University of St. Michael's College
3 1761 08051713 9

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn:

Dr. Dr. N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, J. Linneborn, A. Fuchs, J. Feldmann.

Zehnter Jahrgang.

1918.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1918.

JAN 3 1962

Inhalt.

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

Seite

Aich, Dr. A., Im fünften Kriegsjahr an der Front 495
Ambos, J. P., Kriminalität und Seelsorge 500
Bartmann, Dr. B., Theologische Strömungen der Gegenwart im Lichte der Vergangenheit 61
Baur, Dr. C., Völkerrechtliches zur Kriegsseelsorge 109
Benz, Dr. K., Die ἐνεστῶσα ἀνάγκη in 1. Kor. 7, 26 388
Brauweiler, Dr. H., Freimaurerei und Christentum 251
Dausend, P. Dr. Hugo, O. F. M., Die Frau als Mitarbeiterin an der Abfassung neutestamentlicher Schriften 374
Dinkloh, Aug., Die Zusammenkünfte der Geistlichen als Mittel der Weiterbildung 54
Doergens, Dr., Weltkrieg, Konfuzianismus und Christentum 176
Feldmann, Dr. J., Zur Zeitphilosophie 52
Fuchs, Dr. A., Expressionismus 366
Geyer, Dr. B., Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung 325
Haase, Dr., Die Erforschung der slawischen Kirchenkunde 184
Henze, P. Kl. M., C. ss. R., Das Bild der Mutter von der immerwährenden Hilfe und die Rückkehr der schismatischen Christen des Ostens 284
Isenkrahe, Dr. C., Über einen Existenzbeweis des Ungewordenen 264
Kassiepe, P. Max, O. M. I., Volksmissionen nach dem Kriege 393
— Volksmissionen nach dem Kriege 232
Kurtscheid, P. Dr. Bertrand, O. F. M., Die Beichten der Ordensleute nach dem neuen Rechte 362
— Das Bußsakrament im neuen Rechte 271
— Ein Handbuch des Ordensrechtes 514
Linneborn, Dr. J., Das neue Gesetzbuch der katholischen Kirche 24
— Trennung von Staat und Kirche in Preußen? 466
Müller, Dr. H., Zur Seelsorge der Gebildeten 513
Müller, O., Aus dem Seelenleben unserer Soldaten 293
Neundörfer, Dr. K., Zur Organisationsform der französischen Katholiken . 144
Pohle, Dr. J., Krieg und Christentum 1
Preuschoff, Dr. F., Aus der Feldseelsorge 191
Rosenberg, A. J., Aus der Kriegsliteratur 386
— Die Umwertung religiöser Begriffe in Fr. W. Foersters „Erziehung und Selbsterziehung" 355
Rösch, P. Konstantin, O. M. Cap., „Wir Lebenden, wir Übrigbleibenden" in 1. Thess. 4, 15. 17 492
Schauerte, Dr. H., Dr. Johann Ecks Bedeutung für das Konzil von Trient 133
Schmidlin, Dr., Die modernen Missionsbestrebungen im katholischen Deutschland 139
Schollmeyer, P. Dr. Anastasius, O. F. M., Eine angebliche Parallele zur biblischen Urgeschichte 248
Schulte, P. Dr. Joh. Chrysostomus, O. M. Cap., Seelsorgliches zur heutigen Lage 483
Schultes, P. Reginald M., O. P., Jesus Christus als Gottessohn bei Ignatius von Antiochien 163
Steinmann, Dr. A., Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte 433
Stiefenhofer, Dr. D., Der Paulinische Abendmahlsbericht im Urteil der Kritik 376
Strake, Dr. J., Zur Seelsorge unserer Heimgekehrten 259
Switalski, Dr. B. W., Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens 217
Terhünte, P. H. J., S. C. I., Paul Bourget und seine neuesten Romane . . 370

Seite

Timotheus, P. Dr., M. Cap., Vereinigungen der Gläubigen – fromme Vereine, Bruderschaften, dritte Orden – nach dem neuen Codex Iuris Canonici 34
Wessel, In einem großen Krankenhause 275
Winzen, P. Burkhard, O. F. M., Religionspsychologie und Beichte 348

II. Erlasse und Entscheidungen.

1. Kirchliche Aktenstücke 71, 192, 295, 394, 516, 522
Weltliche Aktenstücke 72, 300, 397, 521
2. Referenten.
Linneborn 71, 192, 295, 394
Gierse 522

III. Besprechungen.

1. Referate 398, 524
2. Referenten.
Peters 524
Pohle 398
Tenckhoff 400

IV. Aus der Theologie der Gegenwart.

1. Wissensgebiete.
Allgemeines 74
Altes Testament 74, 194, 302, 402, 527
Neues Testament 67, 196, 303, 406, 529
Kirchengeschichte 78, 198, 305, 408, 532
Religionswissenschaft, Apologetik 80, 200, 306, 412, 534
Dogmatik, Dogmengeschichte 82, 202, 307, 415, 537
Ethik, Moraltheologie, Pastoral 84, 204, 309, 417, 540
Pastoralmedizin 85, 419
Kirchenrecht 86, 206, 311, 420, 542
Homiletik 88, 209, 312, 424, 545
Liturgik 90, 548
Missionswissenschaft 313, 550
Christliche Kunst, Archäologie 92, 211, 315, 426, 553
Biologie 93
Philosophie 213, 316
Soziale Frage, Vereinswesen 97, 215, 317, 429, 555
2. Referenten.
Bartmann, B. 82, 202, 307, 415, 537
Bauer, E. 85
Feldmann, J. 213, 316
Fuchs, A. 80, 92, 200, 211, 306, 315, 412, 426, 534, 553
Gierse, C. 90, 548
Liese, W. 97, 215, 317, 429, 555
Linneborn, J. 86, 206, 311, 420, 542
Muckermann, H. 93
Müller, H. 74, 84, 204, 309, 417, 540
Peters, N. 74, 194, 302, 402, 527
Poggel, H. 76, 196, 303, 406, 529
Schwager, F. 313, 550
Soiron, Th. 88, 209, 312, 424, 545
Tenckhoff, F. 78, 198, 305, 408, 532
Umenhof, K. 86, 419

V. Umschau in Welt und Kirche.

1. Länder.
Deutschland 99, 558
Palästina u. Nachbarländer . . 321
Preußen 319

2. Referenten.
Dunkel, P. A. 321
Rosenberg, A. J. . . 99, 319, 558

Seite

VI. Literarischer Anzeiger.

Nr. 85–89 . . . . . 1*–20*

VII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Abel, Aschenbrenner u. a., Predigt-Skizzen und Missions-Erinnerungen 425
Ach, N., Über Werkstättenbehandlung und die sonstige Beschäftigung der Kriegsbeschädigten . . 419
Adam, K., Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin . 307
– Das sogen. Bußedikt des Papstes Kallistus 417
Aebischer, Hieronymus, O. S. B., Censurae latae sententiae . . . 420
Albert, Fr., Handbuch für die katholischen Feldgeistlichen des preußischen Heeres 191
Anregungen für Kriegergrabmäler. Heft 2. Holzkreuze 316
Anton, Krieg–Religion–Kunst. H. 1 554
Arenhold, Kurze Darstellung des katholischen Eherechtes 420
Arens, Bernard S. I., Die Mission im Festsaale 551
– Die Mission im Familien- und Gemeindeleben 551
Armenpflege, die, nach dem Kriege 215
Arntzen, J., Schattenrisse 387
Ashauer, W., O. M. I., Heilandsnächte 88
Aufwärts 432
Aus Leben und Lehre des Bahaismus 536

Bahr, H., Vernunft u. Wissenschaft 535
Bastgen, H., Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland 87
– Die römische Frage. 1. Bd. . 206
Bauer, H., Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift 527
Baum, G., Gesetz über den vaterländischen Hilfsdienst 97
Below, G. v., Kriegs- und Friedensfragen 555
Bernus, A. v., Das Reich 81
Bertram, A., Geschichte des Bistums Hildesheim. 2. Bd. 411
Beusch, P., Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft 216
Bezzel, H. v., Erinnerungen an Berufsreisen an die Front . . . 386
Bihlmeyer, K., Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211–35) und das Christentum 79
Bihlmeyer, Pius, O. S. B., Regel des hl. Benedikt 306
Bilz, J., Die Ehe 415
Birnbaum, N., Gottes Volk . . . 529
Bischof, D., Religion und Freimaurerei 201
Bölke, Wittenberg-Antwerpen . . 387
Bolzau, H., Wohlfahrtsämter . . 430
Bourget, P., Le démon de Midi . 370
– Le sens de la Mort 370
– Lazarine 370
Brandys, Maximilian, O. F. M., Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften . . . 514
Brey, H., Mein Bruder bist du! . 311
– Willkommen daheim! 419
Brors, F., Feldpredigten. 3 Bände 547
Buchberger, Frontbesuche des Erzbischofes und Feldpropstes Dr. M. von Faulhaber im Osten und auf dem Balkan 386
– Im Purpur bei den Feldgrauen 386
– Die Jugendfürsorge 215
Bühler H., Auf dem Friedhof . . 424
Bumüller, J., Unsere Welt . . . 536
Bussar, M., Zehn-Minuten-Predigten auf jeden Sonntag des Jahres. 3. Bdch. 424
Bußmann, E. W., Selbsthilfe der Kirche 545

Coar, F., Frankreichs gefährlichster Feind 387
Codex iuris canonici (Rom) . . . 420
Codicis iuris canonici canones selecti (Trier) 420
Conrad, Die Reformation und das deutsche Volk 199

Damaschke, A., Geschichte der Nationalökonomie. 9. Aufl. 1. Bd. 429
Dannholz, J. J., Im Banne des Geisterglaubens 81
Dickens, Ch., Der Komödiant, Wohin es führt 216
Dimmler, E., Die Schriftlesung . . 406
Döller, J., Die Reinheits- u. Speisegesetze des Alten Testaments . . 528
Dörholt, B., Der Predigerorden und seine Theologie 61
Drahten, J., Das moderne Jugendgericht und die Mitarbeit der Laien bei demselben 432
Dreiling, Raymund, O. F. M., Geschichte der Basilika von Saint-Quentin 211
Dresen, A., Die Vikariebenefizien St. Katharina und St. Hubertus in Ratingen 311
Drews, A., Freie Religion . . . 201

	Seite
Dümbelfeld, J., Die Romanovkirche in Wilna	212
Dürr, L., Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. Kap. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde	76
— Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes	553
Dunkel, Adolf, C. M., Palästina im Weltkrieg	552
Eberhardt, P., Von der Möglichkeit und der Notwendigkeit der reinen Religion	307
Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik	538
Eichmann, E., Die Stellung Eikes von Repgau zu Kirche u. Kurie	544
Eickholt, A., Roms letzte Tage unter der Tiara	533
Engel, Von Kraft zu Kraft. 1. Hälfte	209
Engelhardt, E., Die Zentralisation der städtischen Haushaltungen	98
Engert, J., Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus	307
Ernst, V., Entstehung des niederen Adels	305
Essenbach, W., Die Verwaltung in Polen	387
Esser, F. X., Eine Viertelstunde. 4. Bdch.	425
Everth, Das innere Deutschland nach dem Kriege	387
Eyting, A., Der Kreuzweg des Herrn, „Im Kreuz ist Heil"	89
Faßbender, M., Des deutschen Volkes Wille zum Leben	97
Faßbinder, N., Am Wege des Kindes. 3. Aufl.	418
Faulhaber, M. v., Das Schwert des Geistes. 4. Aufl.	547
Feldmann, F., Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit	75
Felisch, Ein deutsches Jugendgesetz	431
Festschrift zum goldenen Jubiläum des Kleinen Liebeswerkes	315
Fidelis, A., Die Erstkommunion	205
Finger, Der Krieg und die Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten	86
Finke, H., Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter	305
Firmenich-Richarz, E., Die Brüder Boisserée. 1. Bd. Sulpiz und Melchior Boisserée als Kunstsammler	92
Fischer, F. X., Deutschlands kulturelle Sendung	387
Fischer, P. Herm., S. V. D., Was jeder Missionsfreund wissen muß	551
Fischer, K., Der Begleiter des Beichtvaters	205
Fischer, M., Josef Eberz und der neue Weg zur religiösen Malerei	367
Fischer von Thal, W., Meine Rückkehr von Luthers Sonderlehre zur katholischen Kirche	535
Foerster, Fr. W., Erziehung und Selbsterziehung	355
Franziskus. (M.-Gladbach)	532
Frick, H., Nationalität und Internationalität in der Mission	552
Friedhof in Magdeburg	554
Gasteiger, M., Die Arbeiterwohnungsfrage	430
Geiger, K. A., Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge 1918	74
Gespann, J. Ch., Wo ist die wahre Kirche Christi?	414
Gie, S. F. N., Die Kandidatur Ludwigs XIV. bei der Kaiserwahl vom Jahre 1658	200
Gietl und Pfeilschifter, Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres . 75, 91,	408
Gmelch, J., Heilige Flammen	313
Gnauck-Kühne, El., Das Geld	432
— Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich. 27. Aufl.	556
Göller, E., Das Eherecht	423
Govers, N., Leven van den Eerw. Dienaar Gods Petrus Donders C. Ss. R.	314
Grabmann, M., Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott	412
Groeßer, Max, P. S. M., Weltpolitik im Reiche Gottes	552
Grupp, G., Jenseitsreligion. 3. Aufl.	80
Guardini, R., Vom Geist d. Liturgie	548
Guggenberger, K., Die deutschen Päpste	305
Gunkel, H., Die Propheten	195
— Das Märchen im Alten Testament	528
Guttmann R., Die Kinomenschheit	216
Gyr, H., Die Pfarreinteilung	544
Haase, F., Die katholische Kirche Polens unter russischer Herrschaft	533
Haluszczynskij, Th. T., De urbis Babel exordiis	527

	Seite
Handbüchlein für die Gründung und Leitung des christlichen Müttervereins. 3. Aufl.	432
Haring, J. B., Ergänzungsheft zu den Grundzügen seines kathol. Kirchenrechts. N. Aufl.	421
— Das Eherecht	422
Harpf, A., Die Grundlehren der Kriegswirtschaft und der Geburtenausfall	318
Hashagen, J., Das Studium der Zeitgeschichte	78
Hautkappe, F., Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles	206
Heckrodt, E., Die Kanones von Sardika	543
Heimkultur	429
Hein, J., Aktualität oder Substantialität der Seele?	316
Heinen, A., Jugendpflege als organisches Glied der Volkspflege	431
Heinz, Odorich, O. Cap., Gebt uns die Weihnachtskrippe wieder!	212
Henrici, H, Das Gesetzbuch der Katholischen Kirche	422
Henkel, K., Handbuch der Diözese Hildesheim	208
Hermann, J. M., Zum innern Volksfrieden	432
Hertwig, O., Das Werden des Organismen	94
Herwegen, J., Der hl. Benedikt	534
Heßdörffer, Vaterländischer Kalender	386
Hilbert, G., Volksmission und Innere Mission	216
Hitze, Geburtenrückgang und Sozialreform	318
Hörmann, W. v., Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts	208
Hösle, A., Die Schulpflegerin	557
Holzapfel, Heribert, O. F. M., Das neue kanonische Recht im Beichtstuhl	310
Huber, M., O. S. B., Im Reiche der Pharaonen	527
Hüls, P., Liturgik des kirchlichen Stundengebetes nach dem römischen Breviere	90
Hudal, A., Soldatenpredigten	386
Ihmels, C., Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt	414
Jahrbuch 1918 des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker	513
Jahresbericht, sechster, d. Museumsvereins d. Bistums Paderborn	555
Janssen, J., Geschichte des deutschen Volkes. 3. Band. 20. Auflage. Herausgeg. von L. v. Pastor	412
Jelke, Das Problem der Realität und der christliche Glaube	203
Jodl, F., Vom Lebenswege. 1. Bd.	214
Josephs-Gesellschaft, die, zu Bigge	216
Jugendfreundin, die	431
Jung, J., Karl Vogts Weltanschauung	316
Junker, R. u. Fuchs, G., Rechtsprechung in Eheungültigkeitssachen	544
Kaim, E., Alles wird geheiligt durch Gottes Wort. 3. Bd.: Festtagspredigten	210
— Samuel	546
Kalender für den kath. Klerus Österreich-Ungarns 1918 (Fromme)	74
Kampers, F., Das Lichtland der Seelen und der heilige Gral	410
Karge, Paul, Rephaim	525
Kaufmann, C. M., Handbuch der altchristlichen Epigraphik	427
Kegel, M., Die Erziehung der Jugend im Volk Israel	404
Kellermann, B., Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung	402
Kerer, F. X., Das Noviziat der Junge. 2. Aufl.	85
Kesting, Kurze Polnische Predigten für alle Sonn- und Feiertage	90
Kilger, Laurenz, O. S. B., Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas	314
Kirche und Kanzel. Blätter für homiletische Wissenschaft. Herausg. von Soiron, Thaddäus, O. F. M.	312
Kirchenkarten (M.-Gladbach)	213
Kißling, J. B., Kardinal Franzisco Ximenez de Cisneros	411
Kittel, R., Geschichte des Volkes Israel. 2. Bd. 3. Aufl.	403
Klaer, H., Die Jugendpflege in und nach dem Kriege	431
Klingelschmitt, F. Th., Unsere liebe Frau von Hallgarten	212
Klug, J., Die Schule Gottes	84
Knauer, P., Ursprung der Marien-Wallfahrt zu Wartha	533
Knecht, A., Das neue kirchliche Gesetzbuch	422
Knor, J. B., Männerapostolat	425
Knortz, K., Die Deutschfeindlichkeit Amerikas	534
Köchling, M., Unser Dorf im Krieg	387
Königer, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit	202
Königswald, R., Die Philosophie des Altertums	317
Komp, G. J., Der Fuldaer Fürstabt Balthasar von Dernbach und die Stiftsrebellion von 1576	80

Seite

Konrad, A., Das Weltbild in der Bibel 74
Kralik v., Ist Italien ein Staat? . 387
Krebs, E., Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik 415
Kreitmaier, J., S. I., Edward von Steinle 316
Kriegergräber im Felde und daheim 426
Kriegshilfe, die kirchliche, in Paderborn; Tätigkeitsbericht 1917 . . 432
Kriegskarten d. Sekretariats sozialer Studentenarbeit (M.-Gladbach) . 93
Kriegskarten, neue. (M.-Gladbach) 554
Kriegsmissionstag, ein, zu Münster 552
Krose, H. A., S. I., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. 6. Bd.: 1916 bis 1917 . 74
Kuczinski, R., Die Wohnungsfrage 97
Kübler, B., Antwerpen in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft 306
Kühn, W., Neues medizinisches Fremdwörterbuch 419
Kuhn, K., Ich glaube an Gott . . 201
Ku Hung-Ming, Der Geist des chinesischen Volkes und der Ausweg aus dem Kriege, übers. von A. H. Schmitz 176

Laer, v., Neu-Deutschland. Teil 1 . 556
Lama, F. v., „Papst und Vierverband". 2. A. 543
Lampert, Die kirchlichen Stiftungen auf der Grundlage des neuen eidgenössischen Zivilrechts 312
Landersdorfer, S., O. S. B., Die sumerische Frage und die Bibel . 302
— Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte 303
Landfrauenarbeit, die, im Kriege . 431
Landgraf, J., Sinnen und Trachten in großer Zeit 424
Lehmen, A., S. I., Lehrbuch der Philosophie. 1. Bd. 4. Aufl. . 214
Lehmkuhl, A., S. I., Quaestiones praecipuae morales novo iuri canonico adaptatae 309
Leitner, M., Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 1. Lieferung 422
Ley, K. A., Kölnische Kirchengeschichte. 2. Aufl. 410
Liefmann, R., Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. 1. Bd. . . . 318
Lochbronner, K., Das Amotionsgesetz 311
Löhr, J., Das Preußische Allgemeine Landrecht und die Katholischen Kirchengesellschaften . 207
Löwentraut, A., Eine heilige allgemeine Kirche 534
Loofs, F., Wer war Jesus Christus? 202

Seite

Lüttge, W., Christentum und Buddhismus 414

Mackowsky, H., Das Alt-Berliner Grabmal 1750 bis 1850 . . . 554
Mackowsky, W., Das niederdeutsche Bürgerhaus 429
Mader, Andreas Evaristus, S. D. S., Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa . . . 533
Maier, A., Der Hergott und der Weltkrieg 413
March, S., Kant und Hegel . . . 214
Marischnig, R., Die wichtigsten Reformen Pius' X. 2. Aufl. . . . 208
— Jurisdiktionsnorm 208
Mathies v., Was sollte ich von meiner Kirche wissen? 414
Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. H. 3 540
Meffert, Irland 387
Meier, F., Wie erhalte ich als Kriegsbeschädigter eine Kapitalabfindung an Stelle von Kriegsversorgung? 97
Meister, A., Richtlinien für das Studium der Geschichte 534
Meyenberg, A., Zeichen der Zeit . 398
Moeglich, A., Ländliche Kriegerheimstätten 97
Morgenrot 432
Most, H., Gehe hin und künde! . 413
Much, H., Norddeutsche Backsteingotik 428
Muckermann, H., S. I., Mutter und Kind 419
Müller, A. V., Luther und Tauler . 538
Müller, M., Emmy Giehrl . . . 430
— Die neuen Sterne und die biblischen Weisjagungen vom Weltende 536
Müller, J., Beruf und Stellung der Frau. 6. Aufl. 430
— Die Haager Konvention vom 18. Okt. 1907 über das Friedensvermittlungsrecht neutraler Staaten und die Frage der päpstlichen Vermittlung 207
— Il Papa pacificatore 207
— Volkskirche und Christentum . 416
Müller, Joh., Bapt., S. I, Zeremonienbüchlein. 5. Aufl. 91
Müller, W., Der Weltkrieg und die allgemeine Arbeitspflicht . . . 556
Mumbauer, J., Der deutsche Gedanke bei Ketteler 412

Naegele, A., Drei Kirchen in einem Dorf 212

Seite

Nelson, L., Die Rechtswissenschaft ohne Recht 86
Neubauer, J., Wellhausen und der heutige Stand der Bibelwissenschaft 403
Neuberg, J., Wie sorgt das Recht für die Kriegsteilnehmer? . . . 97
Neumann, R., Die Colonna und ihre Politik von der Zeit Nikolaus' IV. bis zum Abzuge Ludwigs des Bayern aus Rom. 1288–1328 . 79
Nieder, L., Gedanken über Krieg, Gott und Christentum 413
Nisius, Joh., S. I., In der Leidensschule des Gekreuzigten . . . 89

Oer, S. v., O. S. B., Daheim. 4. Aufl. 85
— Feldbriefe (1, 3, 4) 386

Paffrath, Tharsicius, O. F. M., Abraham 210
Peitz, W. M., S. I., Das Register Gregors I. 400
Peliska, J., C. Ss R., Judas Iskariot 88
Peters, J., Die Ehe 415
Peters, N., Weltfriede und Propheten 194
Pfeilschifter, G., Feldbriefe katholischer Soldaten. 3 Teile . . . 293
Piperon, Karl, M. S. C., Lebensbeschreibung des hochw. P. Julius Chevalier, übers. v. Joseph Nieder, M. S. C. 314
Pöllmann, Ansgar, Weltkrieg und Kirchenfenster 426
Pöschl, A., Kurzgefaßtes Lehrbuch d. kath. Kirchenrechtes. 1. Teil . 542
Prohászka, O., Auferstehung . . 542
Prümmer, Dominicus, O. Pr., Brevis conspectus mutationum, quas in theologia morali introduxit novus codex iuris canonici 310

Radomski, H., Die Frau in der öffentlichen Armenfürsorge . . 215
Rasche, B., Der Spender des Bußsakramentes nach den Bestimmungen des Codex iuris canonici . 542
Rathenau, W., „Die neue Wirtschaft" 555
Rathenau, Von kommenden Dingen 387
Ratschläge für die Berufswahl im Rechts-, Wirtschafts- und Verwaltungsleben 311
Rebholz, J., Der Prediger . . . 405
Reck, F. X., Missale als Betrachtungsbuch. 1. Bd. 4. Aufl. . . . 548
Reinhard, E., Karl Ludwig von Haller 80
Renner, K., Marxismus, Krieg und Internationale 556

Retzbach, A., Die Verbindlichkeit formloser letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken . . . 545
Révész, B., Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation 316
Ricking, Ephrem, O. F. M., Die westfälische Wanderarmenfürsorge während des Krieges . . 205, 557
Rijckevorsel, L. v., S. I., Missieactie in Nederland 550
— Missie en Missieactie 550
Rings, Mannes, O. P., Hochadel in der Arbeit 310
— Die Gaben der katholischen Kirche an das deutsche Volk 536
Ritter, Die Schulzahnpflege, ihre Organisation und Betrieb . . . 85
Rode, B., Das Kreisdirektorium im westfälischen Kreise von 1522 bis 1609 199
Rothes, W., Krieg und bildende Kunst 426
— Anton van Dyck 554
Rundstedt, Die Arbeit des Landmädchens 216

Saathoff, A., Luthers Glauben . . 416
Sägmüller, J. B., Franz Xaver Wernz 86
Saltzgeber, A., Kleiner Führer für den Dormund. 6. Aufl. . . . 557
Sauer, J., Die Zerstörung von Kirchen und Kunstdenkmälern an der Westfront 211
Sawicki, F., Politik und Moral . 84
— Die Wahrheit des Christentums. 3. Aufl. 306
Schäfers, J., Die Wunder Jesu . 545
Schäfer, Timotheus, O. M. Cap., Das Eherecht 423
Scharnagl, A., Das neue kirchliche Gesetzbuch 422
Scheibenzuber, Joh. Gabriel, O. M. Cap., Über Christi Schweigen und Reden vor Gericht 89
Scheler, M., Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg 52
— Krieg und Aufbau 53
— Abhandlungen und Aufsätze . . 53
— Die Ursachen des Deutschenhasses 387
Schellberg, W., „Klemens Brentano" 533
Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung . . 82
Scheuber, J., Kirche u. Reformation 532
Schlager, P., Patricius, O. F. M., Missionsandachtsbuch 551
Schlatter, A., Die beiden Schwerter. Lukas 22, 35–38 197

	Seite
Schleich, K. L., Vom Schaltwerk der Gedanken	213
Schmidt, A., Übergangswirtschaft	555
Schmidt, F., Herm v. Mallinckrodt	533
Schmidt, H., Der Prophet Amos	302
Schmitt, A., S. I., Supplementum continens ea, quibus ex codice iuris canonici summa theologiae moralis auctore H. Noldin exarata vel mutatur vel explicatur	85
Schmitz, H., Wege des Wohltuns	215
Schmöger, A., Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917	421
Schneider, A., Die mystisch-statische Gottesschau	416
Schöpp, K., Papst Hadrian V. (Kardinal Ottobuono Fieschi)	410
Schofer-Kiefer, Die Kreuzesfahne im Völkerkrieg. 7. Bdch.	387
Schröder, A., Kannst du noch glauben?	413
Schröder, B. v., Das Rufen Gottes. 3. Aufl.	537
Seipel, J., Die Bedeutung d. neuen kirchlichen Rechtsbuches für die Moraltheologie	540
Schrönghamer-Heimdal, F., Vom Ende der Zeiten	416
Schubert, F., Pastoraltheologie und Codex iuris canonici	310
Schumacher, Ph. u. Quidenus, F., Unserer Helden Schutzpatrone	429
Schwab, G., Die rechtliche Stellung der israelitischen Religionsgemeinschaft in Württemberg	311
Schwaiger, G., Anselm Feuerbach	316
Seckendorff, El. v., Die kirchenpolitische Tätigkeit der hl. Katharina von Siena unter Papst Gregor XI. (1371–1378)	410
Sellin, E., Gilgal	75
Sickenberger, J., Leben Jesu nach den vier Evangelien. II. Aus der galiläischen Mission	196
Simon, Th., Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche	537
Soiron, Thaddäus, O. F. M., In der Leidensschule des Herrn	425
Sombarts, Der moderne Kapitalismus. 2. Bd.	317
Spiecker, F. X., S. C. J., Ein Verzeichnis von Missionsschriften	553
Staab, K., Ergänzungen zur Moraltheologie v. Franz Adam Göpfert. 7. Aufl.	541
Stammler, R., Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit	87
Stange, C., Die Wahrheit des Christusglaubens	200
Steigenberger, M., Kanzelvorträge. 1. Bd.	89
Steinberg, J., Deutschlands Kriegslasten und seine wirtschaftlichen Kraftquellen	556
Steiner, J., Soldatengebetbüchlein	386
Stezenbach, Portugal und der Weltkrieg	387
Stock, F., Das neue kirchliche Rechtsbuch	420
Stöckmann, W., Studie über Kausalität und Verantwortung im Strafrecht nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung	87
Stöhr, A., Psychologie	317
Störmann, A., Die städtischen Gravamina gegen den Klerus	198
Strasser, F., Kapital an Stelle der Kriegsversorgung	97
— Kriegs- und Friedensversorgung. 2. Aufl.	97
— Auf der Suche nach einer Zivilanstellung	97
Strucker, A., Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden	207
Stummel, H., Paramentik	315
Stutz, U., Der Geist des Codex iuris canonici	423
— Zum neuesten Stand des kathol. Mischehenrechtes im Deutschen Reiche	543
Teleky, L., Grundzüge der sozialen Fürsorge in der öffentlichen Gesundheitspflege	98
Theis, J., Die Weissagung des Abdias	195
Thiele, W., Das Leben unseres Heilandes	213
Thilo, M., Die Chronologie des Alten Testamentes	404
Thir, A., Die Frauengestalten des Neuen Testamentes. 2. Teil	432
Thoma, H., Die zwischen Zeit und Ewigkeit unsicher flatternde Seele	537
Thomas, Th., Die Massenspeisung in Wort und Bild	98
Tillmann, F., Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt. 1. Bd.	209
Treudeutsch	432
Tschermak, A. v., Allgemeine Physiologie. Bd. 1. T. 1.	96
Über den gesetzlichen Austausch von Gesundheitszeugnissen vor der Eheschließung und rassenhygienische Eheverbote	312
Ude, J., Der moralische Schwachsinn	542

Seite

Umbreit, P., Übergangswirtschaft und Arbeiterinteressen 555
Unterricht über den christlichen Mütterverein. 94. Aufl. . . . 432

Vereinsorgan, Das, des Allgemeinen Missionsvereins einst und jetzt . 550
Vermächtnis eines Protestanten an seine Kinder. (Neue Aufl. hrsg. von F. Keller) 535
Vorträge auf dem Informationskursus für Gesellenpräsides Weihnachten 1916 432
Vorträge zur Förderung evangel. Jugendpflege auf dem Lande . . 432

Waitz, S., Sanctificate ieiunium 215, 557
Waldenburg, S., die Berufswahl im Staatsdienst. 11. Aufl. 2. Neudruck 97
Waldner, S., Priesterwalten im Weltkrieg 386
Waller, Christus der Völkerkönig und das deutsche Volk 387
Walther, W., Luthers deutsche Bibel 194
— Die ersten Konkurrenten des Bibelübersetzers Luther 195
Weber, Käte, Die Christliche Wissenschaft 205
Weber, P., Wilna 212
Wedermann, K., Ein deutsches Jugendgesetz 557
Wefers, K., Existiert die Seele? . 307
Weiergans, E., Patronentasche des Abstinenten 557

Seite

Weiß, J., Das Urchristentum . . 538
Wenn die Schwalben heimwärts ziehen —! 419
Werminghoff, A., Weltkrieg, Papsttum und römische Frage . . . 543
Wessel, J., Aus der Vereinspraxis weiblicher Vereine 555
Weule, K., Der Krieg in den Tiefen der Menschheit 200
Wieser, S., Prokopius von Templin 533
Wijtenburg, M. W. A., Tractatus de Missis de Requiem 91
Will, Herm. Joseph, O. P., Friedensarbeiten für Gottes Reich . . . 552
Winnig, Die deutschen Gewerkschaften im Kriege 387
Winthuis, Heidnische Greuel und christliche Liebe 552
Worlitscheck, A., Deutsches Volk und Christusglaube 538
Wouters, L., C. ss. R., De systemate morali. 2. Aufl. 84
Wulff, L., Über das Vaterunser als Jesu Grundzehnwort und über Mosis Sinaidekalog 404

Zahn, „Christus in der deutschen Mystik“ 537
Ziegler, J., Vorträge für Jungfrauenvereine 216
Ziegler, L., Volk, Staat und Persönlichkeit 87
Ziele und Wege 316
Zimmermann, O., S. I., Soll die Religion national sein? . . . 82
Zoepfl, F., Im Frühlicht 425

Krieg und Christentum[1].

Von Prälat Universitätsprofessor Dr. Joseph Pohle, Breslau.

Noch immer regiert Mars die Stunde. Vergebens schauen wir aus nach der Friedenstaube, die uns den Ölzweig bringt. Der deutsche Janustempel ist weit geöffnet, und unter Trauerweiden brütet finster der lügnerische Friedenstempel im Haag. Mit den edlen Gestalten eines Grafen v. Tolstoi und einer Berta v. Suttner scheint auch der Pazifismus, der Wahn eines ewigen Friedens, ins Grab gesunken. Wer von uns hätte vor Jahresfrist gedacht, daß im Herbst 1915 der schreckliche Weltkrieg auf allen Fronten noch ebenso grausam wüten würde wie im Oktober 1914, ja daß Ende Mai 1915 ein unsagbar treuloser Bundesgenosse seinen eigenen Freunden mit gezücktem Dolche in den Rücken fallen und sich vor der Weltgeschichte mit ewiger Schmach bedecken würde? Niemals hat ein Staat seine künftige Bündnisfähigkeit mit irgendeinem Volke schamloser in den Staub getreten als das nach machiavellistischen Grundsätzen regierte Italien. Kühl bis ans Herz hinan hat Österreich-Ungarn die gewundene Kriegserklärung seines ehemaligen Bundesgenossen aufgenommen im sicheren Bewußtsein, daß deutsche Nibelungentreue und Waffenmacht ihm kraftvoll zur Schulter stehen würden. Man hatte gehofft, im Block der Mittelmächte einen geduldigen Amboß zu finden, und nun sieht man mit Entsetzen, daß er zum unbarmherzigen Hammer geworden. Dank der unvergleichlichen Strategie unserer Heerführer und der heldenhaften Tapferkeit unserer Truppen ist es bisan mit Gottes mächtiger Hilfe gelungen, die vielfache Übermacht unserer Feinde entweder zu brechen oder in Schach zu halten. Schon jetzt gewahren wir mit freudiger Zuversicht: Der Wagebalken des Sieges im heißen Wettringen der Völker neigt sich langsam, aber entschieden auf die Seite der Mittelmächte.

Allein über den Trostblicken dürfen wir die Schatten, die der Krieg hinter sich wirft, keineswegs übersehen. Selbst der gerechteste, heiligste und glorreichste Krieg ist doch auch eine fürchterliche Geißel und Zuchtrute des Volkes, ist ein dumpfes Totengeläute über den zahllosen Leichen der gefallenen Helden, ist ein erschütterndes Klagelied von wimmernden Schwerverwundeten auf dem Schlachtfelde und im Lazarett, ist ein herzzerreißender Trauergesang von unzähligen Witwen und Waisen, Müttern und Schwestern, Verwandten und Freunden, in deren Familienkreis der grausame Sensenmann Tod klaffende

[1] Rede bei der Übernahme des Rektorates der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Breslau am 15. Oktober 1915. Die Einleitung spiegelt nicht die heutige, sondern die damalige Kriegslage wider.

Lücken gerissen. Und wer kann die unglücklichen Opfer von Krüppeln zählen, die aus dem Kriegsgemetzel zwar ihr nacktes Leben retteten, aber nur um den Preis eines verstümmelten Körpers, den diese Armen wie eine schwere Last durchs Leben schleppen, heute noch bewundert und angestaunt von der gaffenden Menge, morgen vielleicht schon mit der Gleichgültigkeit der Gewohnheit über die Achsel angesehen? Was sind die großen Erdbeben von Messina und Avezzano mit ihren Häuserstürzen und Menschenleichen im Vergleich zu den Hekatomben, die der entsetzliche Weltkrieg fordert? Von der lodernden Kriegsfackel ist unser Vaterland Gott sei Dank insoweit im ganzen verschont geblieben, als der eigentliche Kriegsschauplatz in Feindesland verlegt werden konnte. Was aus den gesegneten Fluren Schlesiens geworden wäre, wenn die russischen Kosakenhorden auch bei uns eingebrochen wären, davon kann das erschütternde Schicksal der unglücklichen Provinz Ostpreußen uns ein Bild liefern. Rauchende Trümmerhaufen, zerschossene Städte, Dörfer, Gehöfte bezeichnen den Weg, den die Russen gegangen. Viele unschuldige Opfer von getöteten Greisen, Frauen und Kindern türmen sich zu Leichenhaufen. Mutwillig zerstörte Kirchen und Kapellen liegen in Schutt und Asche. In die Gefangenschaft verschleppte Geiseln rufen zu Tausenden um Erlösung und Rache. Unberechenbare Kulturwerte an gestohlenem Privatgut, wie Maschinen, Pianinos, Hausgeräte, Silberschmuck, Groß- und Kleinvieh sind vernichtet. Leid und Weh allerwärts, wohin wir schauen mögen, ja mehr Leid, als die mildernde Hand der vorbildlichen Liebestätigkeit der Deutschen beseitigen kann.

Und was soll ich erst von den kommenden Nachwehen des Krieges sagen? Die Blüte unserer Jungmannschaft ist entweder dahingerafft oder geknickt. Mit tiefem inneren Erbeben, aber auch mit freudigem Stolz gedenken wir insbesondere der Helden unserer Alma Mater, die ihr Blut für das Vaterland verspritzten und nun in fremder Erde ruhen. Laßt uns im Geiste die Kreuze auf den Heldengräbern jener Professoren und Studenten bekränzen, deren Namen auf Marmortafeln den künftigen Geschlechtern Kunde geben sollen von der Wahrheit des Spruches: Dulce et decorum est pro patria mori. Lange, sehr lange wird es dauern, bis geordnete Familienverbände wieder in solcher Zahl gegründet sein werden, daß im Interesse der Volkswirtschaft und Wehrkraft ein zahlreicher, die gerissenen Lücken ausfüllender Nachwuchs gesichert erscheint. Und noch ein Übel nach dem Kriege sei hier nicht mit Stillschweigen übergangen. Ich meine nicht den Milliardenverlust an Nationalvermögen im Handel und Gewerbe, Verluste, welche deutsche Arbeit mit ihrer organisatorischen Tatkraft und Geschicklichkeit ziemlich rasch wieder einzuholen verstehen wird. Ich meine vielmehr jene geistige Leere und öde Einsamkeit, die der unheimliche Verleumdungsfeldzug und Haß der feindlichen Völker rings um uns schuf, ich meine den jähen, unvermittelten Abbruch aller kulturellen und wissenschaftlichen Beziehungen zum Ausland, deren Wiederanknüpfung von seiten der deutschen Gelehrten und Künstler harte Arbeit, kluges Zuwarten und würdige Zurückhaltung erheischt. Wir Deutsche hassen nicht die Völker, die von finsteren Gewalten gegen uns in den Krieg gehetzt wurden. Aber mit heiligem Zorn wehren wir uns unserer Haut und geben auch nicht ein Tüpfelchen unserer nationalen Ehre, unserer Weltmachtstellung, unseres Anspruches auf die Freiheit der Meere sowie auf einen nicht zu karg bemessenen Platz an der Sonne preis. Alles das sind

schon jetzt unsere Sorgen. Es werden noch mehr künftige Sorgen sein für die, die nach uns kommen.

Aber warum habe ich in das glänzende Gemälde, welches unsere derzeitige Kriegslage mit ihrem hoffnungsreichen Ausblick auf den endgültigen Sieg uns darbietet, auch die Greuel und Schrecken des Krieges als tiefe Schlagschatten eingetragen? Warum neben die Tagesansicht des Weltkampfes auch die gerne übersehene Nachtansicht als scharfen Kontrast gestellt? Es geschah, weil wie ein Gespenst die alte Frage uns umlauert: Ist der Krieg mit seinen entsetzlichen Begleiterscheinungen und Folgen überhaupt in die göttliche Weltordnung einstellbar und darum sittlich erlaubt? Läßt sich namentlich die Lehre des Christentums mit dem Kriegsbegriff vereinbaren, tritt dasselbe nicht vielmehr dem Kriege verbietend und abwehrend entgegen? Das sind ernste Fragen nicht nur für jeden Theisten, der an eine göttliche Weltordnung glaubt, sondern noch mehr für jeden Christen, der den Inhalt des Evangeliums mit seinen so zahlreichen Friedenssprüchen überdenkt. Einem Theologen mag es daher geziemen, gerade dieses Problem als Vorwurf seines Vortrages zu wählen und die Apologie des gerechten Krieges vom christlichen Standpunkt zu übernehmen.

* * *

Der verdienstvolle Herausgeber des philosophischen Entwurfes von Immanuel Kant: „Zum ewigen Frieden" (Königsberg 1795), Karl Kehrbach, vertritt in schroffster Form die Überzeugung, daß der Krieg in jeder Gestalt mit den Grundlehren des Christentums in absolutem Widerspruch stehe. Denn, so sagt er, „in deutlichen, nicht mißzuverstehenden Worten stellt der erhabene Stifter desselben als den Zweck der von ihm verkündeten Religion die Verbrüderung aller Völker, den ewigen Frieden unter ihnen dar. Ein Hirt und eine Herde ist das Ziel. Ist es erreicht, so ist das Reich Gottes auf Erden fest und unerschütterlich begründet"[1]. Nach Anführung des Bibelwortes: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen," fährt er fort: „Und wenn Christus nicht unter allen Umständen den Krieg als etwas Verwerfliches, ein Auflehnen gegen die Ordnung Gottes, des liebenden Vaters, ansehen wollte, wie könnte er in der Bergpredigt von den Friedfertigen sagen, daß sie selig seien, daß sie Gotteskinder heißen sollten?" Die ganze innerste Tendenz des Christentums spreche sich aus im Engelgesang bei der Geburt Christi: „Friede auf Erden." Der ständige Gruß Jesu habe gelautet: „Friede sei mit euch." Dem entspreche die Tatsache, daß „nirgends unter den Worten Christi sich auch nur eine Andeutung findet, daß der Krieg Gottes Ordnung sei". Abschließend erklärt Kehrbach es als „Pflicht eines jeden, der das Christentum aus seinen lauteren Quellen und nicht aus den Kultusformen einer ‚Afterreligion' kennt, so bestimmt als möglich zu erklären, daß christliche Religion und kriegerische Institutionen absolut nichts miteinander gemein haben, daß sie sich als ganz heterogen völlig ausschließen"[2].

Die Erscheinung Kehrbachs sowie die der verwandten Schweizer Gruppe, der sog. „Religiössozialen" (Prof. Ragaz, Barth u. a.), ist weder vereinzelt noch neu. Die Meinung, daß die Forderungen des Christentums mit dem Kriegshandwerk in unversöhnlichem Gegensatz ständen, läßt sich durch das

[1] Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1501, Vorrede S. III, Leipzig 1881.
[2] Kehrbach a. a. O. S. V.

ganze Mittelalter bis hinunter in das Urchristentum verfolgen. Wenn auch nicht allen unseren heutigen Pazifisten ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Krieg und Christentum vorschweben mag, so gab und gibt es doch manche unter ihnen, welche einen solchen schneidenden Gegensatz vertreten, wie der schon genannte Graf v. Tolstoi. Ferne sei von uns die Befürchtung, als ob in Zukunft die rastlose Arbeit der Friedensjünger hoffnungslos begraben sei und auf Wiederaufnahme nicht mehr zu rechnen habe. Im Gegenteil spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Schrecken des heute besonders grausamen Gemetzels und Abschlachtens, die allmähliche Erschöpfung und Ermattung aller kriegführenden Staaten, der empfindliche Verlust an Mannschaften und Geldmitteln, der äußerst drückende Niedergang von Handel und Wandel, das schreiende Elend der zahlreichen Kriegskrüppel, die Trostlosigkeit und Armut der zahllosen Hinterbliebenen ganz von selbst die christlichen Völker in kluger Selbstbesinnung auf die unausrottbare Idee eines allgemeinen Völkerfriedens zurückführen werden. Und die Verbrüderung der Völker ist wirklich das christliche Staatsideal, dessen Verwirklichung nach den Grundsätzen des Evangeliums in der Tat jeden Krieg unmöglich machen müßte; denn nicht eine Religion des Schwertes ist das Christentum, wie der Islam, sondern eine Religion des Geistes und der Kraft, der als solcher die Friedensidee sozusagen im Blute liegt. Ebendarum verdienen die Friedensbestrebungen der Gegenwart nicht billigen Spott und Hohn, sondern aufrichtigen Beifall und nachhaltige Unterstützung, wenn es zwar kaum einem Zweifel unterliegt, daß auch in Zukunft die ultima ratio der Staaten das Herausfliegen des Schwertes aus der Scheide bleiben wird.

Selbst Kant († 1804), der begeisterte Herold des ewigen Friedens, sieht sein Ideal erst in unendlicher Ferne und so eigentlich gar nicht in Erfüllung gehen. Der ewige Friede gleicht der Asymptote, die sich der ins Unendliche verlaufenden Parabel immer mehr nähert, ohne sie jemals zu erreichen. Der Königsberger Philosoph schließt seine berühmte Abhandlung mit dem bezeichnenden Satz: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechtes, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede . . . keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst ihrem Ziele . . . beständig näher kommt[1].“ Es mag psychologisch in den Erlebnissen der schrecklichen Revolutionskriege des damaligen Zeitalters begründet liegen, wenn auch deutsche Dichter sich als unversöhnliche Kriegsgegner offenbaren. So schreibt Johann Gottfried Herder († 1803) in seinen bekannten „Briefen zur Beförderung der Humanität“ mit erschütternder, das Gefühl tief aufwühlender Anschaulichkeit: „Das Gefolge des Krieges, schrecklicher als er selbst, sind Krankheiten, Lazarette, Hunger, Pest, Raub, Gewalttat, Verödung der Länder, Verwilderung der Gemüter, Zerstörung der Familien usw. Alle edlen Menschen sollten diese Gesinnung mit warmem Menschengefühl ausbreiten, Väter und Mütter ihre Erfahrungen darüber den Kindern einflößen, damit das fürchterliche Wort Krieg, das man so leicht ausspricht, den Menschen nicht nur verhaßt werde, sondern daß man es mit gleichem Schauder als den St. Veitstanz, Pest, Hungersnot, Erdbeben, den schwarzen Tod zu nennen oder zu schreiben, kaum wage[2].“ Gewiß ging

[1] Kant, Zum ewigen Frieden S. 104, Königsberg 1795.
[2] Bei Kehrbach a. a. O. S. XVIII.

auch Klopstock († 1803), der fromme Sänger der Messiade, durch dieselben traurigen Erfahrungen gewitzigt wie seine Zeitgenossen Kant und Herder, von der Unvereinbarkeit der christlichen Lehre mit dem Kriegshandwerk aus, wenn er den Krieg insgemein als „der untersten Hölle lautestes, schrecklichstes Hohngelächter" kennzeichnet. Es ist die gleiche Grundstimmung, aus der heraus die Taufgesinnten, die Mennoniten und die Quäker als Apostel der Geduld und der Feindesliebe den Krieg als widerchristlich verwarfen.

Neben Kant sei hierorts noch auf einen jüngeren deutschen Philosophen, der in seinem System ein Antipode des Königsberger Denkers war, als echter Typus eines Kriegsgegners hingewiesen[1]. Arthur Schopenhauer († 1860) ist mit Recht aufgebracht gegen den typischen Eroberer, diesen „Erzteufel" in der Hölle dieses Lebens. Aber auch von den Segnungen des Krieges im allgemeinen will er nichts wissen, da der Ursprung der Kriege überhaupt auf „Diebesgelüste" zurückgehe, wie schon Voltaire betont habe: Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler. Wenn die Regierungen als Kriegszweck die Selbstverteidigung vorschützen, so heucheln sie, da sie verschweigen, daß sie stehlen wollen. Seltene Ausnahmen gebe es, wo es sich um wirkliche Verteidigungskriege handelt, wo auch der Heldentod rühmlich ist, wie z. B. bei Arnold von Winkelried. Noch höher aber als die Vaterlandsliebe, die er eine oft von Beschränktheit, Vorurteil, Eitelkeit und Eigennutz diktierte und deshalb „zweideutige Tugend" nennt, stellt Schopenhauer das Mitleid, das sich auf Menschheit und Tierwelt erstrecken soll. Dieses allumfassende, allgemeine Mitleid, so recht eigentlich die Herzmitte der ganzen Schopenhauerschen Ethik, ist es, das ganz von selbst vom schmutzigen Egoismus und einseitigen Nationalismus hinweg zum befreienden Gefühl des Kosmopolitismus treibt, jenes Weltbürgertums, das nicht nur das Wohl und Wehe des eigenen Landes, sondern auch das der ganzen Welt im Auge behält. Denn jedes Volk der Erde habe, wie seine Fehler und Schwächen, so auch seine Tugenden und Vorzüge; dementsprechend habe es auch seine eigenen Kulturaufgaben in der Welt zu erfüllen, die ihm kein anderes Volk abnehmen und die nur es selbst lösen kann. Ohne spätere Weltschädigung könnte kein europäisches Volk erdrückt und vergewaltigt werden, weil ein jedes in seiner Eigenart am Kulturfortschritt mitzuarbeiten berufen ist. Ebendeshalb sei nur ein solcher Friedensschluß begehrenswert, welcher der ganzen Welt zugute kommt und die Völker einander näher bringt, statt sie zu entzweien und zu verfeinden. — Gewiß enthalten die Gedanken Schopenhauers über Krieg und Frieden manch goldenes Wahrheitskorn, das wir aus dem Schmelzofen des jetzt tobenden Weltkrieges nicht ungemünzt hervorgehen lassen sollten. Was er über den Beruf der verschiedenen Völker im Weltganzen, über die Unsittlichkeit der Vergewaltigung und Vernichtung eines Volkes, über die Vorzüge eines allgemeinen Völkerfriedens zu sagen weiß, das kann man fast Wort für Wort unterschreiben. Auch hören wir gerne das fast widerwillig erpreßte Zugeständnis, daß der Verteidigungskrieg unter Umständen eine sittliche Pflicht begründen kann. Vielleicht würde der Philosoph des Pessimismus heute sogar das Urteil des Bischofs v. Faulhaber sich zu eigen machen: „Nach meiner Überzeugung wird dieser Feldzug in der Kriegsethik für uns das Schulbeispiel eines gerechten Krieges werden[2]." Was

[1] Vgl. Internationale Rundschau, Jahrg. I, Heft 5, S. 264 ff., Zürich 1915.
[2] Faulhaber, Der Krieg im Lichte des Evangeliums S. 4, München ²1915.

Schopenhauer des weiteren über die Heuchelei jener Regierungen ausführt, die unter dem Vorwande des Selbstschutzes einen Krieg entfesseln und über die geheime Triebfeder ihrer „Diebesgelüste" sich ausschweigen, das scheint im voraus auf die Geistesverfassung der Entente-Regierungen wie zugeschnitten, deren Vernichtungswille und Eroberungsgier bekanntlich mit heuchlerischen Redensarten zu bemänteln versucht wird. Dagegen werden wir für die Bewertung der Vaterlandsliebe und ihre sachgemäße Einstellung in das Sittensystem uns nach einem anderen Führer umsehen müssen, wie denn überhaupt auf dem Affekt des allgemeinen Mitleids allein keine großzügige und triebkräftige Ethik sich aufbauen läßt.

Wenden wir unseren Blick von der Neuzeit zum Mittelalter, so ließen sich die Kriegsgegner damals vor allem durch die Bergpredigt leiten, welche die Friedfertigen als Gotteskinder preist und die Christen anspornt, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. So berichtet der gefeierte Kirchenhistoriker Adolf Harnack in Berlin von den Waldensern, daß „die Verwerfung des Schwörens, des Kriegsdienstes, der staatlichen Gerichtsbarkeit und allen Blutvergießens sich ihnen, wie so vielen mittelalterlichen Sekten, einfach aus der Bergpredigt ergab[1]". Eine besonders anmutige Friedensgestalt im Mittelalter war der hl. Franziskus von Assisi, der die Bergpredigt in seinem persönlichen Leben und im Wandel seiner Brüder wohl am anschaulichsten zur Darstellung gebracht hat. Mit sichtlicher Liebe hat wieder Harnack seinen Pinsel geführt, wo er das Bild dieses lieblichsten aller Heiligen zu malen unternimmt. „In Franziskus", schreibt er, „kommt die mittelalterliche Frömmigkeit zu ihrem klarsten und kräftigsten Ausdruck. In ihm spricht sie sich am einfachsten und darum am gewaltigsten und eindrucksvollsten aus, weil ihr Akkord: humilitas, caritas und obedientia hier am reinsten angeschlagen ist und zugleich die Klangfarbe, die Franziskus denselben verliehen hat, die schmelzendste war[2]." Diesen Dreiklang der Demut, der Liebe und des Gehorsams führt der Berliner Theologe nun im einzelnen ebenso schön wie tief durch. Er sagt: „In dem sonnigen Gemüt des heiligen Dichters von Assisi, des Troubadours Gottes und der Armut, spiegelte sich die Welt nicht nur als Kampf ums Dasein oder als die Stätte des Teufels, sondern als das Paradies Gottes mit unseren Brüdern und Schwestern, der Sonne, dem Mond und den Sternen, dem Wind und dem Wasser, den Blumen und den Tieren. In der Armut, die nichts anderes ist als die Schwester der Demut, durch welche die Seele wie das Auge wird, das alles sieht, nur sich selbst nicht, war ein neues Organ für die Betrachtung Gottes und der Welt gewonnen. Aber die Armut ist nicht nur Nachahmung des armen Lebens Jesu, sondern sie ist auch, ja vornehmlich Nachahmung des apostolischen Lebens, des bedürfnislosen ‚predigend reisenden, Liebe beweisenden'. Die älteste Regel des hl. Franziskus hat dieses Ideal mit höchster Klarheit vorgestellt und die freudige, fromme franziskanische ‚Familie' geschaffen[3]." Die stete untrennbare Begleiterin dieser in der Armut verkörperten Demut soll aber die Liebe sein. „Die paarweise ausziehenden Apostel sollen in demütiger Liebe dienen; sie sollen sich für keine Arbeit zu gering achten, . . . sie sollen nach der Bergpredigt willig Unrecht erdulden;

[1] Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III⁴, S. 427, Tübingen 1910.
[2] Harnack a. a. O. S. 421.
[3] A. a. O. S. 422.

sie sollen vor allem in Hütte und Haus, wohin sie nur kommen, den Menschen den Liebesdienst der Bergpredigt leisten." Und hier ist der Punkt, wo der Kriegsdienst mit dem franziskanischen Ideal in Konflikt zu geraten scheint. Wie Harnack weiter erläutert: „Das Evangelium soll jedem Menschen nahe kommen, aufs neue soll durch einen gewaltigen Bußruf die Welt erschüttert und von dem alten Wesen befreit werden. Wer die Süßigkeit des Christentums geschmeckt hat, wird sich mit Freude zur Buße und zur Armut kehren . . . Die ‚Bußbrüder', welche dem hl. Franziskus vorschwebten und die er erweckt hat, waren trotz des Verbleibens im Familienleben wirkliche Aszeten, die sich schroff von der Welt und dem bürgerlichen Leben zurückziehen und vor allem keinen Kriegsdienst leisten sollten." Das liebliche Bild des Heiligen vollendet Harnack mit den wunderbar schönen Farbenstrichen: „So schuf er aus Demut und Liebe sein Leben zu einem Gedicht — er, der größte Dichter, der damals gelebt; denn das sinnliche Element seiner lebendigen Natur erscheint schließlich nach heißen Kämpfen nicht ausgetilgt, sondern überwunden und verklärt, ja umgestaltet zum reinsten Organ des Seelischen[1]." Es entbehrt die Beobachtung nicht eines prickelnden Reizes, wie hier Gedanken des Heiligen von Assisi mit Ideen des Philosophen von Königsberg sich berühren. Auch Kant erblickt im Kriege etwas Sündhaftes und hält beim Friedensschluß eine öffentliche Volkssühne in Gestalt eines staatlich ausgeschriebenen Bußtages für angebracht. In einer Anmerkung zu seiner Abhandlung „Zum ewigen Frieden" meint er: „Nach einem beendigten Kriege beim Friedensschluß möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, daß nach dem Dankfeste ein Bußtag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Staates für die große Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zuschulden kommen läßt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältnis auf andere Völker fügen zu wollen, sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische Mittel des Krieges zu gebrauchen[2]." Wenn der verneinende Standpunkt der mittelalterlichen Kriegsgegner zum Teil aus dem Umstand verständlich wird, daß beim Mangel der allgemeinen Wehrpflicht die damaligen Soldaten sich als freiwillige Söldner anwerben ließen und in ihrer soldatischen Ungebundenheit jedenfalls keinen Tugendbund unter sich schlossen, so erklärt sich hingegen der Widerspruch mancher altchristlichen Väter und Kirchenschriftsteller gegen den Kriegsdienst, wie namentlich bei Tertullian, hinreichend aus der unlöslichen Verquickung des Soldatenberufes mit der abgöttischen Verehrung des römischen Kaisers, einem Kultus, den selbstverständlich kein Anbeter des einen wahren Christengottes mitmachen durfte. Freilich wirkten auch noch andere Motive, wie insbesondere die christliche Forderung der Geduld, Friedfertigkeit und Liebe, zur Aufpeitschung des Widerwillens gegen den Waffendienst mit[3].

* * *

Mit diesen historischen Erinnerungen, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen, ist natürlich die grundsätzliche Frage noch nicht gelöst, ob denn wirklich das Christentum auf jeden Krieg, auch wenn er sich zur gerechten Notwehr erhebt, nur mit einer abweisenden Geste antworte. Allerdings vom

[1] A. a. O. S. 423.

[2] Kant, Zum ewigen Frieden (Reclam, Universal-Bibliothek Nr. 1501, S. 21).

[3] Vgl. Ad. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.

Alten Testament wissen wir, daß es nicht einmal dem gerechten Angriffskrieg seine Billigung versagte. Von den Eroberungskriegen Josues angefangen bis zum heroischen Zeitalter der Makkabäer sind die heiligen Blätter voll von Berichten über Schlachten und Gefechte, Siege und Niederlagen, die alle unter der belohnenden oder rächenden Leitung Gottes standen[1]. Obgleich auch Friedensgedanken dem Alten Testament keineswegs fremd sind, sie werden doch vom Waffengeklirre blutiger Fehden bei weitem übertönt. Sogar der grausame Ausrottungskrieg gegen die Einwohner von Kanaan, dieses nichtswürdigste aller antiken Völker, hatte den Segen Jahves, weil diese gottlose, bis ins innerste Mark verdorbene Nation die göttliche Zuchtrute am schärfsten herausforderte[2]. Und welch prächtige Schilderung entwirft uns das Buch Job vom Schlachtroß, in dem wir das kampfesfrohe wiehernde Kriegspferd Blüchers oder Hindenburgs zu sehen glauben. Auch in deutscher Übersetzung kann dieses Lied als Perle der Lyrik angesprochen werden:

Gabst du dem Pferde Tüchtigkeit, gabst du ihm Mut und Kraft?
Gabst du ihm des Sprunges Flüchtigkeit, den Mut, der nie erschlafft?
Wie flattert die Mähne so prächtig, des Wieherns Getön, wie mächtig!
Wie klirrt der Huf, daß der Boden erdröhnt,
Wie jauchzt es dem Ruf, wenn der Schlachtlärm tönt!
Das die Furcht nicht kennt, und die Flucht nicht sucht, wenn der Kampf entbrennt.
Wo sauset das Schwert, da brauset das Pferd.
Wo der Köcher klirrt, wo die Lanze schwirrt,
Wo die Schlacht ertönt, die Drommete schallt,
Sein Hufschlag erdröhnt mit Sturmesgewalt.
Ist der Schlachtruf da, ist der Kampf ihm nah, so ruft's: Hurra!
Wer gab ihm die Zier und des Kampfes Begier,
Daß es vor Kampfes Ruf nicht zittert
Und das Kampffeld schon von weitem wittert[3]?

Aber das Christentum, so höre ich sagen, ist es nicht das neue Evangelium der Liebe? Hat es nicht die frohe Botschaft des Friedens auf die Erde gebracht? Wie immer man den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament beurteilen und einschätzen mag, sicher ist, daß Jahve kein anderer Gott sein kann als der Christengott. Wenn also der gerechte Krieg nach christlicher Lehre an sich sündhaft und unsittlich wäre, so könnte er von Jahve im Alten Testament nicht als gut und erlaubt gebilligt worden sein. Ein gedankenloser Irrtum gewisser vom persischen Dualismus beeinflußter Gnostiker war es, sich einzubilden, daß wir im christlichen Gott den Gott des Guten, im Gott des Alten Testamentes aber den Antigott des Bösen zu erblicken hätten. Aus ebendiesem Vorurteil waren auch die Manichäer, wie wir aus den Widerlegungsschriften des hl. Augustinus erfahren, begeisterte und überschwengliche Lobredner des Friedens und verdammten sogar den gerechten Krieg als widergöttliche Anmaßung.

---

[1] Vgl. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testament, Münster 1915.

[2] Vgl Weish. 12, 1–11. Man muß diese Perikope lesen, um den Vorwurf der Grausamkeit gegen die alttestamentliche Theokratie entkräften zu können.

[3] Job 39, 11–25. Die Verdeutschung aus dem Sammelwerk: Kraft aus der Höhe. Ein Pfingstgruß ehemaliger und jetziger Universitätsprofessoren an ihre Kommilitonen im Felde, herausgegeben von Prof. Dr. H. Finke, S. 48 f., Kempten 1915.

Aber gesetzt den Fall, daß der prinzipielle Widerstreit zwischen Krieg und Christentum wirklich bewiesen wäre, wie dies noch heute von den Anhängern des absoluten Pazifismus und Sabbatismus behauptet wird, so gäbe es Leute genug, welche, vor die Wahl gestellt, sich einfach so entscheiden würden: Da wir auf den gottgewollten Staat und somit auf die bedingte Kriegsnotwendigkeit weder verzichten können noch wollen, so entsagen wir lieber dem Christentum, der harten Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe. Die scharfe Zuspitzung und Schroffheit der Problemstellung aber trägt schon den indirekten Gegenbeweis der inneren Haltlosigkeit obigen Dilemmas in sich.

Gegen Gottes Ordnung und den Geist des Christentums kann unmöglich verstoßen, was unter Umständen ein Gebot sittlicher Notwendigkeit wird. Wenn aber die christliche Ethik das gute Recht, ja manchmal die Pflicht des Krieges einschärft, so kann unmöglich die Dogmatik dieses Ergebnis wieder umstoßen. Denn da beide theologischen Fächer ein harmonisches unzerreißbares Ganzes ausmachen, welches nicht in zwei gegensätzliche, mit Ja und Nein abgestempelte Hälften auseinanderfällt, so folgt, daß die christliche Moral zugleich die dogmatische Vereinbarkeit von Krieg und Christentum verbürgt. Man sage nicht, es sei möglich, daß Sittenlehre und Glaubenslehre sich in zwei getrennten Haushaltungen häuslich einrichten und keine Beziehungen miteinander zu pflegen brauchen. Denn was immer man von der praktischen Durchführbarkeit eines rein weltlichen, religionslosen Moralunterrichtes halten mag, wie er jetzt tatsächlich in den atheistischen Staatsschulen Frankreichs betrieben wird, es ist unbestreitbar, daß wenigstens bei der Moral und Dogmatik des Christentums jede geistige Ehescheidung unmöglich ist, weil beide aus dem gleichen Urquell des Evangeliums gespeist werden und sohin miteinander stehen und fallen. Verfolgen wir nunmehr an der Hand der christlichen Moraltheologie das sittliche Recht des Krieges etwas genauer[1].

Um das Sinnlose des Krieges darzutun, macht der englische Philosoph David Hume († 1776) irgendwo die Bemerkung: „Wenn ich jetzt die Nationen im Krieg gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch all den Schaden bezahlen, den sie anrichteten[2]." Der Vergleich hinkt. Denn zwei betrunkene Kerle und zwei nüchterne Staaten, die miteinander kämpfen, stehen nicht auf derselben Linie. Viel besser würde der Vergleich mit einem Räuber passen, der im Walde einen harmlosen Spaziergänger überfällt. Auch nach christlicher Lehre darf der Angegriffene in gerechter Notwehr selbst bis zur Tötung des Angreifers sein eigenes Leben verteidigen. Was für das Individuum gilt, das hat auch Geltung für den Staat, dem das Recht der sozialen Notwehr im Kampfe um Sein und Nichtsein zusteht. Fürwahr, kein Staat könnte mehr bestehen oder fortbestehen, der den Krieg um jeden Preis zu vermeiden entschlossen wäre. Ein grundsätzlicher Verzicht auf Krieg würde auf die Preisgabe seiner eigenen Existenz, auf politischen Selbstmord hinauslaufen. Den Krieg in Bausch und Bogen als unsittlich verwerfen und zugleich am Staat

[1] Vgl. Anton Koch, Lehrbuch der katholischen Moral S. 471 ff., Tübingen 1915; F. Kattenbusch, Das sittliche Recht des Krieges, Leipzig 1906.

[2] Nach einem Zitat bei Kant, Sämtliche Werke von Hartenstein Bd. I S. 297 (1838).

mit seiner Rechtsordnung und seinen Kulturgütern krampfhaft festhalten, wäre ein handgreiflicher Widerspruch; denn oft genug ist der Krieg das einzige Mittel, um den Staat als Zweck in seinem Dasein zu retten und zu erhalten. In Wirklichkeit ist denn auch kein historischer Staat im Laufe seiner Geschichte ohne Krieg oder Kriegsbereitschaft jemals ausgekommen. Das neutrale Belgien führte noch im Jahre 1913 die allgemeine Wehrpflicht ein und traf schon zum voraus mit den Feinden Deutschlands geheime Abmachungen, die auf seinen Neutralitätswillen ein eigenartiges Licht werfen. Selbst das neutralste Land der Welt, die Schweiz, sucht seit Jahren seine Miliz auf die höchste Stufe der militärischen Leistungsfähigkeit zu heben, und die Schweizer würden sicher ihre ehrliche Neutralität nur mit den blutigsten Opfern verkaufen.

Unter den wissenschaftlichen Versuchen, den inneren Zusammenhang zwischen Staatsinteresse und Kriegsnotwendigkeit zu zeigen, nimmt die Stellungnahme Schleiermachers, des geistigen Vaters des neueren Protestantismus, unsere volle Beachtung in Anspruch[1]. Wir werden seine Stimme um so lieber hören, als er durch seine patriotischen Kriegspredigten zum Erfolge der Freiheitskriege ebenso mächtig beigetragen haben dürfte, wie der Philosoph Joh. Gottlieb Fichte mit seinen „Reden an die deutsche Nation" (1808). Zur sittlichen Rechtfertigung des Krieges geht Schleiermacher von der Idee des Völkerrechtes aus, das in der ganzen Welt Anerkennung findet. Wie der Einzelbürger gegen ein begangenes Unrecht den Schutz des Rechtsstaates anruft, so darf ein angegriffener Staat gegen den angreifenden Staat den Schutz des Völkerrechts in Anspruch nehmen. Nun fehlt aber dem Völkerrecht das Moment der Erzwingbarkeit seiner Forderungen durch ein mit Zwangsgewalt ausgestattetes, übergeordnetes Obertribunal. Folglich bleibt dem angegriffenen oder verletzten Staate nichts anderes übrig, als sich selbst Recht zu verschaffen und das Schwert aus der Scheide zu ziehen. Also ist zum mindesten der Verteidigungskrieg sittlich erlaubt. Aus dieser Grundanschauung zieht Schleiermacher eine Reihe von Folgerungen. „Der reine Angriffskrieg", sagt er, „ist unchristlich, der reine Verteidigungskrieg ist nicht nur erlaubt, sondern notwendig. Aber auch ein Züchtigungskrieg ist mit gutem Gewissen zu führen, wenn ein Staat aus der Übereinstimmung mit der völkerrechtlichen Idee heraustritt, so daß er jedem eintretenden Krieg eine barbarische Gestalt gibt und sich je länger, je mehr unzugänglich macht für die politische Entwicklung der übrigen Staaten[2]." Mancher wird vielleicht die verzweifelte Frage stellen: Wie in aller Welt kann man aus der abstrakten Idee des Völkerrechts das sittliche Recht der Kriegsführung herleiten wollen, nachdem sich herausgestellt hat, daß im gegenwärtigen Weltkriege das vielgepriesene Völkerrecht so grausam zusammengebrochen ist? Hat England durch die klarsten Bestimmungen des internationalen Rechts sich im geringsten in der Verletzung desselben stören lassen, solange seine eigenen Interessen auf dem Spiele standen? Hören wir aus England nicht den Ruf: Das Völkerrecht bin ich! Es gehört allerdings mit zu den traurigsten Erfahrungen der Gegenwart, daß die Ohnmacht des Völkerrechts noch in keinem

[1] Für das Folgende vgl. H. Schuster, Der Krieg und das Evangelium Jesu, in dem Sammelwerk: Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur S. 39 ff., Göttingen 1915.

[2] Schleiermacher, Die christliche Sitte I (Sämtliche Werke Bd. XII S. 278 ff.).

Kriege sich so klärlich erwiesen hat als in diesem schrecklichen Völkerkrieg. Und doch ist das Völkerrecht nicht rettungslos untergegangen. Geltung und Fortbestand desselben wird am greifbarsten dadurch bewiesen, daß alle Staaten, neutrale wie kriegführende, bei ihren wechselseitigen Anschuldigungen wegen Rechtsbruchs sich fortgesetzt auf dasselbe berufen. Wie die tatsächliche Übertretung des Sittengesetzes mitnichten den Zusammenbruch der ganzen Ethik bedeutet, so hat auch die Verletzung des Völkerrechts keineswegs seine Zerstörung im Gefolge. Denn auch dem Völkerrecht liegen nicht lediglich positive Bestimmungen zugrunde, wie sie durch die Genfer Konvention (1864) und auf den Haager Friedenskonferenzen (1899 und 1907) vereinbart wurden, sondern es ist auch getragen von allgemein menschlichen, sittlichen Verpflichtungen, die nur der positiven Umgrenzung bedürfen, um für kriegführende Völker auch eine im Gewissen sittlich bindende Macht zu gewinnen. Der zufällige Ausfall des Momentes der Erzwingbarkeit kann kein Grund sein, den Rechtscharakter des Völkerrechts zu bestreiten oder aufzuheben. Es gibt Rechtspflichten auch ohne Umhegung äußeren Zwanges und ohne den Charakter der Erzwingbarkeit, wie z. B. die dem Monarchen in der beschworenen Verfassung auferlegten Pflichten. Ich möchte es deshalb nicht gerade für einen Mißgriff erklären, wenn Schleiermacher das sittliche Recht des Krieges auf das Völkerrecht zu stützen sucht, wenn auch nicht verkannt zu werden braucht, daß andere Rechtstitel, wie soziale Notwehr, Bestrafung des Unrechtes, Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung, viel stärkere und wirksamere Argumente abgeben[1].

Leider hat Schleichermacher seine vernünftigen Kriegsanschauungen mit der Schrulle der Mennoniten und Quäker verquickt, daß die Vergießung von Menschenblut von der Bibel schlechthin verboten sei. Nicht als ob er die Verweigerung des Kriegsdienstes seitens dieser Sekten mit seinem Beifall begleite. Aber er meint irrtümlich, daß „kein auf sittliche Weise den Krieg führender Staat seinen Untertanen befehle, die des gegenüberstehenden Staates zu töten, wo immer sie angetroffen werden". Vielmehr liege dem Staate die Absicht der direkten Tötung der einzelnen Feinde fern. Was er eigentlich wolle, sei „nichts als Schadenersatz und Sicherheit für die Zukunft". Er tröstet sich selbst mit dem Trugschluß: „Daß Feinde den Tod finden, ist nicht Folge des bestimmten Willens, sie zu töten, und nicht Folge davon, daß man sich und sie in eine bestimmte Stellung zu bringen gewußt hat, sondern nur davon, daß sie willkürlich Widerstand leisten." Seit der Zeit, da man nicht mehr Mann gegen Mann mit Schwert und Lanze fechte, wie im Zeitalter der homerischen Helden, sondern durch Geschützfeuer den Feind zum Rückzug vor den Naturgewalten des Pulvers und der Geschosse zwinge, sei die moderne Kriegsführung menschlicher, edler, sittlicher geworden. Ganz in Übereinstimmung mit seinen Prinzipien fällt er das Schlußurteil: „Unchristlich ist nur unser Vorpostenkrieg und die Verwendung der Scharfschützen, wobei es auf die einzelnen abgesehen ist." Selbstverständlich vermögen wir auf diesem begrenzten Gebiet den verschlungenen Irrpfaden des berühmten Theologen nicht mehr zu folgen. Abgesehen davon, daß der moderne Schützengrabenkrieg das heroische Zeitalter Homers buchstäblich zurückgebracht hat, da auch heute Held gegen Held mit Säbel, Bajonett und Pistole in der Faust anstürmt und

[1] Vgl. E. Zittel, Der Krieg und das Völkerrecht im vorzüglichen Sammelwerk: Deutschland und der Weltkrieg, Leipzig 1915.

es auf die Tötung des Gegners absieht, wird es keinen Generalstab auf der Welt geben, der nicht den Grundsatz anerkennte: Nächstes Kriegsziel ist die Unschädlichmachung oder Vernichtung des feindlichen Heeres. Und je rascher dieses Unternehmen gelingt, desto humaner wird der Krieg, da seine Schrecken und Greuel durch dieses Mittel beendigt oder abgekürzt werden. Ob die Vernichtung des feindlichen Heeres durch Niederschießen oder durch Gefangennahme oder durch Hindenburgsche Treibjagd im Sumpfgelände herbeigeführt wird, darauf kommt es nicht an. Aus demselben Grunde wird auch kein christlicher Ethiker die Vorpostengefechte und die Aufstellung von Alpenjägern und Scharfschützen als unsittlich verpönen, weil beide Maßnahmen nur besondere Unterarten der Kriegsführung bezeichnen und als unumgängliche Mittel ebenso sittlich berechtigt sind wie der Kriegszweck, dem sie dienen.

Auf eine hohe, ideale Warte stellt sich in der ethischen Würdigung des jetzigen Weltkrieges der Berliner Theologe Ernst Tröltsch, der mit seltenem Scharfblick die nach rückwärts verlaufenden, historischen Fäden des Weltgeschehens bloßzulegen und in Gegenwartswerte auszuspinnen weiß. Wenn zwar auch er zwischen Krieg und Christentum mehr innere Gegensätze als Verbindungslinien herausfindet, so sucht er doch einen höheren, unabhängigen Standort zu gewinnen, von dem aus er sowohl den Gesetzen der Ethik als den Forderungen des Christentums gerecht zu werden hofft. Als ethisches und christliches Hauptmotiv gilt ihm der Schutz und die Erhaltung des Staates und zwar des deutschen Staates. Ihm ist der deutsche Staat „das Gefäß und die Schöpfung des gemeinsamen Ehrgefühls, der Ausdruck eines ständigen sittlichen Willens, die Voraussetzung aller wirtschaftlichen und geistigen Blüte, ... das Werk der Vorsehung, die Stiftung Gottes[1]." Wenn wir auch die eine oder andere Übertreibung in dieser Schilderung abschwächen, so können wir doch wohl ohne Anmaßung sagen: Der deutsche Staat ist ein historisch herangewachsenes, wohlgefügtes, bis ins kleinste ausgebautes Kunstwerk, an dem tausend fleißige Hände jahrhundertelang unermüdlich gearbeitet haben. Der deutsche Staat ist ein einzigartiges Gemeinwesen, dem nicht nur die wertvollsten Kulturgüter, wie Philosophie, Künste und Wissenschaften anvertraut sind, sondern das auch und vornehmlich durch seine großzügige soziale Gesetzgebung, durch sein vorbildliches Schul- und Bildungssystem, durch seinen heilsamen Schulzwang, durch seine unbestechliche Beamtenschaft, durch seine wirtschaftliche und technische Leistungsfähigkeit, durch sein gutgeschultes stehendes Heer zum Schrittmacher Europas geworden ist. So vereinigt der deutsche Staat die Vorzüge des Kultur-, Rechts- und Wohlfahrtsstaates in seltener Harmonie in sich. Und wenn er nebenbei zwar noch die Eierschalen des bureaukratischen Polizeistaates mit sich schleppt, der das erwünschte Maß persönlicher und bürgerlicher Freiheit über Gebühr einschränkt, so ist dies doch nur ein Schönheitsfehler, der sich mit der Zeit beseitigen läßt und das Wesen der Sache nicht berührt. Indes ein sehr wichtiger Punkt darf hier nicht übersehen werden: Der deutsche Staat würde im selben Maße diese seine Vorzugsstellung verlieren, in welchem es gelänge, ihn seines christlichen Charakters mehr und mehr zu entkleiden und ihn, wie den französischen und portugiesischen Staat, auf die schiefe Ebene der Religionslosigkeit zu schieben; denn die Wurzel und der Nährboden auch aller weltlichen Kultur in Europa

[1] E. Tröltsch, Deutscher Glaube und deutsche Sitte in unserem großen Kriege S. 22, Berlin 1915.

ist und bleibt nun einmal das Christentum. Wer nun für ein so unvergleichliches Staatengebilde, wie das Deutsche Reich, arbeitet und kämpft, darf sich mit Recht vorkommen wie einer, der mit sitzt am Webestuhle der Zeit und dem die im Schiffchen hin- und herfliegenden Spulen gleichsam aus Gottes Hand selbst zufliegen. Den deutschen Staat mit seinem Leibe schirmen und mit Gut und Blut verteidigen, heißt im letzten Grunde nichts Geringeres als Gott und der Menschheit dienen. Gott will es! So ist denn der blutige Dienst, den wir gezwungen treiben, schließlich nichts anderes als eine Vorschule der Weltkultur, aber auch Mitarbeit an der Erhaltung eines weltlichen Organs Gottes auf Erden. Gott will, daß das Deutsche Reich soll bleiben stehen: das ist der feste Glaube aller Deutschen. Und diesen Glauben teilt mit uns der Kaiser, wenn er in der historischen Thronrede im August 1914 feierlich verkündete: „Uns treibt nicht Eroberungslust, uns beseelt der unbeugsame Wille, den Platz zu behaupten, auf den Gott uns gestellt hat."

* * *

Bei der Untersuchung der exegetischen Frage, ob der eminente Friedenscharakter des Evangeliums das ganze Kriegswesen schlechthin verbiete, sollte vor allem kein Zweifel darüber auftauchen, daß das Evangelium die historische Tatsächlichkeit des Krieges im zukünftigen Weltlauf unbefangen in seine Rechnung einstellt[1]. Unter Tränen weissagt Jesus der halsstarrigen Stadt Jerusalem, daß ein göttliches Strafgericht sie ereilen und durch ein feindliches Belagerungsheer dem selbstverschuldeten Untergang weihen werde. Als Vorspiele zum Weltgericht spielen bei Jesus gewaltige Kriege eine Rolle, die er sogar als historische Notwendigkeit in sichere Aussicht stellt. Wer denkt nicht unwillkürlich an den gegenwärtigen Weltkrieg, wenn er im Evangelium liest: „Wenn ihr aber von Kriegen und Kriegsgerüchten höret, so erschrecket nicht; denn das muß geschehen, aber es ist das Ende noch nicht; denn es wird Volk wider Volk und Reich wider Reich sich erheben" (Mk. 13, 7 f.). Auch die prophetische Schauung der zukünftigen Schicksale der Kirche in der Apokalypse des Evangelisten Johannes ist voll von blutigen Kriegsbildern. Der schöne Traum eines ewigen Weltfriedens findet also im Evangelium keine Stütze.

Aber auch den Rechtscharakter des gerechten Krieges stellt das Evangelium nicht in Frage. Der Kriegerstand, welcher mit dem Kriegshandwerk so unlöslich verknüpft ist wie der Kaufmannsberuf mit dem sittlichen Charakter von Handel und Gewerbe, genießt im Neuen Testament nicht nur Nachsicht und Duldung, sondern auch Billigung und Segen. Als der Täufer Johannes am Jordan seines Amtes waltete, erschienen unter anderen auch Kriegsleute und fragten: „Was sollen wir denn tun?" Sie erhielten zur Antwort: „Tuet niemandem Gewalt noch Unbill an und seid zufrieden mit eurem Solde" (Lk. 3, 14). Schon der hl. Augustinus wies den Manichäer Faustus auf die tiefere Bedeutung hin, welche die Antwort des Täufers für die sittliche Wertschätzung des Soldatenberufes in sich schließe. Weit entfernt, den Kriegsdienst als ehrloses Handwerk zu schmähen und den Verzicht darauf zu verlangen, habe Johannes den Kriegern vielmehr zu

[1] Zum Folgenden vgl. Faulhaber, Der Krieg im Lichte des Evangeliums S. 15 ff., München [2]1915; dazu Sim. Weber, Soldat und Krieg im Neuen Testament, Freiburg 1915; O. Eißfeldt, Krieg und Bibel, Tübingen 1914.

verstehen gegeben, daß ihr Beruf sie zu Dienern des Gesetzes statt zu feilen Mördern, zu Verteidigern des öffentlichen Gemeinwohles statt zu Rächern persönlicher Beleidigungen mache[1]. Eine soldatische Gestalt von einnehmendem Wesen, ein Mann mit warmem Gemüt ist der Hauptmann von Kapharnaum, dem die schwere Krankheit seines Knechtes tief zu Herzen ging. Im Vertrauen auf die Wundermacht Jesu begehrt er nur ein Allmachtswort, um seinen Burschen gesund zu wissen. Was tat Jesus? Fuhr er etwa den römischen Militär grob und barsch an: „Erst wechsele deinen Rock, ehe ich helfend eingreife"? Ganz im Gegenteil. Er pries seinen Glauben und sprach erstaunt zu seinem Gefolge: „Wahrlich, solch großen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden[2]." Wenn ferner Christus in dem bekannten Befehl: „Gebet Gott, was Gottes ist" jedenfalls mehr als die bloße Tempelsteuerpflicht, nämlich den ganzen Pflichtenkreis gegenüber Gott, hat einschärfen wollen, so konnte er im Parallelsatz: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", nicht etwa bloß die Staatssteuerpflicht im Auge haben, sondern er faßte darin den ganzen Inbegriff der staatsbürgerlichen Pflichten gegen den römischen Kaiser zusammen, worin auch der Kriegsdienst einbezogen war.

Es ist eine auffallende Erscheinung, daß die Sprache des Evangeliums auch da, wo nicht direkt vom Kriege die Rede ist, sich mit Vorliebe in ein kriegerisches Gewand hüllt. Hatte doch schon der fromme Dulder Job den sittlichen Lebenskampf, den ein jeder zur Erreichung seines Endzieles führen muß, im Spiegelbilde des Krieges geschaut, wo er sagt: „Ein Kriegsdienst ist das Leben des Menschen auf Erden" (Job 7, 1). Der Christenstand vollends kennt nicht bloß die mehr weiblichen oder passiven Tugenden im Lebenskampf, wie Ergebung in Gottes Willen, Geduld im Leiden, Demut und Gehorsam, sondern er ist noch vielmehr gekennzeichnet durch die männlichen oder aktiven Tugenden, wie Starkmut bis zum Martyrium, Heroismus bis zum Berge versetzenden Glauben, Heldenkampf wider die Mächte des Bösen, Spann- und Tatkraft der werktätigen Liebe[3]. Diesem Bilde entspricht die biblische Charakteristik des Messias. Er tritt auf nicht bloß als der „Friedensfürst", der Pardel und Böcklein, Kuh und Löwin zusammen weidet, sondern auch als der „starke Held", der in schimmernder Wehr sich von den besiegten Königin huldigen läßt (Ps. 71, 9 ff.). Er erscheint nicht nur als frommes „Lamm Gottes", das die Sünden der Welt wegnimmt, sondern auch als der starke „Löwe aus Judas Stamme", das Sinnbild der Kraft und Herrschaft. Er tritt vor uns hin nicht nur als „guter Hirt", der das verlorene Schäflein heimträgt auf seinen Schultern, sondern auch als der „Keltertreter", der die feindlichen Völker wie Trauben zerstampft in der Kufe (vgl. Is. 63, 1 ff.). Und während der sanfte Jesus auf der einen Seite zum hitzig gewordenen Petrus mißbilligend spricht: „Stecke dein Schwert in die Scheide", versichert uns der kampffrohe Jesus auf der anderen Seite: „Ich bin ge-

[1] Augustin., C. Faust. Manich. l. 22 c. 74 (bei Migne, Patr. lat. 42, 447): Alioquin Ioannes, cum ad eum baptizandi milites venirent dicentes: Et nos quid faciemus? responderet eis: Arma abiicite, militiam istam deserite, neminem percutite, vulnerate, prosternite. Sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores iniuriarum suarum, sed salutis publicae defensores, respondit eis: Neminem concutiatis etc.

[2] Vgl. Mt. 8, 5–13; Lk. 7, 1–10.

[3] Vgl. Mausbach, Kampf und Friede im äußeren und inneren Leben S. 74 bis 106, Kempten 1915.

kommen, nicht um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" – freilich jenes geistige Schwert, das selbst Familienbande durchschneidet, wenn es das Himmelreich gilt, das nur diejenigen an sich reißen, welche Gewalt brauchen.

Noch besser lernen wir die Anschauungen des göttlichen Stifters des Christentums über das Recht des Krieges kennen, wenn wir seine Gleichnisreden einer näheren Prüfung unterziehen. In den Parabeln kommt der Heiland wiederholt auf Kriegszüge zu sprechen. In einer ersten Parabel schärft er uns die Wahrheit ein, der verantwortungsvolle Gang ins Reich Gottes müsse planvoll ohne überstürzte Hast vor sich gehen. Im Bilde wird uns ein König vorgeführt, der seinen Feind mit Krieg überziehen will; ohne strategische Vorbereitung und kalte Überlegung wird er das Spiel nicht wagen. „Welcher König wird gegen einen anderen zu Felde ziehen, ohne sich zuerst hinzusetzen und zu überlegen, ob er mit zehntausend Mann dem entgegenrücken kann, der mit zwanzigtausend ihm entgegenkommt" (Lk. 14, 31 f.). Eine zweite Parabel vergleicht den himmlischen Vater mit einem König, der überallhin seine Boten aussendet, um zum Hochzeitsmahl seines Sohnes einzuladen. Während eine Reihe von Geladenen mit allerhand faulen Entschuldigungen ablehnt, vergessen sich andere so weit, daß sie die Königsboten vergewaltigen und ermorden. „Als dies der König hörte, ward er zornig, sandte seine Kriegsvölker aus, ließ jene Mörder umbringen und ihre Stadt in Brand stecken" (Mt. 22, 7). Obschon bei der Übertragung des parabolischen Sinnes in die Wirklichkeit das tertium comparationis, d. i. das Strafgericht über die Mörder, die geistige Bedeutung eines Gottesgerichtes gegen die Frevler am Reiche Gottes gewinnt, so zeigt doch die ganze Linienführung, daß das sittliche Recht der blutigen Vergeltung eines ungesühnten Verbrechens, wie Fürstenmord und Freischärlertum, auf keinen göttlichen Tadel stößt. In einer dritten Parabel, die allerdings nicht nach allen Seiten durchgeführt wird, wirft sich Christus selbst in die Wehrrüstung eines siegreichen Feldherrn, um als der unendlich stärkere Held den Fürsten dieser Welt, d. i. den Satan, zu überwältigen. Den Teufel „den Starken", sich selbst „den Stärkeren" nennend, sagt er: „Wenn der Starke seinen Hof bewacht, so ist alles sicher, was er hat; wenn aber ein Stärkerer als er über ihn kommt und ihn überwindet, so nimmt er ihm seine ganze Waffenrüstung, auf welche er sich verließ, und verteilt seine Beute" (Lk. 11, 21 f.). Wenn aber der Beruf eines Heerführers den Beigeschmack des Unrühmlichen, Unehrenhaften, Unchristlichen mit sich führte, so müßte man erwarten, daß der Gottessohn die schimpfliche Rolle eines Kriegsherrn, wenn auch nur im Bilde und Gleichnis, entschieden von sich weisen würde. Überall sind dem himmlischen Vater und seinem Sohne in den Parabeln vielmehr durchaus ehrenhafte Rollen zugedacht, und wir können es uns gar nicht denken, daß beide etwa in der Rolle des verlorenen Sohnes oder des ungerechten Verwalters auftreten könnten.

Nach dem Gesagten kann die Bergpredigt, dieser Stein des Anstoßes für alle unbedingten Kriegsgegner, nicht mehr als entscheidendes Gewicht wider den Krieg in die Wagschale fallen. Die klassische Hauptstelle lautet: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Aug' um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen, sondern wenn dich jemand auf deine rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die linke dar. Und will jemand mit dir vor Gericht streiten und dir deinen Rock nehmen, so laß ihm auch den Mantel" (Mt. 5, 38 ff.). Wer freilich auf den Buchstaben

der Bibel schwört, der käme aus den wunderlichsten Situationen nicht mehr heraus. Zunächst ist zuzugeben, daß die alte Rechtsformel: „Aug um Auge, Zahn um Zahn", in der auch das Recht der Blutrache beschlossen war, durch die Bergpredigt außer Kraft gesetzt worden ist. Auch ein Zweites ergibt sich, daß die Christen aufgefordert werden, in ihren privaten Händeln um des lieben Friedens willen das weiteste Entgegenkommen zu bezeigen. Es kann der Einzelmensch aus höherem Motiv sich lieber persönliches Unrecht gefallen lassen, als um eine Bagatelle vor Gericht zu streiten und Rechtshändel zu suchen. Allein es handelt sich hier nur um persönliche Beziehungen von Mensch zu Mensch, nicht um sozialrechtliche und politische Grundsätze, welche die Allgemeinheit der menschlichen Gesellschaft regieren. Wo hingegen fremde Rechte auf dem Spiele stehen, da wäre Verzicht und Preisgabe nicht mehr christliche Vollkommenheit, sondern Feigheit und Verrat. Mag immerhin der hl. Martinus von Tours aus höherer Vollkommenheit seinen Mantel verschenken und der hl. Crispinus aus seinem eigenen Leder den Armen Schuhe machen[1]: beides preisen wir als ein gutes Werk. Aber mit fremden Mänteln Handel treiben und mit gestohlenem Leder der Armut zu Hilfe kommen, das wäre gemeiner Diebstahl. Im übrigen ist das persönliche Verhalten Jesu selbst die beste Auslegung der Bergpredigt. Als der Hausknecht ihm vor dem Hohen Rate einen Faustschlag ins Antlitz versetzte, da reichte er dem Rohling nicht auch die Wange zum Schlage hin, sondern stellte ihn ernst und hoheitsvoll zur Rede (Joh. 18, 22 ff.). Trotz seiner Mahnung: „Ihr sollt gar nicht schwören" (Mt. 5, 34) leistete er vor der rechtmäßigen Obrigkeit ungescheut den geforderten Eid, daß er sei Christus, der Sohn Gottes. Er, der von sich sagen konnte: „Ich bin demütig und sanftmütig von Herzen," konnte in heiligem Zorn die Geißel ergreifen, um die Tempelschänder hinauszutreiben. Wo es sich vollends um öffentliche Rechtsstreitigkeiten in den Beziehungen der Staaten untereinander handelt, da kann der in der Bergpredigt wehende Geist das letzte Rechtsmittel des Krieges zwar verhindern oder hinausschieben. Aber wenn es dem bösen Nachbar gefällt, den Krieg vom Zaune zu brechen, was anderes bleibt dem angegriffenen Staate übrig, als ebenfalls das Schwert aus der Scheide zu ziehen und mit Waffengewalt den frevlen Überfall abzuwehren? Was endlich das Gebot der Feindesliebe betrifft, die in der Bergpredigt ebenfalls eine hervorragende Rolle spielt, so lautet es nicht: „Liebet eure Feinde mehr als euch selbst," ja nicht einmal: „Liebet eure Feinde mehr als eure Freunde." Denn die Bergpredigt hat keineswegs die Stufenordnung der Liebe außer Kurs gesetzt, welche verlangt, daß die geordnete Selbstliebe Maß und Richtschnur für die Nächstenliebe bleibt gemäß dem göttlichen Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Hiernach muß die Freundesliebe das Vorrecht vor der Feindesliebe beanspruchen, muß die Liebe zur Heimat und zum Vaterlande der Liebe zur Fremde und zum Auslande vorausgehen. Würde das beiderseitige Verhältnis in die umgekehrte Reihenfolge verwandelt, so wäre die rechte Ordnung der Liebe gestört und auf den Kopf gestellt. Im übrigen ist das Gebot der Feindesliebe auch im Kriege nicht aufgehoben. Schon in der Front und noch mehr hinter der Front tritt sie ihre Herrschaft an gegen die Verwundeten, die Gefangenen und die friedliche Zivilbevölkerung. Auch der gefallene Feind wird mit allen militärischen

[1] Der Spruch: „Crispinus macht' den Armen Schuh und stahl das Leder auch dazu" beruht auf falscher Übersetzung von stalt = stellte.

Ehren als Held bestattet; vor seinem Grabe nimmt der deutsche Soldat den Helm ab und betet ein Vaterunser. Der Landwehrmann, der morgens mit Bajonett und Flinte vielleicht ein Dutzend Feinde niedergemacht hat, kann man des Abends mit den Kindern des feindlichen Dorfes sein Brot teilen sehen. Eine Verkörperung dieser christlichen Liebe ist das Rote Kreuz, wie das Eiserne Kreuz das Ruhmeszeichen persönlichen Heldentumes: beide weisen symbolisch hin auf die weltüberwindende Kraft jenes Kreuzes, das auf der Schädelstätte bei Jerusalem errichtet war.

Es wäre verführerisch, nach den Worten des Meisters ebenso ausführlich die Kriegsanschauungen seines größten Schülers durchzugehen, des Völkerapostels Paulus. Jedoch muß ich mich auf einige Andeutungen beschränken. Schon daß er gegen Willkür und Unverstand sein Recht als römischer Bürger geltend machte und das von patriotischem Stolz getragene Wort sprach: Civis romanus sum, beweist, daß wir es mit einer kraftvollen Persönlichkeit zu tun haben, die nicht gewillt war, nach den Ratschlägen der Bergpredigt immer und unter allen Umständen nur Unrecht zu leiden. Das Schwert in der Hand der Staatsgewalt erkennt er an als ein Werkzeug göttlicher Rache wider das Böse, gegen die Feinde der innerstaatlichen Ordnung, aber auch gegen die Widersacher des äußeren Gefüges des römischen Weltreiches (vgl. Röm. 13, 1 ff.). Er preist Gedeon, Barak, Samson, Jephte, David, Samuel und die Propheten, welche „durch den Glauben Königreiche bezwangen, Gerechtigkeit erwirkten, Verheißungen erlangten, des Feuers Kraft auslöschten, der Schärfe des Schwertes entrannen, im Kriege Tapferkeit erlangten und Heerlager der Fremden in die Flucht trieben" (Hebr. 11, 32 ff.). Auch seine Bildersprache ist gespickt mit Ausdrücken, die dem Athletentum und der Kriegsrüstung entnommen sind. Er spricht von der Rüstung Gottes, dem Lendengurt der Wahrheit, dem Panzer der Gerechtigkeit, dem Schild des Glaubens, dem Helm des Heiles und dem Schwert des Geistes (vgl. Eph. 6, 13 ff.). Seinen Schüler Timotheus ermahnt er, ein „guter Soldat Christi" zu sein (2. Tim. 2, 3), ein Ehrenname, den bald darauf die Märtyrer, Bekenner und eifrige Christen tragen. Rechtmäßige Kriege haben, wie wir aus anderwärtigen Nachrichten wissen, auch die ersten Christen als sittlich berechtigt anerkannt. In den römischen Legionen fochten berühmte Märtyrer, wie St. Sebastian, St. Moritz, St. Gereon. Welch geringen Einfluß die einseitige Ausschlachtung der Bergpredigt auf die Kriegsstimmung der späteren Zeit ausübte, beweist die erste Verdeutschung des Evangeliums im „Heliand" aus dem 9. Jahrhundert. Das mit soldatischem Geist erfüllte Volksepos, in dem Christus als germanischer Volkskönig und seine Jünger als adelige Vasallen auftreten, setzt einen kriegerisch gesinnten Leserkreis voraus. Nur aus dieser geistigen Atmosphäre heraus gewinnen wir ein tieferes Verständnis für das allmähliche Aufblühen des mittelalterlichen Rittertums, welches seine feinste und edelste Blüte in den geistlichen Ritterorden erlebte. In den Ritterorden erblicken wir die Vermählung von kriegerischer Tapferkeit mit ungeheuchelter Frömmigkeit, von physischer Kraft mit christlicher Demut, von Schwert und Panzerhemd mit dem blinkenden Ordenskreuz, von klirrender Waffenrüstung mit werktätiger Liebe. Kurz, in den geistlichen Ritterorden haben Krieg und Christentum, wie in einem lebendigen Paradigma, sich versöhnend die Hände gereicht und einen unzertrennlichen Bund geschlossen.

* * *

Für die Blütezeit der Patristik und der Scholastik waren nicht die spärlich gesäten absoluten Kriegsgegner, sondern die zwei strahlenden Leuchten Augustinus und Thomas von Aquin die maßgebenden Autoritäten. Sie sind die eigentlichen Kriegsethiker aller Zeiten geblieben. Wie in Augustinus die patristische Weisheit sich zur vollsten Blüte entfaltete, so wurde die theologische Summe des Aquinaten zum Summenzieher des mittelalterlichen Denkens.

Vor allem übte der hl. Augustinus, welcher die Kriege der Völkerwanderung aus nächster Nähe miterlebte, auf die Folgezeit den greifbarsten und nachhaltigsten Einfluß aus. Er ist nicht nur der größte Kriegsethiker, sondern auch der bedeutendste Pragmatiker und Geschichtsphilosoph, der die Zusammenhänge des Weltgeschehens mit den Plänen der göttlichen Vorsehung am tiefsten erfaßte und in seinem unsterblichen Werke vom „Staate Gottes" zur klassischen Darstellung brachte. Er betont die Ehrlichkeit und Gottgefälligkeit auch des Kriegerstandes, indem er sagt: „Glaube nicht, niemand könne Gott gefallen, der mit Kriegswaffen Militärdienst leistet. Denn in solcher Waffenrüstung stak auch David, dem der Herr ein so ehrenvolles Zeugnis ausstellte, und in solcher Rüstung befanden sich auch sehr viele andere Gerechte jenes Zeitalters . . . Und gewiß hat der Täufer Johannes den Soldaten nicht verboten, unter den Waffen zu dienen, sondern ihnen nur anbefohlen, zufrieden zu sein mit ihrem Solde"[1]. Als Schulbeispiel für einen gerechten Krieg führt er an, wenn ein Staat die Sühnung einer Missetat abschlägt — wer denkt hier nicht an den Fürstenmord von Serajewo? — oder die Rückgabe geraubten Gebietes verweigert. „Als gerechte Kriege", bemerkt er, „pflegt man solche zu bezeichnen, welche Unbilden rächen, wenn nämlich ein Volk oder Staatswesen gezüchtigt werden muß, welches entweder ein von seinen Angehörigen begangenes Verbrechen zu sühnen unterläßt oder einen widerrechtlichen Raub zurückzuerstatten sich weigert[2]." Was Schiller in dem Verse aussprach: „Es ist der Krieg ein roh gewaltsam Handwerk," das räumte auch Augustinus willig ein, indem er dem Krieg eine gewisse, in seinem Wesen begründete Rauheit, Schroffheit und Härte zuschrieb. „Vieles muß", sagt er, „an Widerstrebenden durch eine rauhe und doch gütige Strafe durchgesetzt werden, zu ihrem Nutzen, nicht nach ihrer Neigung . . . Daher führt ein Staat, der die Gebote des Christentums befolgt, auch seine Kriege nicht ohne diesen guten Willen, nicht ohne den Willen, die besiegten Gegner um so wirksamer in die friedliche Gemeinschaft der Gottesfurcht und Gerechtigkeit einzureihen. Denn wem die Willkür ungerechten Tuns entrissen wird, der wird besiegt zu seinem Heile; denn nichts Unseligeres gibt es als das Glück der Frevler, ein Glück, das ihre sträfliche Straflosigkeit und ihren bösen Willen, diesen schlimmen Feind im Inneren, bestärkt[3]." Jedoch verlangt der

[1] S. Augustin., Ep. 189 n. 4 (bei Migne, Patr. lat. 33, 855): Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis bellicis militat. In his erat sanctus David, cui Dominus tam magnum perhibuit testimonium; in his etiam plurimi illius temporis iusti . . . Non eos (milites) utique (Ioannes) sub armis militare prohibuit, quibus suum stipendium sufficere debere praecepit.

[2] S. Augustin., Lib. quaest. super libr. Iosue qu. 16: Iusta bella solent definiri, quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est vel reddere, quod per iniuriam ablatum est.

[3] S. Augustin., Ep. 138 ad Marcellin. n. 14: Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis . . . Nam cui licentia iniquitatis eri-

große Kirchenlehrer, daß die Art der Kriegführung trotz der unvermeidlichen Härten human und von edlen Motiven getragen sein soll. „Was wird", so fragt er, „im Kriege als Schuld angerechnet? Vielleicht weil viele fallen, die ohnehin einmal sterben werden, damit sie siegreich im Frieden gezähmt werden? Solches zu tadeln, ist Sitte der Feiglinge, nicht der Gottesfürchtigen. Die Manie zu schaden, die Grausamkeit der Rache, die unfriedliche und unversöhnliche Gesinnung, die Wildheit der Kriegserneuerung, die ungezügelte Herrschsucht und Ähnliches: das sind die Fehler, die an den Kriegen mit Recht gerügt werden[1]." Gleichwohl ist der Krieg nicht der Idealzustand der Völker, das höchste Gut des Staates ist der ehrenvolle Friede. Daher kann das Ziel des Krieges nur der Friede sein. Niemals darf der Krieg Selbstzweck sein, so daß er aus reiner Rauflust statt als bloßes Mittel zum Zweck geführt wird. An den Feldherrn Bonifatius richtet Augustinus die schönen Worte: „Der Wille muß den Frieden im Auge behalten, den Krieg die Not, auf daß Gott uns befreie von der Not und uns erhalte im Frieden. Denn nicht sucht man den Frieden, um zum Krieg zu rüsten, sondern man führt Krieg, um den Frieden zu erlangen. So sei denn im Kriegführen ein Friedensstifter, damit du diejenigen, welche du bekriegst, durch den Sieg zur Wohltat des Friedens hinführst[2]." Auch für den Kirchenvater von Hippo ist und bleibt der Krieg eine Geißel; denn „nur den Bösen erscheint der Krieg als ein Glück, den Guten ist er eine Sache der Not"[3]. Von der Wahrheit der Schillerschen Verse: „Schön ist der Friede, ein lieblicher Knabe ist er gelagert am ruhigen Bach" war kein Kirchenvater so tief durchdrungen als Augustinus. Unendliche Verdienste würde der sich erwerben, welcher den Krieg aus der Welt schaffen könnte. Wenn zwar der Ruhm groß ist, den die tapferen Soldaten sich bei der Verteidigung des Vaterlandes erwerben, so würde doch derjenige einen viel größeren Ruhm heimtragen, dem es gelänge, durch die Kunst der Überredung die Kriege unmöglich zu machen. Doch hören wir den Meister selbst: „Groß und ruhmreich sind zwar nicht nur die tapfersten, sondern auch — was höheres Lob einträgt — die treuesten Krieger, durch deren Mühsale und Fährnisse der unbezähmte Feind mit der schirmenden Hilfe Gottes besiegt und dem Staat und den beunruhigten Provinzen der Friede wieder geschenkt wird. Indes noch viel ruhmreicher würde es sein, die Kriege selbst durch Überredung zu töten, statt die Menschen durch das Schwert, und den Frieden durch Frieden zu erlangen oder zu erhalten, nicht durch Krieg. Denn auch diejenigen, welche Krieg führen, wofern sie gut

---

pitur, utiliter vincitur; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.

[1] S. Augustin.. C. Faust. l. 22 c. 74 (bei Migne, Patr. lat. 42, 447): Quid culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut dementur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia: haec sunt, quae in bellis iure culpantur.

[2] S. Augustin., Ep. 189 ad Bonifat n. 6 (bei Migne, Patr. lat. 33, 856): Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace. Non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo in bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.

[3] S. Augustin., De Civ. Dei l. 4 c. 5: Belligerare . . . malis videtur felicitas, bonis necessitas.

sind, suchen zweifelsohne den Frieden, wenn auch auf dem Wege der Blutvergießung[1]."

Ganz auf den Schultern des hl. Augustinus steht in seiner Kriegsethik der hl. Thomas von Aquin, der Fürst der Scholastik, nur daß er die bei jenem zerstreut liegenden Gedankenblöcke im Schmelzfeuer der Dialektik erst zusammenschmolz, in schulgerechte Formen goß und in geordneten, fein ziselierten Barren dem denkenden Geiste vor Augen legte. In sein Moralsystem gliedert er den Krieg ein als Gegensatz zum Frieden, der eine innere Wirkung der Liebe sei. In kasuistischen Einzelheiten über Augustinus hinausgehend, untersucht er in seiner theologischen Summe vier Fragen, die sich auf die sittliche Erlaubtheit des Krieges überhaupt sowie gewisse Nebenumstände beziehen. Die abgehandelten Fragen lauten: 1. ob das Kriegführen immer eine Sünde sei; 2. ob es Klerikern und Bischöfen erlaubt sei, mit den Waffen zu kämpfen; 3. ob Kriegslisten sittlich gestattet seien; 4. ob man auch an Sonn- und Feiertagen kämpfen dürfe[2]. Die deutsche Heeresleitung darf den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, allen sittlichen und rechtlichen Bedingungen gerecht geworden zu sein, welche der „Engel der Schule" als Richtschnur für eine gerechte und humane Kriegsführung aufgestellt hat, wobei allerdings im Auge zu behalten ist, daß gewisse harte Vergeltungsmaßnahmen des Weltkrieges erst aus dem Begriffe der gerechten Notwehr im Kampfe um die staatliche und völkische Existenz ihre sittliche Berechtigung beziehen.

Das Hauptthema dreht sich natürlich um die sittliche Erlaubtheit des Krieges überhaupt, die in der ersten Frage zur Erörterung kommt. Zu einem gerechten Kriege, lehrt Thomas, gehören drei Erfordernisse: die Autorität des Fürsten (auctoritas principis), eine gerechte Ursache (causa iusta) und die rechte Absicht (intentio recta). Für das erste Erfordernis, wonach nur auf Geheiß des rechtmäßigen Fürsten bzw. der obersten Staatsleitung ein Krieg erklärt werden kann, spricht von vornherein der Umstand, daß keine Privatperson entweder zur Rächung eines erlittenen Unrechtes, das im ordentlichen Gerichtsverfahren seine Sühne zu finden hat, noch zur Aufbietung eines Massenheeres befugt oder befähigt ist. Nur wem die Sorge und Verantwortung für die Allgemeinheit anvertraut ist, dem stehe das Recht zu, das Gemeinwesen des Staates oder des Reiches oder einer dazu gehörenden Provinz militärisch zu schützen. „Wie aber die Fürsten auch mit dem materiellen Schwert den Staat erlaubterweise gegen innere Aufstände durch Züchtigung der Übeltäter schirmen . . ., so steht es auch nur ihnen zu, mit dem Kriegsschwert den Staat gegen äußere Feinde zu verteidigen[3]." Die gerechte Kriegsursache, die zweite Bedingung, ist im allgemeinen in einer schuldbaren

[1] S. Augustin., Ep. 229 n. 2 (bei Migne, Patr. lat. 33, 1020): Magni quidem sunt et habent gloriam suam non solum fortissimi, sed etiam (quod verioris est genus laudis) fidelissimi bellatores, quorum laboribus et periculis Dei protegentis atque opitulantis auxilio hostis indomitus vincitur et quies reipublicae pacatisque provinciis comparatur. Sed maioris est gloriae, ipsa bella verbo occidere quam homines ferro et acquirere vel obtinere pacem pace, non bello. Nam et hi qui pugnant, si boni sunt, procul dubio pacem, sed tamen per sanguinem quaerunt.

[2] S. Thom., S. th. 2–2 p. qu. 40. art. 1–4.

[3] S. theol. l. c. art. 1 corp.: Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt . . ., ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus.

Gewalttat oder Rechtsverletzung des Feindes zu suchen. Wenn aber auch die rechtmäßige Autorität des Kriegserklärers und die gerechte Ursache des Krieges über jeden Zweifel feststänben, so könnte ein Krieg immer noch unsittlich werden wegen unlauterer Motive, wie martialische Zerstörungslust, unversöhnliche Gesinnung, Freude an Grausamkeiten, Herrschaftsgelüste. Deshalb erheischt der gerechte Krieg als dritte Bedingung noch die rechte Absicht, entweder ein Gut zu fördern oder ein Übel zu vermeiden. Unter den Einwürfen gegen seine These berücksichtigt Thomas im besonderen die in seinem Zeitalter üblichen Turniere und Ritterspiele, welche durch Sturz oder Hieb viele Todesfälle im Geleite hatten und deswegen von der Kirche verboten waren unter Strafe der Entziehung des kirchlichen Begräbnisses für die gefallenen Opfer. Er findet sich mit dieser Schwierigkeit ab durch die Erklärung, daß nicht alle kriegerischen Übungen und Spiele verboten seien, sondern nur solche, welche einen unordentlichen und gefährlichen Charakter haben, wenn sie beispielsweise zu Plünderungen Anlaß gäben. Bei den Altvorderen dagegen hätten solche Einexerzierungen auf den Krieg ein solch harmloses Gepräge getragen, daß man sie mit dem Namen „Waffenbetrachtungen oder unblutige Kriege" (meditationes armorum vel bella sine sanguine) belegt habe.

Die zweite Frage, ob Klerikern und Bischöfen der Kampf mit der Waffe erlaubt sei, hat heutzutage in Frankreich aktuelle Bedeutung gewonnen, wo 25000 Priestersoldaten, darunter mehrere Bischöfe, unter den Waffen stehen und im Schützengraben, wie gewöhnliche Soldaten, auch von der Schießwaffe Gebrauch machen müssen. Während nach geltendem Recht in Deutschland nur die höheren Weihen vom Subdiakonat an vom Dienst mit der Waffe, wenn auch nicht vom Sanitätsdienst und von der Feldseelsorge befreien, war hingegen im Mittelalter allen Klerikern, auch den bepfründeten niederen Weihestufen, der Kriegsdienst untersagt. Zur Rechtfertigung des Verbotes zieht der hl. Thomas zunächst als allgemeinen Grund die Ruhelosigkeit und die Aufregungen des Kriegslebens herbei, welches noch mehr als die Betreibung von Geschäft und Handel den Geist der Kleriker von der berufsmäßigen Beschäftigung mit göttlichen Dingen abziehe. Einen ebenso tiefen wie schönen besonderen Grund aber entdeckt er in der Unangemessenheit, die darin liegt, daß die dem Altardienst geweihten Diener, welche das heilige Meßopfer als unblutiges Gedächtnis der blutigen Passion Christi zu feiern oder dabei mitzuwirken berufen sind, mit eigener Hand menschliches Blut vergießen. Eine solche Tat, welche schon die Irregularität nach sich zieht, auch wenn sie ohne Verschuldung sich abspielt, widerspricht dem Geheimnis des Altares so schroff, daß die Kleriker sich vielmehr bereithalten sollten, ihr eigenes Blut für Christus zu vergießen, um im Werke nachzuahmen, was sie in ihrem Amte treiben[1]. Dagegen steht kein Verbot im Wege, daß Bischöfe, Prälaten und eigens hierzu bevollmächtigte Kleriker am Kriege selbst teilnehmen, nicht zwar um mit eigener Faust die Waffen zu schwingen, sondern um den kämpfenden Soldaten durch geistlichen Zuspruch, Absolution, Gebet und ähnliche geistliche Handreichungen zur Seite zu stehen. Daß Prälaten in Waffenrüstung persönlich

[1] S. theol. l. c. art. 2 corp.: Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio.

in den Kampf eingreifen, was im Mittelalter nicht ſelten geſchah, erklärt Thomas ſtracks für einen gröblichen Unfug[1].

Während der Aquinate bei der Behandlung der vierten Frage die Sonn- und Feiertage für den Fall der Notwendigkeit zum Kriegführen freigibt, macht er bezüglich der ſittlichen Erlaubtheit von Kriegsliſten den Vorbehalt, daß man auch gegenüber dem Feinde die gegebenen Zuſagen und Verſprechungen redlich zu halten verpflichtet ſei; denn ſchon Ambroſius ſage (De offic. l. 1 c. 29): Sunt quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda. Dagegen dürfe der Feind durch ein Wort oder eine Tat, die von uns ausgehen, in Irrtum geführt werden, indem wir ihm unſere wahre Geſinnung oder unſer wahres Vorhaben verheimlichen. Denn wenn ſchon die heilige Wiſſenſchaft oder Theologie nicht allen Leuten ohne Unterſchied, insbeſondere den Ungläubigen, ſolche Dinge enthüllen und verraten dürfe, deren Kenntnis ſie zu Spott und Hohn herausfordern würde, um wieviel mehr müſſe man vor dem Feinde verborgen halten, was zu ſeiner Bekämpfung gerüſtet wird. Für die Notwendigkeit der Geheimhaltung des Kriegsplanes beruft ſich Thomas auf den römiſchen Feldherrn Sextus Julius Frontinus, der mehrere Bücher über Strategemata Francorum verfaßt habe[2]. Die Anwendung von Kriegsliſten könne man nicht als Betrug verpönen, weil ſie weder die Gerechtigkeit noch den geordneten Willen verletzen. Im Gegenteil würde es das Zeichen eines ungeordneten Willens ſein, wollte man die Forderung ſtellen, daß der Nebenmenſch kein Geheimnis vor uns habe[3].

Nachdem die chriſtliche Apologie des gerechten Krieges auf Grund der Beweisführung aus Bibel und Überlieferung zu Ende geführt iſt, würde es den Forderungen der ſcholaſtiſchen Methode entſprechen, zum Schluſſe auch noch die aus Vernunft und Erfahrung geſchöpften ſog. Kongruenzbeweiſe vorzuführen. Fürwahr, ein ſchlüpfriger, dornenvoller Boden! Iſt doch jeder Krieg, wann und wo immer er geführt wird, ein ſo ſchreckliches Unglück, daß wir ihn mit Peſt und Hunger zuſammen nennen und den Himmel inſtändig um gnädige Abwendung dieſer dreifachen Geißel anflehen. Namentlich der lang dauernde, bis zur völligen Erſchöpfung der Völker treibende und dem ſchließlichen Ruin von ganz Europa zuſteuernde Krieg wird eher als Fluch denn als Segen im Gedächtnis der Menſchheit fortleben. Und dennoch darf man den Weltkrieg nicht als ſchlechthiniges Übel brandmarken, man muß ihn auch als relatives Gut, in mancher Beziehung ſogar als Segen bewerten. Von ſeiner Funktion als göttliches Strafgericht und Beſſerungsmittel will ich hier nicht weiter ſprechen. Allein es läßt ſich doch nicht gut

[1] l. c ad 2: Quod autem aliqui praelati propria manu pugnant, abusionis est.

[2] Dieſer Frontinus lebte in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts, war Prätor, Konſul und Feldherr in Britannien. Als Aufſeher über die römiſchen Waſſerleitungen unter dem Kaiſer Nerva (ſeit 97) ſchrieb er De aquis urbis Romae. Wichtiger iſt ſein Werk Strategematicon über die Kriegsliſten (kritiſche Ausgabe von Gundermann, Leipzig 1888) in vier Büchern, deſſen drei erſte durch ſpätere Eintragungen ſtark entſtellt ſind, während das vierte erſt im 4. oder 5. Jahrhundert hinzugefügt wurde. Mit den Kriegen und Kriegsliſten der Franken hatte das Werk nichts zu tun. Frontinus ſtarb 106 n. Chr.

[3] S. theol. l. c. art. 3 corp.: Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes nec iustitiae repugnant nec ordinatae voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

leugnen, daß die Menschheit dem Kriege die Entfaltung und Steigerung mancher, in Friedenszeiten ungewohnter Tugenden verdankt. Gewiß braucht man nicht jedes Wort zu unterschreiben, das unser große Stratege Moltke in einem Briefe 1881 an Prof. Bluntschli in Heidelberg richtete. „Der ewige Friede", so schrieb er, „ist ein Traum und nicht einmal ein schöner Traum. Der Krieg ist ein Element der von Gott eingesetzten Weltordnung. Die edelsten Tugenden des Menschen entwickeln sich darin: Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit. Der Soldat gibt sein Leben. Ohne den Krieg würde die Welt versumpfen und sich in Materialismus verlieren." Auch nach Abzug der etwas martialisch klingenden Übertreibungen bleibt doch an dem Ausspruch so viel wahr, daß Mut und Tapferkeit, Entbehrungswille und Opfersinn, entschlossene Hingabe und treue Pflichterfüllung, sittliche und religiöse Lebenserneuerung, Glaubenstreue und Gottvertrauen, aufflammende Vaterlandsliebe und Gemeinschaftssinn, demütige Ergebung und Bußgesinnung im Kriege größere Triumphe feiern können als im Frieden. Wir haben es ja am Anfang des Weltkrieges selbst erlebt und gesehen, welch starken, ja überwältigenden Eindruck er auf alle Schichten unseres Volkes in religiös-sittlicher Beziehung gemacht hat[1]. Sind zwar die äußeren Zeichen dieser gehobenen Stimmung schon jetzt sichtlich im Abflauen begriffen, so können wir doch nicht glauben, daß die seelischen Nachwirkungen eines so unerhört starken Enthusiasmus völlig im Sande verlaufen und für die Zukunft gänzlich unfruchtbar bleiben werden. Nach einem psychologischen Gesetz kann die geistige Hochspannung eines Volkes sich niemals für lange Zeit auf der höchsten Höhe halten, sie wird vielmehr, wie der Höchststand im Barometer, allmählich sinken, um sich dem Normalstand wieder zu nähern. Schon machen sich aber leider in weiteren Kreisen auch Symptome anderer Art bemerkbar, welche warnend einen Tiefstand im sittlichen Barometer anzukündigen scheinen und die Furcht aufkommen lassen, daß der helle Feuerbrand im August 1914 am Ende doch nur ein flackerndes Strohfeuer gewesen sei, das auf die kommenden Kriegsschäden im Seelen- und Volksleben zum voraus seine bezeichnenden Lichter werfen könnte. Aber eine deutsche Tugend gibt es, die unverwüstlich zu sein scheint und um die uns das Ausland beneiden darf; ich meine unsere unbeugsame Entschlossenheit im Durchhalten, worin zugleich unser unentwegter Siegeswille sich ausspricht. Das ganze deutsche Volk, nicht bloß das Heer, offenbart eine seltene, fast militärische Schulung und zeigt sich dadurch jeder gespannten Lage seelisch gewachsen. Sind doch unsere herrlichen Truppen eben nichts anderes als das deutsche Volk selbst in Waffen. Diesen Militarismus im guten Sinne darf man nicht, wie das feindliche Ausland es zu Unrecht tut, mit verwerflichem Martialismus verwechseln. Der englische

[1] Zur umfangreichen Literatur seien notiert: O. Zimmermann, Der Gottesbeweis des Weltkrieges, Münster 1915; Fr. Triebs, Die religiösen, insbesondere die sittlichen Werte des jetzigen Weltkrieges für unser deutsches Volk, Breslau 1915; Pfeilschifter, Religion und Religionen im Weltkrieg, Freiburg 1915; Bousset, Schuster u. Dörries, Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur, Göttingen 1915; Lux, Deutschland als Welterzieher[5], Stuttgart 1915. Vgl. auch die Abwehrschrift: Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg S. 235 ff., 451 ff., Freiburg 1915. A. Meyenberg, Zeichen der Zeit (Brennende Fragen, 7. Heft) S. 52 ff., 143 ff. E. Krebs, Vom Segen des Krieges (Theologie und Glaube, 1915, S. 21 ff.). Auf negativem Standpunkt steht E. Häckel, Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre, Berlin 1915.

Dichter Bernhard Shaw, sonst ein klarer und unabhängig denkender Kopf, hat kürzlich die Bemerkung fallen lassen: „Man muß so lange auf den preußischen Schädel einhauen, bis der Militarismus ausgetrieben ist." Wir sind zu höflich, um die naheliegende Gegenfrage zu stellen, ob es nicht vielleicht eine ebenso lohnende Beschäftigung wäre, so lange auf den britischen Schädel zu hämmern, bis der viel gefährlichere Marinismus, d. i. der Anspruch auf die Alleinherrschaft zur See, herausgeklopft wäre. Inzwischen hat der Gang der Kriegsereignisse auch die Engländer belehrt, daß der beste, ja einzige Weg zum Schutze des Vaterlandes der Militarismus, d. h. die allgemeine Wehrpflicht, ist.

Und doch war trotz seines sog. Militarismus das deutsche Volk in den letzten vier Jahrzehnten ein Friedensvolk, sein Kaiser ein Friedenskaiser, oft bis zur äußersten Grenze der Nachgiebigkeit. Und unsere jetzigen Feinde? Gerade sie ließen ihrer Ländergier und Eroberungslust ungehemmt die Zügel schießen. England bemächtigte sich Ägyptens und der südafrikanischen Burenrepublik, Rußland führte mit Japan um Port Arthur Krieg, Frankreich ließ sich in Marocco häuslich nieder, Italien warf sich gierig auf Tripolis. Ein Kaiser, der bei seinem fünfundzwanzigjährigen Regierungsjubiläum in der ganzen Welt als „Friedenskaiser" gefeiert wurde, kann unmöglich jener ruchlose Friedensstörer und Anstifter des Weltkrieges gewesen sein, als den das feindliche Ausland ihn hinzustellen beliebt. Wir kennen unseren Heldenkaiser, den Liebling des Volkes, den unermüdlichen Herrscher und obersten Kriegsherrn, der trotz des unermeßlichen Kriegstheaters auf allen Fronten Freud und Leid mit seinen Truppen teilt. Er ist seit Kriegsausbruch dem ganzen deutschen Volke nur noch teuerer geworden nicht nur durch seine ausgezeichneten Herrschertugenden, sondern auch durch die tiefe und aufrichtige Religiösität, die sein ganzes Denken, Fühlen und Handeln durchzieht. Als ureigenstes Verdienst darf er für sich in Anspruch nehmen, den Gedanken des Großen Kurfürsten wieder aufgenommen und die Wendung von der Heimpolitik zur Weltpolitik in entscheidender Weise herbeigeführt zu haben. Durch Schaffung einer mächtigen deutschen Flotte fügte er in das providentielle Werk der Hohenzollern den Schlußstein ein. In der Weltgeschichte wird sein Name nicht nur als einer der größten Hohenzollernkönige, sondern auch als starker, mutiger Heldenkaiser im größten aller Kriege unsterblich fortleben. Zu einem solchen Kaiser schauen wir mit Stolz und Freude empor, ihm schwören wir von neuem Hingebung und Treue. Darum rufen wir begeistert aus: Unser gnädigster König und Kaiser Wilhelm II., er lebe hoch!

Das neue Gesetzbuch der katholischen Kirche.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

I. Allgemeine Gesichtspunkte zur Beurteilung des neuen Gesetzgebungswerkes.

Am Pfingstfeste des Jahres 1917, inmitten der tobenden Stürme des furchtbarsten Weltkrieges, der die Völker der ganzen Erde bis in die Tiefen erschüttert und ihren Blick auf die augenblicklichen Leiden und die dunklen Zukunftsfragen des Völkerringens gefangen hält, unterzeichnete

Papst Benedikt XV. die Bulle, womit er den neuen Codex iuris canonici veröffentlichte und dem Gebrauche der Christenheit übergab[1]. An dem Pfingstfeste des Jahres 1918 (19. Mai) sollen die Bestimmungen des neuen Gesetzbuches ihre verpflichtende Kraft erhalten. Mit offenkundiger Absicht hat der Heilige Vater dieses hohe Fest der Kirche als den Tag für die Publikation und das Inkrafttreten des Gesetzbuches der Kirche gewählt. Die Väter erinnern am Pfingstfeste an die göttliche Gesetzgebung auf dem Berge Sinai, den Dekalog, der mit seinen wesentlichen Bestimmungen hinabreicht in den Neuen Bund und sein Gesetz der Gnade, Liebe und Wahrheit (vgl. Joh. 1, 17). Am Tage der Vollendung der Kirche und dem Beginne ihrer Wirksamkeit, dem heiligen Pfingstfeste, trat dieses Gesetz in Kraft. Damals stieg der Hl. Geist, der Geist der Liebe, herab auf die Apostel, um nun die Völker aller Zungen in der Einheit des Glaubens zu verbinden. Er verblieb mit seinem Beistande bei den Aposteln, den ersten Leitern und Gesetzgebern der Kirche, und immerfort bei deren Nachfolgern, „die der Hl. Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren" (Act. 20, 28). Als Ausfluß der durch den Hl. Geist geleiteten Regierungsgewalt der Kirche soll denn nun auch das neue Gesetzbuch der Kirche hinausgehen, um die über das weite Erdenrund zerstreuten Glieder der Kirche, die Völker aller Zungen zu verbinden, sie mit dem Bewußtsein zu erfüllen, daß sie als Kinder der einen katholischen Kirche in demselben Glauben gelehrt, mit denselben Gnaden gestärkt und auf denselben Wegen der kirchlichen Leitung ihren ewigen Zielen entgegengeführt werden. So erscheint das neue Gesetzbuch als eine wirkliche schöne Pfingstgabe an die Christgläubigen, die erst voll gewürdigt werden wird, wenn ihre Segnungen und Früchte nach Jahrzehnten und nach Generationen sichtbar werden. Als Pfingstgabe ist es ein Werk des Glaubens, der Einheit und der Liebe.

1. Ein Werk des Glaubens.

An der Spitze des ganzen Kodex steht die Professio fidei catholicae, und zwar in der hergebrachten Tridentinisch-Vatikanischen Form. Das alte Corpus iuris canonici hatte freilich in den offiziellen Hauptteilen als ersten Titel des ersten Buches: De Summa Trinitate et fide catholica. Darauf hat das neue Gesetzbuch verzichtet, weil es sich ihm nicht handelt um die Formulierung des Glaubensinhaltes der katholischen Lehre und um Erklärung der Dogmen, sondern um die gesetzlichen Vorschriften, die die Ordnung der Kirche als Gesellschaft aufrechterhalten und die Rechte und Pflichten ihrer Diener und Glieder regeln sollen. Das Glaubensbekenntnis deutet aber hinreichend das feste, unverrückbare Fundament an, auf dem das ganze Gesetzeswerk ruht, und von dem es seine geschlossene Einheit erhält. Und all den mannigfaltigen Bestimmungen wohnt der bestimmte Zweck inne, die Reinheit und Unversehrtheit des katholischen Glaubens zu bewahren, den Gläubigen seine Gnaden zu vermitteln und sein Glück zu sichern. Von dem kraftvollen Bewußtsein der göttlichen Sendung der Kirche, aller Welt das Evangelium zu verkündigen und den ihr anvertrauten Kindern zu bewahren, sind alle Sätze des Gesetzbuches getragen; insbesondere aber findet es Ausdruck in dem Teile (IV des Liber III: De Rebus): „De

[1] Providentissima Mater Ecclesia v. 27. Mai 1917. Die Bulle ist dem Kodex beigefügt.

magisterio ecclesiastico." „Christus der Herr hat der Kirche die Hinterlage des Glaubens anvertraut, damit sie unter dem unaufhörlichen Beistande des Hl. Geistes die offenbarte Lehre heilig behüte und getreu erkläre" (Kanon 1322, § 1). „Unabhängig von jeder weltlichen Gewalt hat die Kirche das Recht und die Pflicht, alle Völker in der Lehre des Evangeliums zu unterweisen; diese Lehre aber recht kennen zu lernen und der wahren Kirche sich anzuschließen, sind alle durch göttliches Gesetz gebunden" (§ 2). Weil die Kirche ein von Gott ihr zugesichertes Recht hat auf freie Verkündigung des Evangeliums und die mit ihrem Dasein verbundene Pflicht der Erhaltung des depositum fidei, erläßt sie all die vielen gesetzlichen Normen und mannigfaltigen Einzelvorschriften, welche die mit der missio seitens der Kirche betrauten Lehrer der Gläubigen zur getreuesten Pflichterfüllung und die Gläubigen selbst zur freudigen Annahme und zum offenen Bekenntnisse des katholischen Glaubens ermuntern; deswegen die Warnungen vor den Gefahren des Glaubens durch das Beispiel, das Wort und die Schriften der Gegner des Glaubens, die Sicherungen zu seinem Schutze, deshalb auch die Strafandrohungen und selbst die Strafen für die schuldige und hartnäckige Abweisung der erkannten Wahrheit. — Wenn jemand glauben mochte, daß die Kirche je Zugeständnisse machen würde an einen verschwommenen Indifferentismus oder aus Opportunitätsrücksichten auch nur um Haaresbreite von den überlieferten Glaubenswahrheiten und den durch die Erfahrungen aller Jahrhunderte zum Schutze des Glaubens als notwendig erkannten Maßnahmen abweichen würde, der findet sich beim Studium des neuen Codex iuris canonici enttäuscht; er wird nichts Neues darin finden. Wohl aber läßt das neue Gesetzbuch den alten katholischen Glauben in dem Dunst all der Irrtümer unserer Zeit neu aufleuchten und ist ein neuer Wegweiser, der seinen Finger geradeaus streckt, um allen den rechten Weg zu weisen, der zum Heile führt.

2. Ein Werk der Einheit.

Zum erstenmal, solange die katholische Kirche besteht, besitzt sie nun in dem Codex iuris canonici ein einheitliches, ausschließliches für die gesamte Kirche des lateinischen Ritus (Kanon 1) bestimmtes Gesetzbuch. Zur rechten Würdigung dieser Tatsache muß man die Jahrhunderte mit all ihrer gesetzgeberischen Arbeit zurückblicken bis hinab zur Gründung der Kirche und zugleich die Ausdehnung der Kirche über die ganze Erde berücksichtigen. Das ist immer auch zu bedenken, wenn die Einzelbestimmung des Gesetzbuches auf die lebendige Gegenwart und auf das einzelne Volk in der einzelnen Kirchenprovinz und Diözese Anwendung finden muß. Darum wird der Deutsche mit seinem eigenen Stammescharakter und den besonderen, seinem Gemüte entsprechenden Geschmacksrichtungen in religiösen Dingen sich daran erinnern müssen, daß der Kodex das Recht der Gesamtkirche wiedergibt, worin Völker mit anderem Empfinden und anderer Kultur vereinigt sind. Und für sie alle mußte ein gemeinsamer Richtweg gefunden werden. Wenn auch die eigentlichen liturgischen Vorschriften mit ihrer besonderen Ausgestaltung der äußeren Form des Gottesdienstes in die Kodifizierung nicht einbezogen sind (Kan. 2), dann sind in dem Gesetzbuche doch alle anderen großen Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung einheitlich zusammengefaßt, und im v erten Buche: De Processibus erscheinen sogar die Prozeßordnungen und verwaltungsrechtliche

Vorschriften mit ihren bis in kleine Einzelheiten gehenden Weisungen zur Sicherung des Rechtes und der Gerechtigkeit. — Christus der Herr hat bei Gründung der Kirche die Hauptlinien des Grundrisses seines Baues mit göttlichem Rechte gezogen; die Kirche hat mit eigenem menschlichen Rechte viele weitere Linien beigefügt und das Werk im Laufe der Jahrhunderte fortgeführt und bis zur Stunde vervollkommnet. Der Codex iuris canonici gewährt nun ein vollständiges, klares und übersichtliches Bild von diesem einheitlich und harmonisch bis in alle Teile durchgeführten gewaltigen Bauwerke der Kirche auf dem Felsen Petri. Die außer der Kirche stehenden religiösen Gemeinschaften können dieses Bild geschlossener Einheit nur bewundern und vielleicht beneiden.

Ein solches Werk einheitlicher Gesetzgebung war selbst den juristisch hochgebildeten päpstlichen Gesetzgebern des Mittelalters und trotz ihres großen Einflusses auf die ihrer Leitung unterstellten Völker versagt geblieben. Gregor IX. (1227—1241) erklärte freilich mit der Bulle: Rex pacificus (5. Sept. 1234), daß seine Dekretalensammlung ausschließlich in den Gerichten und Schulen gebraucht werden solle; aber daneben behielt doch das weitläufige Decretum Gratiani seine herkömmliche Autorität als Sammlung der älteren Rechtsquellen. Der von Bonifaz VIII. (1294—1303) am 3. März 1298 publizierte sog. Liber sextus und die durch Papst Johann XXII. am 25. Oktober 1317 erneut der Öffentlichkeit übergebene Sammlung seines Vorgängers Klemens V. (1305—1314), die „Klementinen", waren nur offizielle Fortsetzungen der Dekretalen Gregors. Und seit jener Zeit ist eine eigentliche amtliche Kodifizierung des Rechtes überhaupt nicht mehr erfolgt, bis nun Papst Benedikt XV. das neue Gesetzbuch veröffentlicht, das aber in ein ganz anderes, dem Geschmacke unserer Zeit entsprechendes Gewand gekleidet ist. Nach dem Beispiele der erwähnten Vorgänger hat er es auch neben den Bischöfen den Lehrern und Hörern der Universitäten und Seminare zur treuen Hut anvertraut. Und weil es ein Werk der Einheit ist, das seine einigende und die ganze Kirche innerlich stärkende Kraft auf viele Jahre bewahren soll, wird es besondere Aufgabe der Bischöfe sein, ihm diese Wirkung jetzt zu sichern und in Zukunft zu bewahren durch möglichst einheitliche Ausführung seiner Bestimmungen und durch Anpassung der gesamten kirchlichen Disziplin an seinen Geist. Daß Papst Benedikt XV. selbst diesen Gesichtspunkt für den allerwichtigsten hält, geht hervor aus dem Motu proprio: „Cum iuris canonici" vom 15. September 1917[1], worin er es als die Aufgabe der römischen Zentralbehörden hinstellt, dafür Sorge zu tragen, daß die Vorschriften des Kodex gewissenhaft beobachtet werden (ordinarium earum munus in hoc genere erit, curare ut codicis praescripta religiose serventur); neue allgemeine Dekrete sollen sie nur erlassen, wenn sich ein zwingendes Bedürfnis der gesamten Kirche dafür herausstellt (nova decreta generalia iam nunc ne ferant, nisi qua gravis ecclesiae universae necessitas aliud suadeat). So ist denn nach einer gewissen Unrast und manchmal auch unverkennbaren Inkonsequenz in der Gesetzgebung der jüngeren Vergangenheit mit dem neuen Kodex eine Zeit der Ruhe und einheitlicher Auswirkung des neukodifizierten kirchlichen Rechtes heraufgeführt, was gewiß für die innerliche Wertschätzung und

[1] Acta Ap. Sedis IX (1917), p. 483 (s. diese Ztschr. 9 10 (1917), S. 653.

äußere genaue Befolgung der bestehenden Normen von dem wohltätigsten Einflusse sein wird.

Ein Stillstand für immer ist freilich damit ebensowenig gegeben wie eine der innerlichen und darum besten religiösen Betätigung der Völker abträgliche erzwungene Gleichförmigkeit. Neue Kulturverhältnisse machen ihren Einfluß auch auf die kirchlichen und religiösen Verhältnisse geltend und erfordern neue Gesetze, die denn auch, falls sie nach gründlicher Prüfung sich als notwendig erweisen, erlassen und dem neuen Gesetzbuche organisch eingefügt werden sollen. Und es ist nicht beabsichtigt, die berechtigten hervorgebrachten Sonderheiten der Völker jetzt oder in Zukunft der Vereinheitlichung zum Opfer zu bringen. Darum sollen die Bischöfe jene unvordenklichen und hundertjährigen Gewohnheiten, die ja aus dem natürlichen Empfinden des Volkes hervorgegangen und so eng mit ihm verbunden sind, daß ein Entfernen nicht ohne schmerzliche Erregung des Volkskörpers möglich wäre, mit kluger Hirtensorgfalt prüfen und sie gegebenenfalls bestehen lassen, sofern es sich dabei nicht wirklich um ein Verderbnis des Rechtes handelt (Kan. 5). Das Gesetzbuch anerkennt nicht nur die Gewohnheit als beste Auslegerin des Gesetzes (Kan. 29), sondern auch als Quelle des materiellen Rechtes, das sich sogar gegen das positive kirchliche Gesetz richten kann (Kan. 27). Der neue Codex iuris canonici ist somit ein Werk der Einheit, aber bedeutet keine Verknöcherung und zwangsweise Uniformierung des Rechtes.

3. Ein Werk der Liebe.

Man hat in jüngerer Zeit darum gestritten, ob man die neueste Periode der kirchlichen Rechtsentwicklung als „vatikanisches Kirchenrecht" bezeichnen könne[1]. Bei der Erörterung darüber wurde wenigstens allseitig anerkannt, daß sich in der neueren kirchlichen Gesetzgebung im Vergleiche mit früheren Perioden eine mehr „spiritualisierende" Richtung geltend mache. Wenn gewiß, wie Laurentius bemerkt[2], „das Innerkirchliche, Spirituale, wie heute, so auch früher als die eigenste Aufgabe der Kirche anerkannt wurde", so läßt sich doch nicht verkennen, daß seit der Umwälzung durch die Französische Revolution und die anderen, die äußeren Verhältnisse der Kirche tief umgestaltenden Ereignisse eine öftere und schärfere Betonung dieser eigensten Aufgabe der Kirche ausdrücklich und tatsächlich durch die Gesetzgebungsakte erfolgt ist. Walther von Hörmann zu Hörbach charakterisiert diese Richtung dahin[3], daß „tatsächlich die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltungspolitik seit längerer Zeit, aber namentlich seit dem Vaticanum immer mehr das Hauptgewicht auf die rein geistlichen Interessen des Kultus und der Seelsorge, auf das religiöse Moment der Autorität, Reinerhaltung und Verbreitung des Glaubens, auf die Loslösung des Kleruslebens und der kirchlichen Verwaltung von Aufgaben, Verantwortlichkeiten und Ansprüchen weltlichen Charakters zu legen beginnt, um den Verlust weltlichen Besitzstandes und Herrschaftsbereiches durch erhöhte innere Kraft, durch geistige Autorität und Einflußnahme wettzu-

[1] Darüber Walther von Hörmann zu Hörbach, Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts. Innsbruck 1917, S. 6 ff. Die eingehenden Literaturangaben dazu S. 63 ff. — Joseph Laurentius S. I., Das Gesetzbuch der katholischen Kirche. Stimmen der Zeit 93 (1917), S. 614 ff.

[2] A. a. O. S. 625. [3] A. a. O. S. 13.

machen". Ganz gewiß wird man das sagen müssen von der Gesetzgebung des Papstes Pius' X., der auch die Abfassung des neuen Gesetzbuches angeregt und ihm den Stempel seiner eigenen hohen Auffassung von den Aufgaben der kirchlichen Gesetzgebung aufgeprägt hat[1]. Wie immer auch die Geschichte über diesen und jenen Regierungsakt Pius' X. urteilen wird, das wird jedermann der selbstlosen, von glühendem Seeleneifer durchdrungenen Persönlichkeit dieses Seelsorgerpapstes zugestehen, daß er niemals von dem Programme seiner ersten Enzyklika: „E supremi apostolatus" abgewichen ist[2]. Im Vertrauen auf den Beistand dessen, der ihn zur höchsten Würde in der Christenheit berufen, erklärte er es nun als seine einzige Aufgabe: Instaurare omnia in Christo. Dieses Wort ist Leitstern für all seine Gesetzgebung geblieben. Für ihn hatte der Satz Wahrheit: „Salus populi suprema lex est"[3], und um die salus populi zu sichern, wo er sie bedroht glaubte, scheute er auch vor außergewöhnlichen Maßnahmen nicht zurück. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf diese Grundsätze seiner ganzen Regierungstätigkeit hat Pius X. dann auch die ersten Schritte getan zur Neukodifizierung des Rechtes[4]. Der Codex iuris canonici ist denn auch in der Tat anzusehen als ein Werk der Hirtensorge um das Heil der Seelen. Das leuchtet an allen Stellen hervor und kann genauer erst herausgestellt werden durch die Würdigung der einzelnen Abschnitte und Bestimmungen des Gesetzbuches. Bezeichnend für diese spirituelle Auffassung der Dinge ist z. B. der einleitende Kanon zu dem Liber Tertius: „De Rebus", wo auch die materiellen Dinge, wie die Pfründen und das kirchliche Vermögen, behandelt werden. Sie haben nur insoweit Bedeutung, als sie das auf das Ewige gerichtete Ziel der Kirche erreichen helfen: „Res de quibus in hoc libro agitur quaeque totidem media sunt ad Ecclesiae finem consequendum, aliae sunt spirituales, aliae temporales, aliae mixtae" (Kan. 726). Und gerade jener Abschnitt des kirchlichen Rechtes (Liber Quartus: De delictis et poenis), den man gerne hinstellt als den Ausfluß der Herrschaftsgelüste der regierenden Kirche, die durch Härte und Furcht die Gläubigen in strenger Zucht zusammenzuhalten suche, enthält immer wieder den Hinweis, daß alle Strafe letzten Endes dem Heile der Seele dienen soll. Dort, wo die Strenge nicht vermieden werden kann, soll sie mit Milde gepaart und durch die Liebe fruchtbar gemacht werden[5]. Obwohl im ganzen die Strafen des früheren Rechtes, auch die latae sententiae beibehalten werden, zeigt sich im Strafrechte an vielen Einzelheiten der Einfluß moderner Bestrebungen, welche mehr den Irrenden bedauern und zu bessern suchen, als strafend Sühne für die Verletzung des Rechtes verlangen.

[1] Über die Gesetzgebungsarbeit Pius' X. vgl. das zitierte Buch von v. Hörmann. Nikolaus Hilling, Die Reformen des Papstes Pius X. 3 Bde. Bonn 1909 ff. und besonders die eingehende Würdigung im Archiv für kath. Kirchenrecht 95–97 (1915–1917), wo die gesamte Literatur verzeichnet ist.

[2] Vom 4. Oktober 1903. Acta S Sedis XXXVI, 129 ff.

[3] Acta Apost. Sedis II (1910), 636.

[4] In dem Motu proprio: Arduum sane vom 19. März 1904 erklärt er: „Probe autem intelligentes ad instaurationem in Christo ecclesiasticam disciplinam conferre maxime, qua recte ordinata et florente uberrimi fructus deesse non possunt, ad ipsam singulari quadam sollicitudine studia Nostra animumque convertimus." Act. S. S. XXXVI, 549 ff.

[5] Kan. 2214, § 2 gibt z. B. die herrlichen Worte des Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 1 de reform. wieder.

Caritas patiens est, benigna est (1. Kor. 13, 4). Weitherzige Milde, soweit sie überhaupt mit der Norm gebenden und Ordnung erstrebenden Tätigkeit des kirchlichen Gesetzgebers vereinbar ist, zeigt sich an vielen Stellen. So können z. B. die Bestimmungen des Tit. III des zweiten Buches: „De obligationibus clericorum", welche die Jahrhunderte hindurch viel hundert- und tausendmal Gegenstand von Einzelverordnungen gewesen sind, als eine glückliche allgemein gesetzliche Regelung dieser Fragen auch von jenen betrachtet werden, die hier eine kleinliche Einschränkung berechtigter Eigentümlichkeiten in diesen und jenen Ländern fürchten mochten.

Man wird ferner anerkennen müssen, daß diese milde Zurückhaltung auch überall da beobachtet worden ist, wo das Gesetzbuch seine Stellung gegenüber den außer der Kirche bestehenden Gesellschaften und Personen zum Ausdruck bringen mußte[1]. Den Codex iuris canonici wird man nicht zum Ausgangspunkte eines neuen und neuzeitlichen Kampfes zwischen Imperium und Sacerdotium, zwischen Kirche und Staat, machen können. Auch dem Staate wird die Neuordnung des kirchlichen Rechtes von Nutzen sein. Obwohl die staatsbürgerlichen Pflichten der Glieder der Kirche im kirchlichen Gesetzbuche nicht besonders geregelt sind, ist die Geltendmachung der sozialen Grundsätze der Kirche von Einfluß auf das bürgerliche Wohl. Durch die Festigung und Heilighaltung der Ehe und die christliche Erziehung der Kinder wird das Glück der Familien und damit das Fundament der Staaten gesichert. So schreibt der Kan. 1113 vor: Die Eltern sind in strengster Verpflichtung gehalten, sich um die religiöse und sittliche und nicht weniger um die physische und bürgerliche Erziehung ihrer Kinder mit aller Kraft zu bemühen und auch für ihr zeitliches Gut Sorge zu tragen. Die kirchlichen Strafbestimmungen (Kan. 2350–2359) de delictis contra vitam, libertatem, proprietatem, bonam famam et bonos mores sichern ebensosehr die bürgerliche als die kirchliche Ordnung, wie denn auch alle Mitglieder von Vereinigungen, die ihre Anschläge gegen die zivile Obrigkeit richten, der dem Apostolischen Stuhle reservierten Exkommunikation unterliegen (Kan. 2335).

Die Kirche erhebt freilich den Anspruch, ihr kirchliches Lehramt unabhängig vom Staate ausüben zu dürfen, verlangt damit freie Hand für die besondere Ausbildung der Geistlichen für ihren Beruf, will Schulen aller Art gründen und ungehindert durch das staatliche Plazet und den Rekurs an die Staatsgewalt mit ihren Gliedern in Beziehung treten dürfen. Ebenso will sie als societas perfecta frei Vermögen erwerben, besitzen und nach ihren Grundsätzen verwalten können. Auch die Privilegien, namentlich das privilegium fori und immunitatis, hat sie nicht fallen gelassen. Aber über diese Dinge hat sie, soweit sie staatliches Recht berühren, mit vielen Staaten Konkordate abgeschlossen, und diesen Konkordaten ist im Kan. 3 ausdrücklich die unverminderte Geltung verbürgt. Anderes wird als Gewohnheitsrecht infolge der Bestimmung des Kan. 5 von den Bischöfen in der bisherigen friedlichen Form zwischen den einzelnen Staaten und Bistümern

[1] Die entsprechenden über das ganze Werk hin zerstreuten Satzungen hat Ulrich Stutz, soweit ich bis jetzt sehe, vollständig zusammengestellt in seinen Artikeln im „Tag" (Ausg. B) Nr. 228 vom 29. September 1917: „Das neue päpstliche Gesetzbuch und die Andersgläubigen", und ebenda Nr. 246 vom 20. Oktober 1917: „Das neue päpstliche Gesetzbuch und der Staat."

auch in Zukunft geregelt werden können. Nirgendwo ist ein neuer kirchlicher Anspruch erhoben worden, der dem Staate Anlaß geben könnte, gegensätzliche Stellung nehmen zu müssen, und überall da, wo die Kirche diese als für die Gesamtkirche unveräußerlichen Rechte von neuem betont hat, geschah es in milder Form und unter deutlichem Hinweis auf ihre geistlichen Aufgaben und Ziele.

Ihre Stellungnahme zu den Andersgläubigen ist von selbst gegeben durch diese ihre Aufgabe; sie betrachtet sich als die von Christus gestiftete Heilsanstalt, welcher der göttliche Stifter zwar den Besitz der Wahrheit verbürgt hat, die sie aber schützen muß. Von ihr losgelöste Gemeinschaften sind ihr „Sekten", hartnäckige und bewußte Leugner ihrer Lehre „Häretiker". Aber das kann für diese keine Beleidigung sein, ebensowenig als es eine Kränkung bedeutet, wenn die Kirche die communicatio in sacris mit ihnen nicht zuläßt. Ausdrücklich ist ausgesprochen, daß die aus bürgerlichen Rücksichten erfolgte rein passive Teilnahme bei religiösen Handlungen von Nichtkatholiken wie Beerdigungen, Hochzeiten und ähnlichen gestattet werden kann, (Kan. 1258, § 2), wie auch die Priester für die excommunicati tolerati das heilige Meßopfer privatim darbringen dürfen (Kan. 2262, § 2). Ihre Grundsätze gegenüber den Ehen der Katholiken mit Andersgläubigen konnte die Kirche ohne Verleugnung ihrer selbst nicht aufgeben. Sie verlangt darum vor Gestattung dieser Ehen sowohl beim impedimentum mixtae religionis wie disparitatis cultus die Abgabe der Kautelen. In der Formulierung dieser Kautelen ist indessen eine Milderung eingetreten (Kan. 1061, § 1, 2°). Im Interesse einer für die ganze Kirche gleichmäßigen Behandlung der gemischten Ehen ist freilich die für Deutschland (und Ungarn) durch die Constitutio: Provida (bzw. das Dekret Ne temere) gewährte rechtliche Ausnahmestellung aufgehoben, so daß fernerhin zur Gültigkeit der gemischten Ehen die Trauung vor dem katholischen Pfarrer verlangt ist. Die Ehen der Nichtkatholiken sind als gültig anerkannt. Auch die Taufen der Nichtkatholiken werden beim Abschluß der Ehe als gültig präsumiert bis zum Beweise des Gegenteils (Kan. 1070, § 2); überhaupt unterliegt die Beurteilung der Gültigkeit der Taufen der Nichtkatholiken keinen anderen Grundsätzen als die von Katholiken gespendeten (Kan. 742, § 1). Wo immer das neue Gesetzbuch mit denen qui foris sunt (vgl. 1. Tim. 3, 7) sich beschäftigt, geschieht es mit Würde und Milde, so daß zu hoffen steht, daß diese Pfingstgabe an die katholische Christenheit nicht als Anlaß dienen kann zur Störung des konfessionellen Friedens.

II. Die Entstehung des neuen Codex iuris canonici.

Seit Abfassung der Klementinen ist ein offizielles Gesetzbuch von der Kirche nicht mehr herausgegeben worden. Dem Corpus iuris canonici sind zwar außer den oben genannten Teilen, dem Decretum Gratiani, den drei offiziellen Sammlungen: den Dekretalen Gregors IX., dem Liber sextus Bonifaz' VIII. und den Klementinen noch zwei sogenannte Extravagantensammlungen beigefügt[1], aber der Charakter einer mehr oder weniger systematisch ausgestalteten Sammlung von Dekretalen aus verschiedenen Jahrhunderten wurde ihm auch nicht durch eine von Papst Gregor XIII. ver-

[1] Die Extravagantes seu Constitutiones viginti a Ioanne Papa XXII editae, und die Extravagantes communes von Urban IV. bis Sixtus IV.

anstaltete römische Ausgabe 1582 genommen. Im Anschlusse an die weittragenden Reformdekrete des Konzils von Trient ist ein einheitliches Gesetzbuch nicht zustande gekommen. Auf dem Vatikanischen Konzil wurden nicht nur eine Menge Vorschläge zur gesetzlichen Regelung einzelner Fragen eingebracht, sondern auch der Wunsch nach einer Kodifizierung des Kirchenrechtes ausgesprochen; aber das Konzil mußte vertagt werden, ehe die Disziplinarentscheidungen in pleno getroffen waren.[1] Das Bedürfnis nach einem Gesetzbuche wurde jedoch immer dringender. Auf dem fünften internationalen Kongreß katholischer Gelehrten zu München 1900 führte der damalige Professor Dr. Jos. Hollweck-Eichstätt aus: „Eine Kodifikation des kanonischen Rechtes ist zum schreienden Bedürfnis geworden: 1. wegen der formellen Unvollkommenheit des älteren Quellenmaterials und der Zerstreutheit des neueren; 2. wegen der dadurch gegebenen Rechtsunsicherheit; es ist kaum mehr eine concordia discordantium canonum herzustellen, weil es sehr häufig unmöglich ist, zu eruieren, ob ein älteres nicht formell abrogiertes Gesetz noch Geltung hat oder nicht, und die vigens ecclesiae disciplina ist ein sehr vager Begriff, der in Einzelheiten sehr häufig versagt; 3. weil eine Reform und Anpassung des Rechtes an neuere Verhältnisse notwendig erscheint." Das Werk sei gewiß schwer, müsse aber wegen der Dringlichkeit der Bedürfnisse trotzdem unternommen werden. Man könne die Art und Weise, wie das BGB. in Deutschland abgefaßt worden sei, als Vorbild nehmen.[2] In Wirklichkeit ist die Bearbeitung des Kodex nun freilich nicht in so breiter Öffentlichkeit erfolgt, „da eine öffentliche Diskussion des Gesetzesentwurfes aus verschiedenen Gründen bei einem kirchlichen Gesetzbuche ausgeschlossen ist". — Aber die Verwirklichung des von der Wissenschaft so dringend geäußerten Wunsches ließ nicht allzulange mehr auf sich warten. Als Papst Pius X. zum erstenmal nach seiner Thronbesteigung am 19. März 1904 das Fest des Schutzpatrons der Kirche und sein eigenes Namensfest beging, sprach er auch den Entschluß aus, das ganze Kirchenrecht zu erneuern und zu kodifizieren[3]. Er berief zu diesem Zwecke eine Kardinalskommission von 16 Kardinälen[4]. Eine große Zahl von Mitarbeitern wurde der Kommission zugeteilt[5]. Sowohl die Mitglieder der Kardinalskommission wie die Konsultoren waren tüchtige Kanonisten, die sich zum Teil durch gelehrte Werke einen geachteten Namen in der Wissenschaft erworben hatten. Von deutschen Mitarbeitern hat namentlich der genannte Prälat Professor Hollweck seine erprobte Kraft dem Werke gewidmet[6]. — Papst Pius hat auch sogleich den gesamten Episkopat zur Mitarbeit eingeladen[7] und im gleichen Sinne auch eine Aufforderung an

[1] Vgl. insbesondere Collectio Lacensis, Acta et decreta ss. conciliorum recentiorum 1870 ff. Bd. VII. Th. Granderath S. I.-K. Kirch S. I., Geschichte des Vatikanischen Konzils I—III. Freiburg 1903 ff. H. Lämmer, Zur Kodifikation des kanonischen Rechts. Freiburg 1899. Laurentius a. a. O. S. 623. Hilling, Reformen Pius' X. Archiv 95, S. 88.

[2] S. den kurzen Bericht über den Vortrag in den Akten des 5. intern. Kongresses. München 1901, S. 258 f.

[3] S. oben S. 29. Motu proprio: Arduum sane.

[4] Die Namen sind mitgeteilt A. S. S. XXXVI, 551 Anm. Hilling führt a. a. O. S. 93 f. die bedeutenderen Werke derselben an.

[5] A. S. S. XXXVI, 603.

[6] Hilling a. a. O. S. 94.

[7] Litterae circulares ad omnes episcopos pro Ecclesiae legibus in unum redigendis vom 25. März 1904. A. S. S. XXXVI, 603 f.

die Rektoren der katholischen Universitäten ergehen lassen. Die preußischen Bischöfe berieten bereits 1904 auf der Fuldaer Bischofskonferenz über ihre gemeinsamen Vorschläge. Ihre hauptsächlichsten Wünsche sind niedergelegt in einer „Synopsis eorum, quae in vigenti iure canonico immutanda seu emendanda esse Episcopatus Borussicus arbitratur[1]." — Die Kommission für die Redaktion des neuen Gesetzbuches selbst konnte an einer Reihe einzelner Gesetze, die Pius X. erließ[2], mitarbeiten und deren Wirksamkeit in der Praxis vor der im Kodex niederzulegenden endgültigen Form erproben. Wenn einzelne Glieder der Kommission starben, wurden sie durch neue ersetzt[3]. Unter der Leitung des jetzigen Kardinalstaatssekretärs Petrus Gasparri schritt das Werk seiner glücklichen Vollendung entgegen. Der fertiggestellte Entwurf wurde seit 1912 in einzelnen Büchern den Bischöfen nochmals zur Prüfung und Durcharbeit zugesandt mit der Aufforderung zu freimütigen Abänderungsvorschlägen[4]. Der Episkopat der Kölner Kirchenprovinz hat bei den in Köln erfolgten gemeinsamen Beratungen, an welchen auch die Bischöfe der Diözesen Osnabrück und Hildesheim sich beteiligten, diesem Wunsche in weitgehender Weise entsprochen[5]. Gerade diese nochmalige in so umfassender Weise erfolgte Durchsicht des Werkes durch den Gesamtepiskopat der Kirche hat dem neuen Kodex auch sein universales Gepräge gegeben und ist in materieller und formeller Hinsicht für manche Einzelheit von Bedeutung gewesen.

Noch ehe diese Einzelberatung aller Teile vollendet war, wurde Papst Pius X. aus dieser Zeitlichkeit abberufen; er sollte die Freude der Veröffentlichung seines Werkes nicht mehr verkosten. Doch sein Nachfolger, Papst Benedikt XV., gab nicht nur seinem verdienten Vorgänger die Ehre für die Fertigstellung der großen Arbeit, sondern hat auch mit dem größten Interesse die letzte Überarbeitung überwacht und die Vollendung gefördert, bis er am Pfingstfeste des Jahres 1917 die Publikation vollziehen konnte. Noch einmal sprach Papst Benedikt seinen tiefempfundenen Dank aus den treuen Arbeitern an dem Gesetzgebungswerke, als er an der Vigil von Peter und Paul aus der Hand des Kardinalstaatssekretärs Gasparri, des Präsidenten der Kommission für die Kodifikation des kanonischen Rechtes, ein Exemplar des neuen Gesetzbuches entgegennahm. Wieder auch gedachte er die Verdienste Pius' X., und zur Kennzeichnung des eigentlichen Zweckes des ganzen Werkes fügte er hinzu: „Heiligung des Einzelmenschen, Eintracht und Friede in der religiösen Gesellschaft sind die hohen Güter, die das Gesetzbuch erstrebt"[6].

III. Vorläufige Übersicht über die formelle Seite des neuen Gesetzbuches.

Der ganze Kodex zerfällt in fünf Bücher, von denen das erste, die Normae generales, naturgemäß einen geringen Raum einnimmt (Kan. 1 — 86).

[1] Vgl. dazu die Ausführungen von Lux, Zur Publikation des neuen kirchlichen Gesetzbuches, Westfäl. Merkur v. 30. Sept. 1917, angeführt von P. Timotheus O M. C., Der neue Codex iuris canonici. Münsterisches Pastoral-Blatt 55 (1917) S. 145 ff.

[2] Angeführt von P. Timotheus a. a. O. S. 149.

[3] Hilling a. a. O. S. 93. Vgl. die Bulle Providentissima mater, Kodex p. 7.

[4] Hilling a. a. O. S. 95.

[5] P. Timotheus a. a. O. S. 150.

[6] P. Timotheus a. a. O. S. 151. Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 27 vom 5. Juli 1917.

Der Liber II handelt: De Personis (Kan. 87–725), Liber III: De Rebus (Kan. 726–1551), Liber IV: De Processibus (Kan. 1552–2194), Liber V: De Delictis et Poenis (Kan. 2195–2414). Die Bücher zerfallen in Partes, welche je nach Bedarf wieder gegliedert sind in Sectiones; die Partes haben fortlaufende Tituli. Das ganze Werk ist dann redigiert in einzelnen Canones, welche zum Teil wieder §§ und ein 1^0, 2^0, 3^0 usw. aufweisen. Im ganzen sind 2414 canones vorhanden. Die Zitierung ist darum sehr einfach, indem nur der betreffende Kanon genannt zu werden braucht. — Dem Kodex sind einige Documenta angefügt. Die Durcharbeit der einzelnen Teile ist möglichst ausgeglichen und ebenmäßig. Die Begriffserklärungen sind bestimmt und scharfsinnig. Die Darbietung des Stoffes geschieht in glücklichster Systematik und innerlich begründeter logischer Folge. Die Sprache ist klar und durchsichtig, wenn auch einzelne Zweifel wie bei jedem Gesetzbuche nicht ausbleiben werden. Einige Druckfehler der ersten Ausgabe sind bereits in der neuesten Nummer der Acta Apostolicae Sedis (1917, p. 557) autoritativ verbessert. Alles in allem genommen, hat die katholische Kirche nun ein Gesetzbuch, das den modernen staatlichen Gesetzbüchern würdig zur Seite treten kann[1].

Vereinigungen der Gläubigen[2] — fromme Vereine, Bruderschaften, dritte Orden — nach dem neuen Codex Iuris Canonici.

Von Dr. iur. P. Timotheus Ord. M. Cap., Münster i. W.

Das zweite Buch des neuen Codex Iuris Canonici, „De Personis" betitelt, handelt im dritten Teil (pars tertia) von den Laien (De Laicis), nachdem im ersten Teil dieses Buches von den Klerikern (De Clericis) und im zweiten Teil von den Ordensleuten (De Religiosis) die Rede war. Es umfaßt dieser dritte Teil die can. 682–725.

---

[1] Bis jetzt sind mir an kurzen Ausführungen zu dem Codex iuris canonici zu Gesicht gekommen außer den angeführten von Laurentius, P. Timotheus, Stutz: die Artikel von D. v. E. in der Schweizerischen Kirchenzeitung 1917, Nr. 27, 31, 32, 33, 34, 35, 43. Salzburger kathol. Kirchenzeitung 1917, Nr. 35, 36, 38, 44. Josef Biederlack S. I., Der Codex iuris canonici, Zeitschrift für kathol. Theologie 1917, S. 802 ff. Der Katholik 97 (1917). S. 69 f. Als erste eigene Schrift erschien Johannes Haring, Zusammenstellung der wichtigsten durch den neuen Codex iur. can. herbeigeführten Änderungen. Grundzüge des katholischen Kirchenrechts. Ergänzungsheft. Graz 1917.

[2] Vgl. Decretales Greg. IX. l. III, t. 36; Lib. sextus l. III, t. 17; Const. Clem. l. III, t. 11; Extravag. Ioannis XXII. t. 7; Extrav. comm. l. III, t. 9. Trid. sess. XXII cap. 8. 9. de reform.; Const. Greg. XIII. Exposcit vom 25. Juli 1583; Const. Clem. VIII. Quaecumque vom 7. Dezember 1604; Const. Pius IX. Exortae vom 29. April 1876; Decret. authent. S. C. Indulgentiarum; Rescripta authentica S. C. Indulg. v. Confraternitas; Acta Sanctae Sedis und Acta Apostolicae Sedis verb. Sodalitates, Confraternitas.

Bassi, Tractatus de sodalitiis seu confraternitatibus ecclesiast. et laicalibus, Rom 1739; Muratori, De piis laicorum confraternitatibus, diss. LXXV. (Anti-

Die beiden Canones 682 und 683, die den zwei Titeln dieses dritten Teiles vorausgehen, betonen das bisher geltende Recht und schärfen eine bislang beobachtete Praxis ein.

Zwar haben die Laien im wesentlichen Unterschied von den Klerikern keine Kirchengewalt in der Kirche, nicht einmal den Ordenspersonen als solchen kommt ja diese Befugnis zu; aber die Laien haben neben den Pflichten auch Rechte in der Kirche, sie haben vor allem das Anrecht auf die geistigen Güter der Kirche, die der Klerus zu spenden hat; sie haben Anrecht auf Hilfe in allen Dingen, die sich auf das Seelenheil beziehen (can. 682). Da nach dem göttlichen Rechte in der Kirche der Klerikalstand und der Stand der Laien besteht, so will die Kirche diesen Unterschied der Stände auch äußerlich zur Geltung bringen und im täglichen Leben bemerkbar machen. Deshalb schreibt die Kirche dem Kleriker das Tragen einer von jener der Laien verschiedenen Gewandung vor und verbietet ausdrücklich den Laien, diese klerikale Kleidung zu tragen.

Nur den Alumnen der Seminare und denen, die außerhalb des Seminars sich auf den Empfang der heiligen Weihen vorbereiten, gestattet dies die Kirche, ebenso auch den Laien, die an einer Kirche Dienste verrichten, seien sie nun innerhalb oder außerhalb der Kirche im kirchlichen Dienste beschäftigt (can. 683).

Nach diesen beiden einleitenden Canones folgt im Kodex der Titulus XVIII De fidelium associationibus in genere (can. 684–699), dann Titulus XIX De fidelium associationibus in specie (can. 700 bis 725) mit Caput I De tertiis Ordinibus saecularibus (can. 702 bis 706), Caput II De confraternitatibus et piis unionibus can. 707 bis 719), Caput III De archiconfraternitatibus et primariis unionibus (can. 720–725).

Wie aus diesen Angaben und der für das kirchliche Gesetzbuch gut getroffenen Systematisierung ersichtlich ist, beschäftigen sich die genannten zwei Titel mit dem Recht der Gläubigen, in kirchlich anerkannte Vereinigungen einzutreten, und besonders mit den Normen, die für

---

quit. Italic. VI. Mediol. 1742); Bouvier, Über Ablaß und Bruderschaften, Regensburg 1859; Huber S. I., Art. Bruderschaft im Kirchenlexikon[2] 1883; Scaduto, Confraternite, Torino 1886; Tamassia, L'affratellamento, Torino 1886; Ferraris, Prompt. Bibl (Edit. Roman. 1886) verb. Confraternitas, Sodalitia; R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts, Graz 1886, II § 150; A. Ebner, Die klösterl. Gebetsverbrüderungen, Regensburg 1890; Th. Kolde, Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1895. (Gehässig); Tachy, Traité des confréries, Pouilly 1896; Mochegiani, Collectio indulgentiarum, Quaraccchi 1897; Bargilliat, Praelectiones iur. can.[25] Paris 1909 n. 1062–1082; J. B. Ferreres, Las cofradías y congregaciones ecclesiásticas. 1907; A. Vermeersch S. I., De Religiosis Institutis et Personis[2], Rom 1907 ff. I n. 542–562; II n. 285–295; F. X. Wernz S. I., Ius Decret.[2], Rom 1908, III n. 703–719; B. Ojetti S. I., Synopsis Rerum Moralium et Iuris Pontificii[3], Rom 1909 f. verb. piae uniones, confraternitas, archiconfr.; E. Stolz, Schwäbisches Bruderschaftsleben Hist.-pol. Blätter 148. Bd., 1911, 759–775, 823–840); P. Victorius O. M. Cap., Compendium Praelectionum Iuris Regularis P. Piati[2], Paris 1913, Quaest. 565–572; Johann Haring, Das Laienelement in der Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche. Diese Zeitschrift 3 (1911), S. 190 ff; Franz Ostermann, verschiedene Artikel über das Laienapostolat (Ebenda S. 573 ff., 647 ff.); J. B. Sägmüller, Lehrbuch des Kirchenrechts[3], 1914, II § 192; F. Beringer S. I. – J. Hilgers S. I., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch[14], Paderborn 1916.

diese Vereinigungen maßgebend sind. Es sind im allgemeinen dieselben wie früher, einige Veränderungen wurden aber getroffen.

Bezeichnung der Vereinigungen.

Die verschiedenen Benennungen der kirchlichen Vereinigungen (associationes) wurden bisher selbst von der kirchlichen Obrigkeit unterschiedslos gebraucht, so daß man aus dem Namen einer solchen Vereinigung nicht immer das Wesen eines Vereins herleiten konnte.

Bisher sprach man von Bruderschaften im engeren Sinne, die eine strenge Organisation haben und fast nur in romanischen Ländern vorhanden sind, und von Bruderschaften im weiteren Sinne, die zwar kanonisch errichtet sind wie die ersten, aber eine einfachere Form und Einrichtung haben. In den germanischen Ländern wie auch in Frankreich sind diese beiden Klassen kaum voneinander zu unterscheiden.

Eine dritte Klasse von sogenannten Bruderschaften bildeten die vielen frommen Vereine oder Werke, die auf dem Gebiete der Nächstenliebe so Großes geleistet haben[1].

Das neue Recht gibt nun auch hier wie an anderen Stellen des Gesetzbuches eine klare Terminologie: Die Vereinigungen der Gläubigen zu Werken der Frömmigkeit oder der Liebe nennt das Gesetzbuch fromme Vereine (piae uniones); haben diese Vereinigungen eine von der kirchlichen Obrigkeit gegebene strenge Organisation (si ad modum organici corporis sint constitutae), so heißen sie Sodalitäten (sodalitia). Die Sodalitäten, die auch zur Mehrung und Förderung des öffentlichen Kultus errichtet sind, führen den Namen Bruderschaften (confraternitates). (can. 707.)

Das Merkmal einer Bruderschaft (confraternitas), wodurch sie sich von den anderen kirchlichen Vereinen, auch von solchen, die eine strenge Organisation haben (ad formam organici corporis institutae) unterscheidet, besteht demnach darin, daß sie auch zur Mehrung des öffentlichen Kultus errichtet ist. Der öffentliche Kultus ist ein solcher, der im Namen der Kirche von den dazu bestimmten Personen durch Ausübung der von der Kirche vorgeschriebenen Akte erwiesen wird (can. 1256). Das geschieht nun hier vor allem dadurch, daß die Bruderschaft gemeinsame religiöse Übungen verrichtet, die Tagzeiten gemeinschaftlich betet, ein besonderes Gewand oder Abzeichen den Mitgliedern anzulegen vorschreibt, einen eigenen Direktor und einen Bruderschaftskaplan besitzt[2] oder dgl.

Die Sodalitäten, die das Recht haben, sich andere Vereinigungen derselben Art anzugliedern, heißen Erzsodalitäten (archisodalitia) oder Erzbruderschaften (archiconfraternitates) oder piae uniones, congregationes, societates primariae[3]. (can. 720).

---

[1] F. Beringer S. I. - J. Hilgers S. I., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch[14] II 3, 41[4].

[2] Vgl. Melata, Manuale de indulgentiis part. 2 sect. 2 cap. 2 art. 1, § 1; B. Ojetti S. I., Synopsis Rerum Moralium et Iuris Pontificii[3] verb. Confraternitas n. 1495.

[3] Es handelt sich hier um das Recht der Aggregation, nicht um das Recht, andere gleichartige Bruderschaften zu errichten. Der Ausdruck confraternitas primaria oder Prima-Primaria, womit manchmal eine Archiconfraternitas bezeichnet wurde, wird hier offiziell nicht angeführt.

Der Titel Erzsodalität oder Erzbruderschaft oder unio primaria kann aber nur vom Apostolischen Stuhl verliehen werden, auch wenn der Titel nur ehrenhalber[1] gewährt wird[2] (can. 725). Auch über den Namen und den Titel, den sich eine Vereinigung der Gläubigen beilegen will, spricht sich das neue Recht aus und sagt: Der Titel oder der Name einer Bruderschaft oder eines frommen Vereins soll hergenommen sein von der Bezeichnung der Eigenschaften Gottes, der christlichen Geheimnisse, der Feste des Herrn, der allerseligsten Jungfrau, von den Heiligen oder von einem frommen Werke der Sodalität (can. 710).

Auf jeden Fall darf kein Titel oder Name gebraucht werden, der allzu weltlich wäre oder eine verkehrte Neuerung und eine vom Apostolischen Stuhl nicht gebilligte Frömmigkeit offenbarte (can. 688).

Verschiedene Arten von Vereinigungen.

Es bilden zwar auch die Ordenspersonen Vereine in der Kirche (societas religionis, status religiosus can. 488 n. 1; can. 487), aber hier im dritten Teil des zweiten Buches des Kodex werden nur die Vereinigungen der Laien[3] berücksichtigt, da die religiösen Vereine, die Orden und Kongregationen bereits im zweiten Teil behandelt wurden. Das neue Gesetzbuch unterscheidet eine dreifache Art von Vereinigungen in der Kirche, wie sie auch bisher vorhanden war, nämlich weltliche dritte Orden (tertii Ordines saeculares), Bruderschaften (confraternitates) und fromme Vereine (piae uniones). (can. 700.)

Es kommt nun zunächst darauf an, festzustellen, wer in der Kirche überhaupt kirchlich anerkannte Vereine gründen und errichten kann.

Gründung und Errichtung von Vereinigungen.

Als Rechtsgrundsatz spricht das Gesetzbuch aus: Keine Vereinigung wird in der Kirche anerkannt, die nicht von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität errichtet oder wenigstens von ihr approbiert worden ist[4] (can. 686, § 1).

Allerdings schreibt das Gesetzbuch vor, daß jede Vereinigung (quaelibet associatio) ihre Statuten, die vom Apostolischen Stuhl oder vom Bischof geprüft und approbiert sind, haben soll (can. 689, § 1), womit hier wohl eine schriftliche Approbation gemeint sein wird.

Vereinigungen von Katholiken, die nur weltliche Ziele verfolgen, sind keine kirchlichen Vereine, auch nicht solche katholische Vereine, die sich nebenher oder hauptsächlich die Übung guter Werke zum Ziele setzen, jedoch von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität nicht errichtet oder wenigstens nicht approbiert sind.

---

[1] Beispiel: Acta Apostolicae Sedis I. (1909) 759. Ein solcher Ehrentitel berechtigt an sich noch nicht dazu, andere Bruderschaften sich anzugliedern.

[2] Über die dritten Orden siehe weiter unten.

[3] Es fallen unter diese Bestimmungen für die Laienvereine aber auch die Priesterbruderschaften und Priestervereine.

[4] Es wird im Gesetzbuch an dieser Stelle nichts Näheres gesagt, wie diese Approbation erfolgen soll, ob schriftlich oder mündlich, ob stillschweigend oder ausdrücklich, ob in einfacher oder feierlicher Form. Deshalb genügt nach unserer Ansicht die Approbation, die in der einen oder anderen Weise geschieht, damit man von einem kirchlichen Verein reden kann.

Diese rechtmäßige kirchliche Autorität ist vor allem der Papst, dann der Bischof[1] und endlich solche Personen, denen kraft eines apostolischen Privilegs die Errichtung von kirchlichen Vereinen reserviert ist (can. 686, § 2). Einer päpstlichen Bestätigung bedarf die Errichtung in den beiden letzten Fällen nicht. Ein apostolisches Privileg steht z. B. den Generalvorstehern jener Orden zu, denen Bruderschaften ihre Entstehung verdanken (Rosenkranzbruderschaft, Skapulierbruderschaft U. L. Frau vom Berge Karmel, von den sieben Schmerzen, von der allerheiligsten Dreifaltigkeit). Man nennt solche Bruderschaften, die von Ordensleuten errichtet werden können, auch Ordensbruderschaften, dagegen solche, die vom Bischof kanonisch errichtet werden, bischöfliche Bruderschaften.

Trotz eines apostolischen Privilegs wird aber zur Gültigkeit der Errichtung die schriftliche Zustimmung des Bischofs erfordert, wenn keine anderweitige Bestimmung im Privileg ausgesprochen ist (can. 686, § 3).

Wie verhält es sich mit der Errichtung eines kirchlichen Vereins in den Kirchen der Ordensleute? Das Gesetzbuch sagt: Hat der Bischof seine Zustimmung zur Errichtung eines Ordenshauses gegeben, so gilt diese Einwilligung auch für die Errichtung eines Vereins in diesem Hause oder in einer damit verbundenen Kirche, wenn nur der Verein zum Orden gehört (sonst also nicht). Handelt es sich aber um einen Verein, der zwar zum betreffenden Orden gehört, der aber als streng organisierter Verein errichtet wird (ad modum organici corporis), so ist zur Errichtung in den eigenen Kirchen dieser Orden die schriftliche Zustimmung des Bischofs ebenfalls erfordert[2] (can. 686, § 3).

In den Kirchen oder Oratorien der Ordensschwestern kann der Bischof nur die Errichtung eines Vereins, der aus Frauen und Mädchen gebildet wird, erlauben, oder er kann auch eine fromme Vereinigung, die Personen beider Geschlechter zu Mitgliedern hat, errichten, vorausgesetzt, daß der Verein nur Gebetsübung und geistliche Gnadengemeinschaft bezweckt (can. 712)[3].

Der Generalvikar[4] kann kraft seines Generalmandates keine kirchlichen Vereine gründen oder die Zustimmung für ihre Errichtung oder Aggregation gewähren (can. 686 § 4); er muß also ein Spezialmandat erhalten

---

[1] Ordinarius loci. Darunter fällt nicht der Superior religiosus, wohl aber außer dem Episcopus residentialis der Generalvikar, soweit er nicht ausdrücklich ausgenommen ist (can. 198).

[2] Vgl. Entscheidung der Ablaßkongregation vom 25. Aug. 1897. Acta S. Sedis XXX 276 f.

[3] Seit der Entscheidung der Kongregation der Bischöfe und Ordensleute vom 18. Januar 1907 war dies dem Ermessen und dem Gewissen des Bischofs überlassen, Acta S. Sedis XL, 141 ff. Vgl. auch B. Melata, De erectione fraternitatum in monialium monasteriis, 1906.

[4] So wurde es bereits am 18. August 1868 von der Ablaßkongregation ausgesprochen. Vgl. Decret. authent. n. 420; der Bischof kann den Generalvikar dazu beauftragen sowohl für den einzelnen Fall als auch ein für allemal. Dieser allgemeine Auftrag ist gegeben, wenn der Bischof dem Generalvikar an seiner Statt zur Erledigung der besonderen Geschäfte bestimmt hat, wie die Ablaßkongregation am 16. November 1888 erklärt hat. Vgl. Decret. authent. n. 420, 428, 438.

haben. Auch der Kapitularvikar[1] hat in dieser Hinsicht keine Vollmacht (can. 686, § 4). Wenn wir von der Vollmacht des Papstes absehen, so ist es demnach vor allem der Bischof, der einem Verein seinen rechtlichen Bestand verleiht, entweder dadurch, daß er ihn selbst kanonisch errichtet oder, wenn es sich um Vereine in den Ordenskirchen handelt, mit seiner Erlaubnis in der oben angegebenen Weise errichten läßt.

Über die Errichtung selbst sagt das kirchliche Gesetzbuch: Bruderschaften können nur durch ein formelles Errichtungsdekret errichtet werden.[2] Für fromme Vereine (piae uniones) genügt dagegen die Approbation des Bischofs (can. 708).

Die Errichtungsurkunde soll von denen, die kraft eines apostolischen Privilegs kirchliche Vereine errichten, umsonst gewährt werden — abgesehen von den notwendigen Auslagen (can. 686, § 5). Die Bulle Quaecumque von Klemens VIII. bestimmte nichts Näheres. Das Dekret der Ablaßkongregation[3] vom 8. Januar 1861 setzte fest, daß außerhalb Italiens die Summe von 30 Franken für jede einzelne Errichtung oder Aggregation oder Bestätigung nicht überschritten werden darf, widrigenfalls war die Ungültigkeit und auch die (eo ipso) eintretende Strafe[4] gegeben. Das neue Recht spricht von einer solchen Strafe hier nicht mehr.

Eine Bruderschaft oder ein frommer Verein sollen nur in einer Kirche oder in einem öffentlichen oder wenigstens halböffentlichen Oratorium errichtet werden. In den Kathedral- oder Kollegiatkirchen sollen solche Vereine ohne Zustimmung des Kapitels nicht errichtet werden (can. 712, § 1 u. 2).

---

[1] Nach dem Dekret der Ablaßkongregation vom 23. November 1878 hieß es früher nur: Vicarius capitularis se abstineat. Decret. authent. n. 438 ad 1. 2. 3. Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 12, 15.

[2] Von grundlegender Bedeutung für die Bruderschaften war die Bulle Klemens' VIII. Quaecumque vom 7. Dezember 1604 mit den Dekreten der Ablaßkongregation vom 8. Januar 1861 und vom 19. Oktober 1866; die Verordnungen der Bulle Klemens' VIII. Quaecumque mit den Änderungen durch das Dekret vom 8. Januar 1861 verpflichteten alle Ordensoberen, die eine Bruderschaft errichten konnten; ferner alle eigentlichen Bruderschaften, die das Recht hatten, durch Aggregation ihre Bruderschaftsabläße mitzuteilen; dann auch alle anderen Bruderschaften im weiteren Sinne (fromme Vereine), wofern sie das gleiche Recht der Aggregation hatten, endlich alle Kirchen und Kapitel, alle Vereine oder Einzelpersonen, welche die Vollmacht hatten, durch Aggregation anderen Kirchen oder Vereinen oder Personen Abläße mitzuteilen. Verordnungen, die für Bischöfe bei Gründung, Aggregation usw. eines Vereins maßgebend waren, sind zwar auch in der Bulle Quaecumque vorhanden, sie verpflichteten aber die Bischöfe nicht kraft dieser Bulle und auch nicht unter den in der Bulle erwähnten Strafen. Die Bischöfe waren auch nicht verpflichtet, die von Klemens VIII. vorgeschriebene Form oder eine andere bestimmte Formel zu gebrauchen, jedes authentische Dekret genügte, gleichviel ob sie iure ordinario oder delegato eine Bruderschaft errichteten. Vgl. F. X. Wernz S. I., Ius Decretalium², III pars II n. 707; Beringer-Hilgers a. a. O. II 15 f., 34 f. Die Konstitution Quaecumque mit den entsprechenden Dekreten siehe u. a. bei A. Vermeersch, De Religiosis Institutis et Personis⁴, II p. 614 ff.

[3] Decret. authent. n. 388.

[4] „Alle diese Vorschriften sind in allen ihren Teilen getreu zu beobachten ... Jeder Obere und Beamte würde sich (eo ipso) ohne weiteres die Strafe des Verlustes des Amtes, das er inne hat, und der Unfähigkeit zu diesem und anderen, die er in Zukunft bekleiden könnte, zuziehen, und diese Strafe kann nur vom Papste nachgelassen werden."

Um jeglicher Unordnung und Eifersucht vorzubeugen, verbietet das Recht, daß mehrere Bruderschaften oder fromme Vereine des gleichen Namens und der gleichen Art[1] an demselben Orte errichtet und approbiert werden — wenn ihnen das nicht speziell gewährt oder vom Recht eingeräumt wurde[2].

Handelt es sich aber um große Städte, so ist das gestattet[3], wenn nur zwischen den Kirchen, wo diese gleichartigen Vereine errichtet (approbiert) sind, eine entsprechende Entfernung besteht, worüber das Urteil des Bischofs maßgebend ist[4] (can. 711, § 1).

Es steht demnach nichts im Wege, mehrere Bruderschaften verschiedener Art und verschiedenen Zweckes in jeder Pfarrei und jeder Kirche gültigerweise zu errichten. Ja, die Bischöfe werden dazu aufgefordert, Sorge zu tragen, daß in jeder Pfarrei die Bruderschaft vom allerheiligsten Altarssakrament[5] und die der christlichen Lehre[6] errichtet werden. Durch die Errichtung dieser Bruderschaften sind diese ohne weiteres den Erzbruderschaften in Rom, die vom Kardinalvikar errichtet sind, aggregiert (can. 711).

Nachdem wir so die kirchlichen Vereine in ihrer Gründung und Errichtung betrachtet haben, sollen hier gleich die Normen angegeben werden, die nach dem neuen Recht maßgebend sind für den Anschluß der Vereinigung an einen anderen bestehenden Verein.

Aggregation der Vereinigungen.

Wie es bisher Vorschrift und Gebrauch war, so kann auch jetzt kein Verein gültigerweise ohne apostolisches Indult andere Vereine sich angliedern. Eine Erzbruderschaft oder eine unio primaria kann nur solche Bruderschaften oder fromme Vereinigungen sich aggregieren, die den gleichen Namen und Zweck haben (can. 721). Aus der Aggregation und der

[1] Der Begriff „gleichartige Bruderschaft" muß enge gefaßt werden. Ist der Name oder der Titel einer Bruderschaft der gleiche oder fast der gleiche, das Ziel aber verschieden, so kann die Errichtung am selben Orte stattfinden. Decret. authent. C. S. Rit. vol. II n. 3038 (5226) vom 29. November 1856; vol. I n. 1101 (1950) vom 7. Dezember 1658.

[2] Z. B. die marianischen Kongregationen, die Bruderschaften vom Herzen Jesu, der Verein der christlichen Mütter (für Deutschland).

[3] So ist es bereits seit der Erklärung vom 20. Mai 1896, wodurch die Verordnung Klemens' VIII. in seiner Konstitution Quaecumque § 2. soweit große Städte in Betracht kamen, aufgehoben wurde: Acta S. Sedis XXVIII 751 f.

[4] Die Entfernung der Kirche, worin die gleichartigen Bruderschaften errichtet werden sollten, war früher auf eine gute Stunde (una leuca) festgesetzt. Leo XIII. erlaubte allgemein am 31. Januar 1893, daß die Bruderschaften überall in wirklich voneinander verschiedenen Orten errichtet werden könnten: Acta S Sedis XXV 509 f. Eine Erklärung der Ablaßkongregation vom 20. Mai 1896 bestimmte aber, daß diese verschiedenen Orte oder Städte eigene Pfarreien seien: Acta S. Sedis XXVIII 751 f. Jetzt heißt es im neuen Gesetzbuch einfach: In eodem loco plures confraternitates vel piae uniones eiusdem tituli ac instituti ne erigantur neve approbentur (can. 711, § 1).

[5] Näheres über diese Bruderschaft siehe bei Beringer-Hilgers a. a. O. II 71—74.

[6] Die Bruderschaft hat zur Aufgabe, den Kindern in der Kirche Religionsunterricht zu erteilen und den Empfang der heiligen Sakramente zu fördern. Pius X. hatte in einer Enzyklika vom 15. April 1905 bestimmt, daß diese Bruderschaft in allen Pfarreien eingeführt werde. Für die preußischen Diözesen und für Mainz wurde diese Verordnung von Rom für nicht verbindlich erklärt; vgl. Kölner Pastoralblatt Dezember 1905, 368 und Acta S. Sedis XXXIX 271 f.; siehe Beringer-Hilgers a. a. O. II 210—213.

damit verbundenen Kommunikation der Abläſſe, Privilegien und anderer geiſtlicher Gnaden erwirbt aber der aggregierende Verein kein Recht über den aggregierten (can. 722).

Von größter Bedeutung iſt bei einer Aggregation die Beobachtung alles deſſen, was zu ihrer Gültigkeit verlangt wird, da ſonſt die Abläſſe und die Privilegien nicht gewonnen werden können. Darüber ſagt der kirchliche Kodex in ſeiner klaren und kurzen Formulierung:

Zur Gültigkeit der Aggregation iſt erfordert:

1. der Verein muß bereits kanoniſch errichtet ſein und darf keiner anderen Erzbruderſchaft oder einer unio primaria angeſchloſſen ſein;

2. es muß die ſchriftliche Zuſtimmung des Biſchofs vorhanden ſein zugleich mit ſeinen litterae testimoniales[1];

3. die Abläſſe, Privilegien und andere geiſtigen Gnaden, die durch die Aggregation mitgeteilt werden, ſollen in einem Verzeichnis aufgezählt werden. Dieſes Verzeichnis darf erſt nach vorausgegangener Prüfung und Approbation des Biſchofs, in deſſen Diözeſe die Erzbruderſchaft ſich befindet, dem aggregierten Verein übergeben werden[2];

4. die Aggregation ſoll in der in den Statuten vorgeſchriebenen Formel[3] für immer geſchehen;

5. die Ausſtellung der Aggregationsurkunde muß umſonſt erfolgen, irgendeine Bezahlung, auch wenn ſie freiwillig dargeboten wäre, darf nicht angenommen werden außer für die notwendigen Auslagen (can. 723).

Biſchöfliche Leitung und Oberaufſicht der Vereinigungen.

Durch die Vorſchriften und Beſtimmungen des Geſetzbuches der Kirche über Gründung und Errichtung der kirchlichen Vereine, ſowie durch die Anordnungen über ihre Aggregation iſt die volle biſchöfliche Leitung und Oberaufſicht auch im neuen Recht von ſelbſt gewahrt geblieben. Kirchliche Vereine, die von der biſchöflichen Jurisdiktion voll und ganz exemt wären, gibt es auch im neuen Recht nicht. Wohl ſpricht das Geſetzbuch von exemten

---

[1] Darunter verſteht man das ſchriftliche Zeugnis, wodurch der Biſchof den frommen Zweck und die Übungen des Vereins empfiehlt.

[2] In der Bulle Klemens' VIII. hieß es praevia recognitione Ordinarii loci; durch die fünfte Vorſchrift des Formulars wurde die Sache dahin geändert, daß nicht mehr die genaue recognitio (Prüfung und Approbation) erfordert war, ſondern die cognitio, die Kenntnisnahme (praevia cognitione Ordinarii); jetzt heißt es wieder ab Ordinario recognito.

[3] Von der Ablaßkongregation war ein Muſterformular ſowohl für die Ordensobern bei Errichtung als für die Erzbruderſchaften bei Aggregation von Bruderſchaften aufgeſtellt worden. Mit dieſem mußte das Formular der Ordensobern der Hauptſache nach übereinſtimmen, namentlich mußte es im einzelnen die acht Vorſchriften der Bulle Klemens' VIII. Quaecumque vom 7. Dezember 1604 und des Dekretes der Ablaßkongregation vom 8. Januar 1861 genau aufführen. Ein Dekret vom 19. Oktober 1866 geſtattete, dieſe acht Vorſchriften getrennt von der eigentlichen Formel auf einem beſonderen Blatt oder als Zuſatz zu geben, wofern dieſelben nur gleichzeitig mit dem Errichtungs- (bzw. Aggregations-) Diplom mitgeteilt wurden und in dieſem auf jene nachdrücklich hingewieſen wurde: Beringer-Hilgers a. a. O. II 15 ff. Jetzt heißt es einfach, die Aggregation muß erfolgen in der in den Statuten vorgeſchriebenen Formel, unter der Strafe der Ungültigkeit. Andere Strafen, wie ſie die Bulle Quaecumque und das Dekret vom 8. Januar 1861 verhängte, ſind jetzt nach dem allgemeinen Recht im neuen Geſetzbuch nicht mehr ausgeſprochen.

Orden und religiösen Genossenschaften, obwohl auch hier in vielen Dingen die Exemten unter der Jurisdiktion des Bischofs stehen; dagegen spricht das kirchliche Rechtsbuch nicht von exemten Bruderschaften, Sodalitäten oder frommen Vereinen und stellt als leitenden Rechtssatz den Kanon auf: Alle kirchlichen Vereine, auch solche, die vom Apostolischen Stuhl errichtet sind, unterstehen der Jurisdiktion und der Aufsicht des Bischofs, soweit nicht ein besonderes Privileg dem entgegensteht (can. 690, § 1). Als oberster Leiter in seinem Territorium hat der Bischof die Statuten und Normen eines Vereins, auch der Bruderschaften zu ändern und zu approbieren, soweit sie nicht vom Apostolischen Stuhl approbiert sind[1] (can. 689, § 2; 715, § 1). Dem Bischof steht es zu, persönlich oder durch einen Delegaten den Versammlungen der Bruderschaften, auch wenn es sich um solche in Kirchen und Oratorien der Regularen handelt, zu präsidieren, jedoch hat er kein Stimmrecht, wohl aber ist es seine Sache, die würdigen und geeigneten Offiziale und Angestellten nach ihrer Wahl zu bestätigen, die unwürdigen oder weniger geeigneten Personen abzuweisen oder zu entfernen.

Selbst auf die Feier der außerordentlichen Versammlungen soll die Bruderschaft den Bischof und seinen Delegaten rechtzeitig aufmerksam machen; geschieht das nicht, so hat der Bischof das Recht, die Versammlung zu verhindern oder ihre Bestimmungen zu entkräften (can. 715). Über die Verwaltung der zeitlichen Güter muß ein rechtmäßig errichteter Verein jährlich dem Bischof Rechenschaft ablegen[2] (can. 691, § 1; 1525). Ohne Erlaubnis des Bischofs soll eine Bruderschaft das eigene Gewand oder die Abzeichen nicht beseitigen oder ändern (can. 714).

Wir sehen, die bischöfliche Leitung und Oberaufsicht wird immer wieder betont und hervorgehoben.

Die Jurisdiktion und die Oberaufsicht des Bischofes erfährt nur insofern eine kleine Einschränkung, als der Bischof bei den Vereinen, die von den exemten Ordensleuten in ihren Kirchen kraft eines apostolischen Privilegs errichtet sind, die innere Disziplin und die geistliche Leitung nicht einer Visitation unterwerfen kann (can. 690, § 2).

Die Bruderschaften, die oben Bruderschaften im engeren Sinne genannt wurden, wählten bisher ihre Direktoren und Bruderschaftskapläne selbst. Soweit ein apostolisches Indult vorliegt[3], bleibt das bei den einzelnen kirchlichen Vereinen bestehen, wie das neue Recht es ausspricht, sonst ist die

---

[1] Die Kongregation der Bischöfe und Regularen hat so bereits am 7. Februar 1605 entschieden: Acta S. Sedis XV 191. Eine Änderung der Statuten kann auch noch nach der Aggregation erfolgen, ebenso kann der Bischof die Statuten des aggregierenden Vereins ändern, sofern diese Statuten nicht vom Apostolischen Stuhl approbiert sind, oder insofern für bestimmte Übungen, die in den Statuten bezeichnet sind, vom Heiligen Stuhl Abläße verliehen wurden. Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 21.

[2] Siehe weiter unten.

[3] Der Ordensgeneral der Dominikaner hat z. B. ein besonderes Privileg, den Rektor für die Rosenkranzbruderschaft zu ernennen. Für Kirchen der Weltgeistlichkeit muß aber Einwilligung des Ortsbischofs vorhanden sein. Vgl. zur Ernennung durch den Bischof die Entscheidung der Ablaßkongregation vom 18. November 1842, Decreta authentica S. Cong. Indulg. n. 312 ad 3. Ist nur ein Priester an dem Ort, wo mit Wissen und Willen des Bischofs der Verein errichtet ist, so ist dieser dadurch zugleich als Direktor bestellt. Wo mehrere Geistliche sind, ist der Pfarrer nicht ipso iure der geborene Rektor, der Bischof aber kann den jeweiligen Pfarrer für alle Zeit dazu bestellen. Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 24 f.

Ernennung des Leiters eines kirchlichen Vereins und ebenso die eines Kaplans des betreffenden Vereins Sache des Bischofs. Das gilt sowohl in den Vereinen, die vom Bischof selbst, als auch in denen, die vom Apostolischen Stuhl errichtet oder approbiert sind. Auch in den Vereinen, die von den Ordensleuten kraft eines apostolischen Privilegs außerhalb ihrer eigenen Kirchen errichtet sind, hat das Geltung; dagegen ist in den Vereinen, die von den Ordensleuten in den eigenen Kirchen errichtet sind, nur die Zustimmung des Bischofs erfordert, wenn vom Ordensobern der Leiter und der Kaplan des Vereins aus dem Weltklerus gewählt werden (can. 698, § 1).

Handelt es sich demnach um einen Priester des Ordens, so ist die Ernennung des Rektors Sache des Ordensobern.

Wer den Leiter und den Kaplan ernannt hat, kann aus gerechter Ursache auch ihre Entfernung vom Amte herbeiführen. Dieselbe Vollmacht haben natürlich auch die Nachfolger und die höheren Vorgesetzten (can. 698, § 3).

Wenn auch ein kirchlicher Verein zunächst und hauptsächlich gegründet und errichtet ist für geistige und höhere Zwecke, so sind für ihn doch zeitliche Güter nötig, um seinen Zweck erreichen und besser erreichen zu können. Damit aber hier keine Unordnung einschleicht, sorgt das kirchliche Recht auch jetzt wohlweislich vor und hebt auch hier die Oberaufsicht bzw. die notwendige Zustimmung des Bischofs hervor.

Ein rechtmäßig kirchlich errichteter Verein kann, soweit nichts anderes ausdrücklich vorgesehen ist, zeitliche Güter besitzen und verwalten unter der Aufsicht des Bischofs, nicht aber des Pfarrers, mag der Verein auch in der Pfarrei errichtet sein — soweit der Bischof selbst nichts anderes verordnet hat. Dem Bischof hat der Verein wenigstens jährlich Rechenschaft abzulegen nach Norm von can. 1525[1]. Keinem Verein ist es erlaubt, Almosen zu sammeln, wenn es nicht die Statuten gestatten oder die Notwendigkeit es erfordert und die Zustimmung des Bischofs vorhanden ist und die vorgeschriebene Ordnung beobachtet wird[2]. Um außerhalb des Terri-

[1] Über das Visitationsrecht bemerkt Beringer-Hilgers a. a. O. II 55: Dieses Visitationsrecht galt früher hauptsächlich den streng organisierten Bruderschaften und fand bei den Bruderschaften unserer Tage und Gegenden namentlich in den Kirchen der Ordensleute kaum Anwendung. Wenn nämlich die Bruderschaft, die in der Kirche der Ordensleute errichtet ist, keine Güter und keine Einkünfte hat, Kapelle und Altar nicht zu eigen besitzt, so kann von einer Rechenschaftsablegung und von einer eigentlichen Visitation kaum die Rede sein. Jetzt gilt die Rechenschaftsablegung nach dem neuen Recht für einen Verein, der rechtmäßig errichtet ist (can. 691, § 1), und zwar nach Norm von can. 1525, wo es heißt:

§ 1. Reprobata contraria consuetudine, administratores tam ecclesiastici quam laici cuiusvis ecclesiae etiam cathedralis aut loci pii canonice erecti aut confraternitatis singulis annis officio tenentur reddendi rationem administrationis Ordinario loci.

§ 2. Si ex peculiari iure aliis ad id designatis ratio reddenda sit, tunc etiam Ordinarius loci vel eius delegatus cum his admittatur, ea lege ut aliter factae liberationes ipsis administratoribus minime suffragentur.

[2] Bei Errichtung von Ordensbruderschaften und bei Aggregationen durch eine Erzbruderschaft hieß es bisher nach der sechsten Vorschrift des Formulars, daß die Bruderschaft Almosen nur nach der vom Ordinarius vorgeschriebenen Form annehme und verwende (A. Deermersch a. a. O.[4] II 625), und zwar hing davon die Gültigkeit der Bruderschaft und der Ablässe ab. Jetzt richtet sich das alles bei Errichtung von Ordensbruderschaften und bei einer Aggregation von Bruderschaften nach dem entsprechenden apostolischen Indult.

toriums Almosen sammeln zu können, ist die schriftliche Erlaubnis jedes einzelnen Ordinarius notwendig. Auch soll der Verein dem Bischof Rechenschaft geben über die gute Verwendung der Geschenke und Almosen (can. 691). Betrachten wir nun die

Rechte und Pflichten der Vereinigungen

und sehen wir, was hier die Kirche im neuen Kodex vorschreibt.

Die Vereine erlangen erst dann die juridische Persönlichkeit in der Kirche, wenn ihnen vom rechtmäßigen kirchlichen Obern die formelle Errichtungsurkunde ausgestellt ist (can. 687). Erst dann erhält also ein Verein die Rechte einer kirchlichen Korporation. Nur eine öffentliche soziale Autorität kann eine Korporation ins Dasein rufen. Diese kirchlichen Vereine sind demnach zu unterscheiden von den andern kirchlichen Vereinigungen, die bloß durch den Willen der Mitglieder entstehen und, wenn auch mit Ablässen ausgestattet, nicht von der kirchlichen Autorität errichtet, sondern bloß von ihr approbiert sind.

Da die Bruderschaften nur durch ein formelles Errichtungsdekret gegründet werden können (can. 708), so sind sie immer juridische Personen. Doch erkennt sie das staatliche Recht damit noch nicht als solche an, bevor sie nicht auch die ausdrückliche Genehmigung zur Erlangung von Korporationsrechten erhalten haben. Auch unterstellt der Staat jetzt vielfach die kirchlichen Vereine den staatlichen Bestimmungen über Vereine[1].

Ein vortreffliches Mittel zur Erreichung des Zweckes eines Vereins sind die Statuten. Jeder Verein soll deshalb nach dem Recht seine Statuten haben, die vom Apostolischen Stuhl oder vom Bischof geprüft und approbiert sind (can. 689, § 1). Nach Norm der Statuten und der heiligen Canones haben die Vereine, die rechtmäßig errichtet sind, das Recht, Versammlungen abzuhalten, besondere Normen zu erlassen, die die Sodalität betreffen, Verwalter der Güter zu wählen, ebenso die Offiziale und die Angestellten.

Für die Berufung zu den Versammlungen und für die Wahl gilt das allgemeine Recht (can. 161 – 182) und das, was in den Statuten bestimmt ist, soweit diese dem allgemeinen Recht nicht entgegen sind (can. 697; 715).

Der Leiter und der Kaplan eines kirchlichen Vereins, die auch in ein und derselben Person vereinigt sein können (can. 698, § 4), haben während ihrer Amtszeit die Vollmacht, das Gewand oder die Abzeichen des Vereins zu segnen, ebenso die Skapuliere usw. und können sie denen, die aufgenommen werden wollen, auflegen (can. 698, § 2). Früher berechtigte die Ernennung zum Direktor an und für sich nicht zur Weihe von Skapulieren, Medaillen usw. Auch nach dem neuen Recht erhält der Direktor einer Bruderschaft durch seine Ernennung nicht das Recht, einen anderen Priester zu seiner Vertretung bei der Aufnahme neuer Mitglieder oder der Weihe von Gegenständen, die mit Ablaß versehen sind, zu bestellen[2].

---

[1] BGB. § 21 ff.; Preuß. Vereinsgesetz vom 11. März 1850 § 2; Bayr. Vereinsgesetz vom 26. Febr. 1850 § 12; Sächs. Vereinsgesetz vom 22. Nov. 1850 § 19; Bad. Gesetz vom 9 Okt. 1860 § 3 und vom 21. Nov. 1867; das Vereinsgesetz f. d. Deutsche Reich vom 19. April 1908 § 24 veränderte an diesen Gesetzen nichts. Österr. Gesetz vom 15. Nov. 1867. Vgl. auch Staatslexikon V Vereins- und Versammlungswesen.

[2] Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 25.

Die männlichen Mitglieder der Bruderschaften, die Confratres, können bei den heiligen Funktionen nicht mitwirken, wenn sie nicht das Kleid oder die Abzeichen der Bruderschaft tragen (can. 709, § 1). Obwohl die Statuten einer Bruderschaft an und für sich nicht unter Sünde verpflichten, so ist es dennoch von größter Bedeutung für den einzelnen und für die Kommunität, daß die Vorschriften beobachtet werden. Außer diesen Vorschriften, die in den Statuten enthalten sind, hebt das Gesetzbuch hervor, daß die Bruderschaften verpflichtet sind, den gebräuchlichen Prozessionen und auch den andern, die der Bischof angeordnet hat, als Genossenschaft mit eigenen Abzeichen und unter eigener Fahne beizuwohnen, wenn der Bischof nichts anderes vorschreibt (can. 718).

Den von den Ordenspersonen errichteten Bruderschaften ist es nicht erlaubt, das eigene Gewand oder die Abzeichen, die bei den öffentlichen Prozessionen und den andern heiligen Funktionen zu tragen sind, ohne spezielle Erlaubnis des Bischofs anzulegen (can. 713, § 2).

Durch die bloße kanonische Errichtung erlangen die Bruderschaften noch nicht die Ablässe.[1] Diese erhalten sie vielmehr entweder unmittelbar vom Papst oder durch die Bischöfe oder durch die Ordensobern, soweit diese dazu bevollmächtigt sind, oder durch die Aggregation. Ist die Approbation des Bischofs gegeben, so sind die frommen Vereine (piae uniones), auch wenn sie keine moralischen Personen sind, fähig, die geistlichen Gnaden und besonders die Ablässe zu erhalten (can. 708)[2].

Um die Rechte, Privilegien, Ablässe und andere geistliche Gnaden eines kirchlichen Vereins genießen zu können, genügt es wie bisher[3], daß jemand gültigerweise gemäß den eigenen Vorschriften des Vereins aufgenommen und daß er von ihm rechtmäßig nicht ausgestoßen sei (can. 692).

Das heilige Offizium hat am 23. April 1914 verordnet, daß die Gewinnung der Ablässe und der andern geistlichen Gnaden einer Bruderschaft nicht von der Einschreibung in das Register abhängig sein solle, wenn nur die Aufnahme eine rechtmäßige ist. Für den in außergewöhnlicher Weise Bevollmächtigten bleibt die Verpflichtung bestehen, die Namen der in eine Bruderschaft Aufgenommenen einzusenden. Die Ablässe können gewonnen werden von dem Tage der wirklichen Aufnahme durch den dazu Berechtigten[4].

Durch die Aggregation werden alle Ablässe, Privilegien und andere geistige mitteilbare Gaben, die dem aggregierenden Verein direkt und namentlich vom Apostolischen Stuhl gewährt worden sind oder in Zukunft verliehen werden, mitgeteilt, soweit nichts anderes im apostolischen Indult bestimmt ist (can. 722, § 1).

---

[1] Es sei denn, daß besondere Bewilligung vorliegt, wie das der Fall ist bei Errichtung der Bruderschaft des allerheiligsten Sakramentes. In den letzten Jahren erhielten durch ein einziges Dekret alle bereits kanonisch errichteten oder in Zukunft zu errichtende Sodalitäten verschiedener Art neue Ablässe, Acta Apostolicae Sedis V (1913) 236 sq., 301 sq.; VI (1914) 306 sq., 309 sq.; VIII (1916) 399. Andere ähnliche Beispiele siehe: Beringer-Hilgers a. a. O. II 27.

[2] Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 27, 28.

[3] Vgl. Decret. authent. S. C. Indulg. n. 298. Rescripta authent. n. 366, 371.

[4] Acta Apostolicae Sedis VI (1914) 309 f. Beringer-Hilgers a. a. O. II 42 ff.

Wie bisher können und müssen die Religiosen[1] den von ihnen errichteten Bruderschaften und frommen Vereinigungen alle und die einzelnen geistlichen Gnaden mitteilen, die in den vom Apostolischen Stuhl erhaltenen Vollmachten genau und namentlich als mitteilbar erklärt werden. Im Akt der Errichtung sind sie bekanntzumachen (can. 713, § 1). Neue Ablässe, auch wenn sie den Kirchen der Regularen gewährt sind, die aber in Rom nicht promulgiert sind, sollen nicht bekanntgemacht werden ohne Beratung mit dem Bischof (can. 919, § 1; vgl. auch can. 1388).

Geschah früher die Mitteilung nur in allgemeinen Ausdrücken, so war sie nichtig. Das allgemeine Recht bestimmt jetzt hierüber nichts Näheres, es ist deshalb nachzusehen, was in den vom Apostolischen Stuhl erhaltenen Vollmachten vermerkt ist.

Über die zeitlichen Güter wäre hier noch zu bemerken: Nach Norm der Statuten kann der Verein Geschenke annehmen und sie zum frommen Gebrauch des Vereins und unbeschadet des Willens der Wohltäter verwenden (can. 691, § 2).

Das Vermögen (patrimonium) einer Bruderschaft und einer frommen Vereinigung, die nicht in der eigenen Kirche errichtet sind oder deren Kirche zugleich Pfarrkirche ist, muß von den Gütern der Kirchenfabrik oder der Kommunität getrennt sein (can. 717, § 2).

Aufnahme in die Vereinigungen.

Die Aufnahme soll nach Norm des Rechts und der Statuten eines jeden Vereins geschehen. Damit aber die Aufnahme feststeht, muß die Einschreibung in das Vereinsbuch geschehen. Diese Einschreibung ist zur Gültigkeit nötig, wenn der Verein als moralische Person errichtet worden ist[2] (can. 694). Darum muß diese Einschreibung geschehen bei allen Bruderschaften, soweit kein apostolisches Privileg vorliegt. Bisher galt es schon als Regel, daß die Aufnahme nicht allein auf den Wunsch eines andern hin erfolge; das neue Recht behält diese Praxis im allgemeinen bei, indem es verordnet: Anwesende können nur mit Wissen und Willen in die Listen der Vereine eingetragen werden, Abwesende sollen in das Verzeichnis der Vereine mit strenger Organisation nicht eingeschrieben werden (can. 693, § 3).

Bei den frommen Vereinigungen, die keine strenge Organisation haben, können demnach Abwesende, die schriftlich oder durch Mittelspersonen um Aufnahme bitten, aufgenommen werden. Ähnlich lautete die Erklärung der Ablaßkongregation vom 26. November 1880.

Dieselbe Kongregation hat es zu wiederholten Malen als unstatthaft erklärt, Verstorbene in die Listen der Bruderschaften, der frommen Vereine und Werke einzuschreiben[3].

---

[1] Vgl. Formulae servandae in substantialibus in erectione et aggregatione confraternitatum n. 3 bei Vermeersch, De Religiosis Institutis et Personis[4] II 625.

[2] Vgl. Acta S. Sedis XX, 108 ff.

[3] An stante decreto S. Rom. et Un. Inquisitionis diei 6 decembris 1876 et resolutione huius s. Congregationis sub die 14 augusti 1889 sustineri valeant ascriptiones defunctorum piis unionibus piisque operibus? R. Negative S. C. Indulg. 26 aug. 1897: Acta S. Sedis XXX 278; vgl. Monitore eccl. X part. I 279; Acta S. Sedis XXXII 185, VI; Beringer-Hilgers a. a. O. II 39 f. Von der St. Petrus Claver-Sodalität wurde zugunsten der afrikanischen Missionen ein Meßbund gegründet.

Es kann auch dieselbe Person mehreren Vereinen (nicht aber mehreren dritten Orden can. 705) beitreten (can. 693, § 2).

Die Frauen können den Bruderschaften nur zugehören in Hinsicht auf Gewinnung der Ablässe und der andern geistlichen Gnaden (can. 709, § 2).

Auch Ordenspersonen können den Vereinen beitreten, es sei denn, daß die Vorschriften des Vereins mit der Beobachtung der Regeln und Konstitutionen nicht gut vereinigt werden können, worüber das Urteil dem Obern zusteht (can. 693, § 4). Nicht aber können Ordenspersonen, d. h. solche, die Profeß gemacht haben, in einen dritten Orden eintreten (can. 704).

Bei der Aufnahme in einen Verein darf weder direkt noch indirekt etwas gefordert werden außer dem, was in den rechtmäßig approbierten Statuten verzeichnet ist oder was vom Bischof wegen besonderer Verhältnisse ausdrücklich zugunsten des Vereins gestattet wurde (can. 695).

Damit ein kirchlicher Verein seinem Zweck entspricht, schreibt der neue Kodex ausdrücklich vor, daß Akatholiken und solche, die zu einer verurteilten Sekte gehören oder die notorisch zensuriert sind, und im allgemeinen die öffentlichen Sünder gültigerweise nicht aufgenommen werden können (can. 693, § 1). Es gilt das von allen kirchlichen Vereinen, die also von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität errichtet oder wenigstens von ihr approbiert sind[1].

Entlassung aus einer Vereinigung.

Nur aus einem gerechten Grund kann jemand, der rechtmäßig zu einem Verein gehört, entlassen werden nach Norm der Statuten.

Auch wenn in den Statuten nichts ausdrücklich bestimmt ist, kann trotzdem der Bischof die Mitglieder entlassen, zu welchen kirchlichen Vereinen sie auch gehören. Der Ordensobere hat dieses Recht hinsichtlich der kraft eines apostolischen Indults errichteten Vereine.

Handelt es sich um solche Mitglieder, die akatholisch werden und einer verurteilten Sekte zugehören oder notorisch zensuriert sind und öffentlich als Sünder gelten, so sollen sie nach vorhergehender Mahnung ausgeschlossen werden unter Beobachtung der eigenen Statuten. Das Recht des Rekurses an den Bischof steht ihnen zu (can. 696).

Verhältnis einer Vereinigung zur Pfarrkirche.

Die Beziehung eines kirchlichen Vereins zu der Pfarrkirche für den Fall, daß der Pfarrer nicht selbst Leiter des Vereins ist, wird im Gesetzbuch

---

An diesem Meßbund und den Früchten können noch Verstorbene teilnehmen und so in den Meßbund eingeschrieben werden, wofern für sie der Betrag ein für allemal gegeben wird. Beringer-Hilgers a. a. O. II 274 f.; beim Ingolstädter Meßbund dürfen Verstorbene nicht eingeschrieben werden: Beringer-Hilgers a. a. O. II 93. Da Anwesende nur mit Wissen und Willen in die Listen eingetragen werden können und Abwesende nicht eingeschrieben werden sollen — bei den Vereinen mit strenger Organisation, so können Kinder vor dem Gebrauch der Vernunft an und für sich in die Bruderschaften nicht aufgenommen werden. Ausnahmen kamen vor. Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 39. Nach den Statuten des Kindheitsvereins können Kinder gleich nach dem Empfange der heiligen Taufe Mitglieder werden. Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. II 279.

[1] Über interkonfessionelle Vereinigungen siehe unten.

geregelt in der Weise, wie sie bisher schon durch Vorschrift und Übung geordnet war[1].

Die Bruderschaften und frommen Vereinigungen, die in den eigenen Kirchen (die innerhalb der Grenzen einer Pfarre liegen) errichtet sind, können die nicht pfarrlichen Funktionen unabhängig vom Pfarrer ausüben, wenn sie nur den Pfarrgottesdienst in der Pfarrkirche nicht beeinträchtigen (can. 716, § 1). Das gilt auch für den Fall, daß die Pfarrei in der Kirche der Bruderschaft selbst errichtet ist. Im Zweifel, ob die Funktionen der Bruderschaft oder der frommen Vereinigung dem Pfarrgottesdienst Schaden bringen oder nicht, hat der Bischof das Recht zur Entscheidung und Regelung (can. 716).

Wofern die Bruderschaften und frommen Vereinigungen in eigenen Kirchen nicht errichtet sind, können sie die eigenen kirchlichen Funktionen nur in der Kapelle oder an dem Altar, wo sie errichtet sind, vornehmen nach Norm von can. 716 und der besonderen Statuten.

Verlegung einer Vereinigung.

Da die Vereine collegia personalia und nicht realia sind, können sie auch anderswohin verlegt werden. Das neue Recht bestimmt darüber: mit Zustimmung des Bischofs kann eine Bruderschaft oder eine fromme Vereinigung von einem Sitz an einen anderen Ort verlegt werden, wenn nicht nach dem Recht oder den Bestimmungen des Apostolischen Stuhles die Verlegung verboten ist. Handelt es sich um die Verlegung einer Bruderschaft oder einer frommen Vereinigung, die einem Orden reserviert ist, so ist die Zustimmung des Obern erfordert (can. 719).

Eine Erzbruderschaft oder eine unio primaria kann nur vom Apostolischen Stuhl von einem Sitz an einen anderen Ort verlegt werden (can. 724).

Dritte Orden[2].

Das erste Kapitel im 19. Titel handelt über die dritten Orden. (De tertiis Ordinibus saecularibus.) Die Tertiarier bilden einen Orden, weil sie eine vom Heiligen Stuhl gutgeheißene Regel, Noviziat, Profeß und eine besondere Ordenstracht haben. Da sie aber das Wesen eines religiösen Ordens, die öffentlichen Gelübde der evangelischen Räte, nicht besitzen, bilden sie keinen Ordo regularis, sondern einen Ordo saecularis.

Die dritten Orden sind zunächst für Weltleute bestimmt. Wohl hat sich später aus dem dritten Orden des hl. Franziskus ein eigentlich regulärer Orden entwickelt, und viele Kongregationen sind aus ihnen hervorgegangen, aber der Absicht des Stifters und seiner ursprünglichen Einrichtung nach waren sie für Weltleute. Weltliche Tertiarier, sagt das Gesetzbuch, heißen jene, die in der Welt unter Leitung eines Ordens und in dessen Geist nach der christlichen Vollkommenheit streben in der dem weltlichen Stande

[1] Vgl. Decret. auth. C. S. R. vol. I n. 2123 (3670) vom 12. Januar 1704. Benedict. XIV. Institut. 105 n. 91 ff. Acta S. Sedis XIV 251 f., 467 ff.; XXII 465 ff. Acta Apostolicae Sedis II (1910) 860 ff.

[2] Angabe von Literatur über den dritten Orden des hl. Franziskus siehe bei P. Franz Ser. Tischler O. M. Cap., Handbuch zur Leitung des dritten Ordens[6], Bregenz 1912 XV f.: Benutzte Hauptquellen; dazu noch P. Paulus Stein O. F. M., Tertius Ordo Franciscalis, Amstelodami 1914.

angemessenen Weise, und zwar nach den Regeln, die für sie vom Apostolischen Stuhl approbiert sind.

Ist der dritte Orden in mehrere Vereine gegliedert, so wird jede rechtmäßige Gemeinde Sodalität der Tertiarier (sodalitas tertiariorum) genannt (can. 702).

Was die Ablaßkongregation[1] am 16. Juli 1887 bestimmte, das schreibt das kirchliche Gesetzbuch wieder vor und sagt:

Ordenspersonen, die zeitliche und ewige Gelübde abgelegt haben, können in einen dritten Orden nicht eintreten (can. 704), wohl aber können sie den frommen Vereinen beitreten, wie bereits oben bemerkt wurde.

Kein Orden kann mit sich einen dritten Orden verbinden, wenn nicht ein apostolisches Privileg vorhanden ist. Selbst dann können die Ordensobern ohne schriftliche Zustimmung des Bischofs keine gültige Sodalität der Tertiarier errichten, wohl aber können sie einzelne Personen dem dritten Orden einverleiben (can. 703; 686, § 3). Daß die Einwilligung des Bischofs vorhanden sein müsse, war schon am 13. März 1744 von der Kongregation der Bischöfe und Ordensleute erklärt worden, aber nicht unter Strafe der Ungültigkeit wurde das vorgeschrieben[2]. Jetzt wird eine schriftliche Zustimmung verlangt unter Strafe der Ungültigkeit (can. 686, § 3).

Die Ordensobern können ohne spezielle Erlaubnis des Bischofs den von ihnen errichteten Sodalitäten des dritten Ordens nicht den Gebrauch besonderer Kleidung bei öffentlichen heiligen Funktionen gestatten (can. 703, § 3).

Auch wenn jemand vor der Ablegung der Gelübde in einem religiösen Orden oder einer Kongregation Mitglied eines dritten Ordens war, gehört er nach der Profeß nicht mehr dem dritten Orden an, wohl aber während des Noviziats. Wenn aber Ordensleute, die vor der Profeß einem dritten weltlichen Orden angehörten, mit rechtmäßiger Dispens in die Welt zurückkehren, so lebt ihre alte Zugehörigkeit zum dritten Orden wieder auf[3] (can. 704).

Ohne apostolisches Indult kann keine Sodalität der Tertiarier Sodalen eines andern dritten Ordens, die in demselben bleiben, aufnehmen (can. 705).

Man kann demnach nicht Tertiarier von mehreren dritten Orden sein, wie das Dekret der Ablaßkongregation vom 31. Januar 1893 bereits erklärte[4].

Die einzelnen Sodalen können aber aus gerechtem Grund von dem einen dritten Orden zu einem andern dritten Orden übertreten oder auch von einer Dritt-Ordensgemeinde zu einer andern desselben Ordens

---

[1] Acta S. Sedis XX 111. Das Dekret erwähnte zwar nur den Dritten Orden des hl. Franziskus von Assisi — es galt aber auch für die weltlichen Tertiarier anderer Orden, wie die Ablaßkongregation am 31. Januar 1893 erklärte (Acta S. Sedis XXV 506 ad IV, V, VI) und jetzt das neue Recht wieder vorschreibt.

[2] Vgl. P. Franz Ser. Tischler a. a. O. 65.

[3] Die Ablaßkongregation hatte so bereits am 8. August 1906 entschieden: Acta S. Sedis XXXIX 568 f.

[4] Acta S. Sedis XXV 506 ad IX. Nach dem Dekret vom 21. Juni 1893 hatte das oben genannte Dekret rückwirkende Kraft für die Zeit vor dem 31. Januar 1893. Vgl. dazu den interessanten Fall: Acta S. Sedis XXV 748 und XXVI 374 f.

(can. 705). Bisher verlangte man sehr wichtige Gründe für den Übertritt von einem dritten Orden in einen andern dritten Orden.

Den öffentlichen Prozessionen, den Beerdigungen und den andern kirchlichen Funktionen können die Tertiarer als Genossenschaft beiwohnen, sind aber dazu nicht verpflichtet. Beteiligen sie sich, so sollen sie mit ihren Abzeichen unter eigenem Kreuz einhergehen (can. 706).

Präzedenz unter den Vereinigungen.

Die Präzedenz unter den Vereinigungen ist in folgender Weise jetzt rechtlich festgelegt: Die Präzedenz vor allen Vereinen hat der dritte Orden, dann folgen die Erzbruderschaften, die Bruderschaften, die piae uniones primariae, und endlich die andern frommen Vereinigungen. Die Bruderschaft des allerheiligsten Altarssakramentes geht bei einer Prozession, worin das allerheiligste Sakrament getragen wird, selbst den Erzbruderschaften voran[1]. Alle diese genannten kirchlichen Vereine haben aber nur dann das Recht der Präzedenz, wenn sie als Genossenschaften auftreten mit eigenem Kreuz oder eigener Fahne und im Gewand oder mit den Abzeichen des Vereins (cum habitu seu insignibus) (can. 701).

Daß der dritte Orden allen andern Vereinen vorgeht[2], hat seinen Grund darin, daß der dritte Orden eben mehr ist als eine Bruderschaft, er ist ein wahrer Orden, allerdings wie bereits bemerkt, kein ordo regularis, sondern saecularis. Da die Erzbruderschaften den Bruderschaften vorgehen, so gilt das auch hinsichtlich einer Bruderschaft von verschiedenem Titel, wenn diese letztere auch früher kanonisch errichtet wurde. Handelt es sich aber um verschiedene juridische Personen derselben Art und desselben Grades, dann geht jene vor, die sich im ungestörten Besitz des Vorranges befindet und, wenn das nicht sicher feststeht, die, welche der Zeit nach früher an dem Ort kanonisch errichtet wurde[3]. Die Streitigkeiten über Präzedenz schlichtet der Bischof (in casibus urgentioribus)[4]. Was die Ritenkongregation am 10. November 1905 erklärte[5], daß der Vorrang gewahrt werden soll, wenn auch der dritte Orden oder die Bruderschaften das vollständige Ordens- oder Bruderschaftsgewand (sacco) nicht tragen, gerade so, wie wenn alle das Gewand trügen, ist jetzt im Kodex rechtlich festgelegt, da es heißt: cum habitu seu insignibus.

Aufhebung der Vereinigungen.

Wie der Diözesanbischof einen kirchlichen Verein ins Leben rufen kann, so hat er auch die Vollmacht, aus gerechter Ursache und unbeschadet des

---

[1] So war es bereits früher bestimmt. Vgl. Decret. authent. C. S. R. vol. III n. 3668 (5976) vom 17. Januar 1887; Acta Apostolicae Sedis V (1913) 78.

[2] Vgl. über die früheren Entscheidungen: Decret. authentica C. S. R. vol. III n. 3664 (5972) vom 28. Mai 1886; n. 3678 (5989) vom 4. Juli 1887; n. 3794 vom 17. März 1893; 3795 vom 27. März 1893; n. 3819 ad I vom 1. März 1894; n. 3951 vom 27. März 1897; n. 3968 vom 30 November 1897; n. 4012 vom 18. Februar 1899; vol. VI n. 4163 vom 30. Juni 1905: Beteiligt sich der erste Orden an einer Prozession, so können die Tertiarier mit diesem und unter dem Kreuz desselben einhergehen.

[3] Vgl. Decret. authent. C. S. R. vol. III n. 3819 ad II vom 1. März 1894; n. 3882 vom 6. Februar 1896.

[4] Vgl. can. 106, nn. 5, 6, der auch für die Vereine Geltung hat.

[5] Decret. authent. C. S. R. VI (Appendix I) n. 4173 vom 10. November 1905.

Rechtes des Rekurses an den Apostolischen Stuhl die kirchlichen Vereine wieder aufzuheben. Das gilt nicht bloß von solchen Vereinen, die von ihm oder von seinen Vorgängern errichtet sind, sondern auch, was jetzt sicher ist, von einem Verein, der kraft eines apostolischen Indultes von Ordensleuten mit Zustimmung des Bischofs errichtet ist. Die Vereine, die vom Apostolischen Stuhl errichtet sind, können nur von diesem aufgelöst werden (can. 699). Bei den frommen Vereinigungen genügt wie bisher zur Auflösung und Unterdrückung der übereinstimmende Wille der Mitglieder. Haben dagegen kirchliche Vereine die von den einzelnen Mitgliedern unabhängige juridische Persönlichkeit in der Kirche erlangt, wozu die formelle Errichtungsurkunde notwendig ist (can. 687), so bleiben sie immer bestehen, sie können nur entweder durch die rechtmäßige kirchliche Autorität, die sie ins Leben rief, unterdrückt werden, so daß sie ihren Bestand völlig verlieren, oder jetzt auch dadurch, daß sie während eines Zeitraumes von hundert Jahren tatsächlich zu existieren aufhören (can 100, § 1)[1]. Ist nur ein einziges Mitglied von dem kirchlichen Verein, der die juridische Persönlichkeit erworben hat, vorhanden, so gehen alle Rechte auf diese einzige Person über.

Alle kirchlichen Vereine, die im Laufe der Zeit errichtet wurden, bezweckten entweder Förderung des vollkommenen Lebens unter den Mitgliedern oder Ausübung gewisser Werke der Frömmigkeit und der Liebe oder endlich Vermehrung des öffentlichen Kultus (vgl. can. 685). Wie viel Gutes haben diese Vereine gestiftet, wie viel Segen ist von ihnen ausgegangen, angefangen von den Totengräber-Sodalitäten zur Zeit der ersten Christenverfolgungen bis herab auf die vielen und blühenden kirchlichen Vereine der Gegenwart! Ihre Geschichte ist eines der schönsten Blätter der ganzen Kirchengeschichte[2].

Kein Wunder, daß das Gesetzbuch der Kirche ein Lob ausspricht über die Gläubigen, die in diese von der Kirche errichteten oder wenigstens von ihr empfohlenen Vereinigungen eintreten (can. 684). Es ist zwar niemand verpflichtet, in diese Vereine einzutreten — der Ein- und Austritt ist frei —, aber an alle Gläubigen richtet sich die Vorschrift der Kirche, sich zu hüten vor den geheimen, verurteilten, aufrührerischen, verdächtigen Vereinen oder vor solchen, die sich der rechtmäßigen Aufsicht der Kirche zu entziehen suchen[3] (can. 684). Der Seelsorger handelt darum nur nach dem Willen der Kirche, wenn er die Gläubigen zum Beitritt in die kirchlichen Vereine

[1] Bei einer Streitfrage war so bereits früher entschieden worden: Acta S. Sedis XIX 319 ff.

[2] Vgl. Beringer-Hilgers a. a. O. Entstehung und Geschichte II 4—10. Daselbst auch nähere Angaben über Literatur. Eine tabellarische Übersicht der religiös-karitativen und sozialen Vereine für Deutschland gibt H. A. Krose S. I., Kirchliches Handbuch VI (1916—1917) 250—267.

[3] Vgl. die Enzyklika Leos XIII. gegen die Freimaurer „Humanum genus" vom 20. April 1884, worin das gefährliche Treiben der Freimaurer, der Kommunisten- und Sozialisten-Vereine aufgedeckt und als Gegenmittel die Pflege christlicher und kirchlicher Vereine empfohlen wird. Acta S Sedis XVI 417—433. Über interkonfessionelle Vereinigungen siehe Enzyklika Pius' X. Singulari quadam vom 24. September 1912: Acta Apostolicae Sedis IV (1912) 657—662; Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom 5. November 1912; Pastoralschreiben der Bischöfe der kölnischen Kirchenprovinz und der ihr angeschlossenen Diözesen über die Organisation der katholischen Arbeiter vom 13. Februar 1914. A. f. k. KR. 93 (1913), 84; 94 (1914), 279 ff., 519 ff.

ermuntert und die Vereine in seiner Gemeinde mit Klugheit und Umsicht zu fördern sucht[1].

Da die genannten Vereinigungen in die Lage kommen können, sich wegen ihrer Angelegenheiten mit der römischen Kurie in Verbindung zu setzen, so ist zu beachten, daß jetzt die Pönitentiarie kompetent ist hinsichtlich der Gewährung von Ablässen (can. 258, § 2). Die dritten Orden unterstehen der Kongregation für die Ordensleute (can. 251, § 1), dagegen bleiben die Sodalitäten, die frommen Vereine, auch wenn sie von den Religiosen abhangen oder in deren Kirchen oder Häusern errichtet sind, der Kompetenz der Konzilskongregation zugewiesen (can. 250, § 2). Für die Gebiete, die unter der Jurisdiktion der Propaganda stehen, käme diese Kongregation in Betracht für die frommen Vereine und Bruderschaften, nicht aber für die dritten Orden[2].

Dieser Einblick in einen kleinen Abschnitt des Codex Iuris Canonici offenbart uns überall die verbessernde Hand des Gesetzgebers und damit die Vollkommenheit des Werkes in materieller und formeller Hinsicht[3].

Zur Zeitphilosophie.

Von Professor Dr. Joseph Feldmann, Paderborn.

Ein katholischer philosophischer Schriftsteller überrascht mitten im Weltkriege mit einem Buche nach dem andern die deutsche Leserwelt — Max Scheler — nach den Hauptschriften vornehmlich Ethiker und Kulturphilosoph, ein mit intuitivem Scharfblick und seltener Originalität begabter Denker, der Neues zu schauen und dem Leser packend und blendend darzustellen versteht. Über seine neuesten Werke und die Eigenart der neuen Richtung, zu der er sich bekennt, sei kurz berichtet[4].

„Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg" leitet nach einer prinzipiellen Erörterung gleichsam der Biologie und Metaphysik des Krieges über zu einer Beurteilung des tieferen Sinnes des gegenwärtigen Weltkrieges, einer Stellungnahme bezüglich des höheren Rechtes der kriegführenden Nationen in demselben und zu einem Ausblick auf die Entwicklung der europäischen Kultur je nach dem Ausgange dieses alles Bestehende erschütternden Weltereignisses. In feinsinnigen, jedoch nicht unbedenklichen

[1] Vgl. J. Schüch-A. Polz, Handbuch der Pastoraltheologie[17], Innsbruck 1914, § 353.

[2] Vgl. A. Monin, De Curia Romana, Lovani 1912 2°3; Beringer-Hilgers a. a. O. II 36 f. Im neuen Gesetzbuch heißt es von der Kongregation der Propaganda, daß ihr auch alle geistlichen Körperschaften (societates ecclesiasticorum) und Bildungsanstalten unterstellt sind, die ausschließlich zu dem Zwecke gegründet sind, Missionare für die auswärtigen Missionen heranzubilden (can. 252, § 3).

[3] Da die Rechtskraft des Codex Iuris Canonici erst an Pfingsten 1918 eintritt, so bleibt für die Vereinigungen der Gläubigen das alte Recht bestehen, soweit keine besondere Änderung bis Pfingsten 1918 erfolgt.

[4] Max Scheler, Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915; ℳ 5,—. Krieg und Aufbau. Ebda. 1916; ℳ 6,—. Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bände. Ebda. 1915; ℳ 12,—.

Analysen völkerpsychologischer Beziehungen wird der englische Geist als der Schädling gedeihlichen solidarischen Lebens der europäischen Völkerwelt bloßgelegt und dessen innerstes Wesen in einem Anhange über „Die Psychologie des englischen Ethos und des cant" in drastischer und plastischer, ja man darf sagen — klassischer Weise gezeichnet.

Weniger aus einem Guß, aber inhaltlich geläuteter und reifer wie dies aus der Zeit des ersten Kriegsenthusiasmus stammende Buch ist das aus verschiedenartigen Aufsätzen zusammengestellte Werk „Krieg und Aufbau". Während das erstgenannte Buch — zu sehr und einseitig — das Gestaltende und Aufbauende des Krieges unterstrich, findet das zweite Kriegsbuch, das bereits unter dem Eindruck und den Erfahrungen des Krieges entstanden ist, wenigstens in dem gegenwärtigen Kriege eher einen Läuterungssinn und insbesondere eine letzte Aufforderung Gottes an Europa zu einer neuen und besseren Lebensordnung. In einem umfangreichen Aufsatze, der bereits im „Hochland" erschien, wird vornehmlich die Aufgabe der deutschen Katholiken in dem zu bestehenden Läuterungsprozesse in großen Zügen dargelegt. Neben diesen dem Titel des Werkes entsprechenden Hauptgedanken enthält dasselbe noch andere mehr oder weniger dieselben ergänzenden Abhandlungen, wie über östliches und westliches Christentum, das Nationale im Denken Frankreichs, die Nationalideen der großen Nationen, den Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen, über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus und die Psychologie des Militarismus. Geistvolle Erörterungen über den „Sinn des Leides" und über „Liebe und Erkenntnis" schließen das höchst eigenartige Kriegsbuch ab.

Philosophisch gediegener muten die der politischen Aufregung der Gegenwart entzogenen „Abhandlungen und Aufsätze" an, die in bunter Reihe vornehmlich ethische und soziologische, doch auch erkenntnistheoretische und metaphysisch-psychologische Themen behandeln. Trotz der charakteristischen Schwere und Kompliziertheit des Stiles und der Gedankengänge folgt man mit Spannung den immer wieder durch die Fülle neuer Einsichten überraschenden Ausführungen über Demut und Ressentiment, Rentenhysterie und Frauenbewegung, den Bourgeois und den Kapitalismus, die Idole der Selbsterkenntnis, die Idee des Menschen und die Philosophie des Lebens. Vor allem die ausführlichen Untersuchungen über das Ressentiment im Aufbau der Moralen und über die Idole der Selbsterkenntnis enthalten neben dem Reiz der Neuheit bleibenden philosophischen Wert.

In metaphysischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht gehört Scheler zur „Gruppe der Freunde der Phänomenologie"[1], die Antriebe von Fr. Nietzsche, Dilthey und Bergson zu entwickeln und zur vollen Ausnutzung zu führen suchen. Der bekannteste und einflußreichste Philosoph dieser Richtung ist Edmund Husserl[2]. Die Ziele derselben sind hochgesteckt: „Die Umbildung der Weltanschauung" des europäischen Menschen . . ., „die sein wird wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten"[3]. Der von den Wortführern dieser jungen Richtung gezeigte Weg dorthin ist jedoch noch reichlich dunkel und ungangbar.

[1] Scheler, Abhandlungen und Aufsätze II 227.

[2] Vgl. J. Feldmann, Wege und Ziele der gegenwärtigen Philosophie in Theologie und Glaube 1917, Heft 2/3, S. 103 ff.

[3] Scheler, Abhandlungen und Aufsätze II, 227.

Gerade Schelers blendende, faszinierende Art wird freilich manchen leicht in ihren Bann ziehen. Der nüchterne, Wahrheit und Wirklichkeit suchende Denker wird sich demselben gegenüber jedoch so lange skeptisch verhalten, bis er in den glänzenden, mehr künstlerisch empfundenen Entwürfen zum mindesten philosophisch gefestete Konturen erblicken kann. Diese werden aber vielfach vermißt. Man hat nicht selten bei längerem Verweilen und wiederholtem Betrachten der geistsprühenden Raisonnements das Gefühl, als wanke da und dort der Boden unter den Füßen, als verlören sich die schimmernden Bilder bei näherem Zusehen wie Schatten in undurchsichtiger Ferne. Auch manche eigenartige Aufstellungen, wie z. B. über das Wesen des Menschen, die wesentlichen Unterschiede der einzelnen Völkerrassen, den menschlichen Verstand u. a. sind nicht dazu angetan, der „phänomenologischen Einstellung" und der intuitiven Wesensschau von vornherein das verlangte Vertrauen entgegenzubringen. Wenn wir die letztere recht verstehen, so scheint sie uns nicht so sehr zu einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit, als vielmehr zu einer künstlerisch-ästhetischen, aprioriischen Auffassung der Dinge hinzuführen, die ja auch einer besonderen intuitiven Veranlagung mehr konform ist. Wir werden zu dieser neuen Denkrichtung an anderer Stelle eingehender Stellung nehmen[1].

Möge es dem begabten, hochstrebenden Verfasser beschieden sein, den festen philosophischen Boden zu gewinnen, auf dem die köstlichen Früchte seines Schaffens zu echten Wahrheiten heranreifen können, die nicht nur für den Augenblick ergötzen, sondern währen und nähren.

Die Zusammenkünfte der Geistlichen als Mittel der Weiterbildung.

Von Aug. Dinkloh, Pfarrer in Lüdenscheid.

I.

Der in der Seelsorge tätige Priester fühlt auf Schritt und Tritt, wie notwendig für ihn ein vielseitiges und gründliches Wissen ist, wenn er korrekt arbeiten und die Achtung von Freund und Gegner erringen will. Er wird darum gern den in allen Exerzitien wiederkehrenden Rat befolgen und einen Teil seiner Arbeitszeit für das Studium verwenden, um früher Gelerntes zu befestigen und Neues hinzuzulernen. Zu dieser Weiterbildung steht ihm aber noch ein anderes Mittel zur Verfügung: das sind die freundschaftlichen und amtlichen Zusammenkünfte. Die Zusammenkünfte von Berufsgenossen sind im geistlichen Stande häufiger als in anderen Ständen; dazu kommt, daß der Geistliche meistens und am besten auch seine Erholung im Kreise von Standesgenossen sucht. Er kann also nicht nur bei amtlichen Konferenzen, sondern auch im Freundeskreise das Gespräch auf theologische oder seelsorgliche Fragen bringen, ohne sich dem Vorwurfe der Fachsimpelei auszusetzen. Von dieser häufigen Gelegenheit der Weiterbildung sollen die Geistlichen Gebrauch machen. Unsere Ausführungen haben den Zweck, hierzu

[1] Vgl. dazu Feldmann a. a. O. 110 ff.

anzuregen. Sie wollen die verschiedenen Zusammenkünfte aufzählen und bei den einzelnen Vorschläge machen, in welcher Weise sie für die Weiterbildung der Teilnehmer fruchtbar gemacht werden können. Bei einigen Arten wird eine kurze Erwähnung genügen.

II.

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen, die sich zumeist auf die Zusammenkünfte, die mehr amtlichen Charakter haben, beziehen. Bei dem sogenannten Conveniat ist der Hauptzweck die Pflege der confraternitas und die Abspannung des Geistes oder auch die zwanglose Unterhaltung über Standesangelegenheiten. Aber auch bei jenen Zusammenkünften, die mehr die Erwerbung von Kenntnissen oder die Regelung einer Angelegenheit zum Zwecke haben, soll konfraterneller Geist und gemütliche Stimmung das Ganze durchdringen. Daneben ist zu fordern, daß die für sachgemäße Aussprache bestimmte Zeit auch gewissenhaft verwendet werde. Es ist ein Fehler, wenn die ernsthafte Behandlung einer Sache ins Lächerliche zu ziehen versucht wird, wie es auch anderseits ein Fehler ist, wenn einzelne Teilnehmer einer Konferenz für nachheriges freundschaftliches Beisammensein gar kein Verständnis zeigen.

Auf jeder Konferenz muß Ordnung im Beginn und Schluß eingehalten werden. Unbegründetes Zuspätkommen und willkürliches vorzeitiges Fortgehen wirken störend. — Bei den Vorträgen verlangen der Vorteil des einzelnen und die Rücksichtnahme auf die übrigen Aufmerksamkeit und Ruhe. Die Kritik der Vorträge, die Verhandlungen und Besprechungen können nur dann angenehm und fruchtbar sein, wenn einigermaßen parlamentarisch verfahren wird. — Finden die Konferenzen in einem öffentlichen Lokale statt, so ist zu empfehlen, daß während der Vorträge und auch während der Besprechungen nicht bedient wird, vielmehr sollten für die Bedienung Pausen eingelegt werden. Das verlangt nicht nur der ungestörte Verlauf, sondern auch meistens die Art der besprochenen Gegenstände. — Der Konferenzleiter hat dafür zu sorgen, daß die Einladungen rechtzeitig, d. h. nicht zu spät und nicht zu früh erfolgen, sowie daß ein geeignetes Lokal rechtzeitig bestellt werde. — Zeit und Ort der Konferenzen sollen so liegen, daß alle Teilnehmer berücksichtigt sind, falls nicht wichtige Gründe eine andere Wahl verlangen. — Zu begrüßen wäre eine Verordnung der bischöflichen Behörde, daß die Kosten für die Teilnahme an allen amtlichen oder öffentlichen Versammlungen von der Kirchenkasse getragen werden.

III. Die Zusammenkünfte im einzelnen.

1. Wie aus dem Fragebogen, der vor der Visitationsreise des Bischofs zu beantworten ist, hervorgeht, wird behördlicherseits gewünscht, daß die Geistlichen einer Pfarrei periodisch zusammenkommen, um örtliche Angelegenheiten zu besprechen, die Arbeiten der Seelsorge zu systematisieren und auf einzelnen Gebieten eine einheitliche Praxis zu vereinbaren, z. B. für den Beichtstuhl, für die Schule oder für die Hausseelsorge. Sie sollen auch dazu dienen, die Geistlichen einander näherzubringen und so die äußerst verderblichen und lebenverbitternden Zwistigkeiten fernzuhalten. — In Orten mit mehreren Pfarreien sind auch größere Konferenzen dieser Art zu empfehlen.

2. Die freundschaftlichen Zusammenkünfte ohne Rücksicht auf die Grenzen der Pfarrei oder des Ortes.

Bei diesen wird die Veranlassung mehr in dem Verlangen nach geistiger Abspannung liegen; trotzdem wird sich auch hierbei Gelegenheit bieten, seelsorgliche Fälle oder Fragen der Theologie zu besprechen. Wie ein Beispiel aus unserem Dekanate zeigt, kann ein solches Conveniat regelmäßig mit einer halben Stunde begonnen werden, in welcher man Psalmen übersetzt, Hymnen des Breviers erklärt oder Ähnliches betreibt. So läßt sich das Angenehme mit dem Nützlichen verbinden.

3. Zusammenkünfte der Vereinspräsides.

Nachdem die Organisation der kirchlichen Vereine bis zur Abgrenzung von kleineren Bezirken mit einem Bezirkspräses an der Spitze vorgedrungen ist, ergeben sich von selbst die Bezirkskonferenzen der Vereinspräsides. So haben wir Bezirkskonferenzen der Arbeiterpräsides, der Jünglingspräsides, der Jungfrauenpräsides und anderer. Sie sind nicht zu unterschätzen. Hier wird das Vereinsleben besprochen, ein einheitliches Vorgehen vereinbart, hier werden Vorständeversammlungen und Delegiertentage vorbereitet. Darum sollen sie regelmäßig wiederkehren und von allen Präsides besucht werden. Durch diese Zusammenkünfte wird eine einheitliche Schulung der Vereinsmitglieder erreicht und der Eifer der Präsides wachgehalten. Der Bezirkspräses sehe in der Veranstaltung und Vorbereitung dieser Konferenzen seine Hauptaufgabe. Jeder Präses übernehme bereitwillig einen Vortrag für dieselben. Aber auch das ist endlich zu betonen: Jeder Präses füge sich der Regelung des Vereinslebens, wie sie hier vereinbart wird.

4. Neben den Bezirkskonferenzen sind die Diözesanversammlungen der Vereinspräsides des regsten Besuches wert. Man möchte wohl, besonders wenn die Reise etwas weit ist, denken: Ich lese ja nachher alles im gedruckten Berichte. Aber man unterschätze nicht die Kraft des lebendigen Wortes. Gegen den gedruckten Bericht kann man sich mit seinen Gemächlichkeiten und veralteten Vereinspraktiken leichter abschließen als gegen den frischen Strom des Lebens, der auf einer großen und begeisterten Tagung den Geist umflutet.

5. Von Zeit zu Zeit werden die Zeitverhältnisse eine Zusammenkunft notwendig machen. So veranstaltete die Volksvereinszentrale im ersten Kriegsjahre an größeren Orten für je mehrere Dekanate Besprechungen über die Volksernährungsfragen; im vergangenen Sommer hatten wir in Hagen und anderswo Ausstellungen mit Vorträgen über Friedhofskunst und Heldenehrung; vor einigen Jahren wurden durch die Diözesanverbände der Jungfrauenvereine von Paderborn und Münster an mehreren größeren Orten Präsidesversammlungen veranstaltet, auf denen Rektor Heinen und andere Vorträge über die Erziehung der weiblichen Jugend hielten. Bei allen diesen Gelegenheiten war viel zu lernen.

6. Die Dekanatskonferenzen der Geistlichen. Sie werden wohl in den meisten Dekanaten über die von der Behörde vorgeschriebene Zahl hinausgehen; in vielen Dekanaten sind sie monatlich. Die Dekanatskonferenzen sind wohl die wirksamsten aller Zusammenkünfte, schon wegen ihrer Zusammensetzung; denn hier finden sich alt und jung, Praktiker und spekulativ Veranlagte zusammen, und alle sind durch gemeinsame Sorgen und Interessen verbunden. Ihre Wirksamkeit ist dann besonders gesichert, wenn sie häufig

sind und gut geleitet werden. Da sich auf diesen Konferenzen durchweg alte Bekannte und gute Freunde treffen, die sich viel zu erzählen haben und die beengenden Regeln parlamentarischen Vorgehens gern beiseitesetzen, so wird der Leiter häufig vor der Frage stehen: Wie werde ich energisch? und wenn er es wird, braucht er nicht zu fürchten, böses Blut gemacht zu haben. — Für die Dekanatskonferenzen mögen folgende Vorschläge der Erwägung empfohlen sein:

a) Die Konferenz findet jährlich zwölfmal statt.

b) Den ersten Punkt der Tagesordnung bildet ein Vortrag, der frühzeitig übertragen worden ist und bei der Einladung angekündigt wird. Was die Wahl der Themata angeht, so scheint mir, daß sie nicht ganz systemlos getroffen werden sollte. Was bei jedem Winterprogramm eines größeren Arbeitervereins selbstverständlich ist, das sollte auch für unsere Konferenzen nicht ausgeschlossen sein. Man kann eine wichtige Frage in vielen Fällen nicht mit einem Vortrage und einer oft überhasteten Besprechung erledigen, es bedarf dazu mehrerer Vorträge. Zudem kann die Auswahl des Themas nicht dem Referenten allein überlassen werden, sonst bekommen wir ein Durcheinander von Vorträgen, unter denen vielleicht gerade diejenigen fehlen, die bei einer eingehenden Prüfung als sehr zeitgemäß oder aus anderen Gründen als recht notwendig erkannt werden würden. Wie stellen wir uns zu dem Vorschlage, in einigen Vorträgen die Hauptfragen der kirchlichen Vermögensverwaltung mit Einschluß des schriftlichen Verkehrs mit den Behörden behandeln zu lassen? Wäre das für junge Pfarrer und Pfarrvikare und jene, die es werden wollen, nicht sehr angebracht, besonders wenn gewisse Protokolle und Eingaben in korrekter Form vervielfältigt und den Konferenzmitgliedern als Muster ausgehändigt würden? Wie stellen wir uns zu dem Vorschlage, in mehreren Vorträgen die Frage behandeln zu lassen: Was sind wir unseren Schulkindern schuldig: für den Unterricht, für das Verhalten in der Kirche, für den Kirchengesang, für ihre sittliche Bewahrung, für den Sakramentenempfang? Die Hauptfragen der Homiletik ergeben vielleicht ebenfalls Stoff für eine Reihe von Konferenzen. Die Prüfung dieser für die Fruchtbarkeit unserer Konferenzen bedeutungsvollen Fragen wird nur dann möglich sein, wenn wir uns entschließen, einen Ausschuß von drei Geistlichen zu ernennen, der im Einvernehmen mit den Referenten die Vorträge bindend festlegt, und zwar für mindestens ein halbes Jahr. Diesen Vorschlag möchte ich ganz besonders betonen.

c) Dem Vortrage folge die Besprechung. Sie sei sachlich, d. h. binde sich an die vorgetragene Materie; sie sei geordnet, d. h. behandle zunächst die Hauptgedanken und dann die Nebendinge; sie sei erschöpfend, d. h. sie stelle nacheinander die Hauptpunkte zur Diskussion. Oft wird es gut sein, gedruckte oder hektographierte Leitsätze nach dem Vortrage zu verteilen. Das erleichtert die Besprechung und trägt dem Erfahrungssatze Rechnung: Was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen.

d) Der Vorsitzende der Dekanatskonferenz ist häufig dadurch zu sehr in Anspruch genommen, daß die Zahlungen von Kollektenerträgen und anderen Geldern auf der Konferenz erfolgen. Das überlastet ihn und verhindert ihn an einer ruhigen Leitung des wissenschaftlichen Teiles der Konferenz. Es wäre daher zu begrüßen, wenn alle Pfarrer und Pfarrvikare ihre Zahlungen sogleich nach Eingang der Gelder oder zum Zahlungstermine durch die Post

oder durch Überweisungsscheck der örtlichen Sparkasse einschickten. Andernfalls kann auch ein anderer Geistlicher die Gelder in Empfang nehmen.

e) Das kirchliche Amtsblatt enthält meistens wichtige Mitteilungen, die auch für einen geschulten Lateiner nicht sofort in ihrer Bedeutung erfaßt werden; oder die Verordnungen sind erst im Zusammenhange mit früher ergangenen Verordnungen und Mitteilungen zu verstehen. Daher könnte ein Geistlicher bestellt werden, der für immer die Pflicht hätte, das letzte kirchliche Amtsblatt eingehend zu studieren und auf der Konferenz kurz und klar zu besprechen. Das enthebt die übrigen nicht der Pflicht, das Amtsblatt sogleich nach Erscheinen seiner Bedeutung entsprechend zu lesen.

f) Auf gewissen Gebieten muß jeder Geistliche dauernd unterrichtet sein. In der Jugendpflege häufen sich mehr und mehr die Anforderungen an uns, aber auch die Gefahren, daß uns das Heft aus den Händen genommen wird. Etwas Ähnliches gilt von der Caritas mit Einschluß der Frauenfrage. Die Arbeiterfrage nach der religiösen und sozialen Seite erfordert, besonders im Hinblick auf die Zeit nach dem Kriege, die größte Aufmerksamkeit. Von der Schulfrage gilt das in ganz besonderem Maße. Nicht jeder Geistliche kann auf allen diesen Spezialgebieten bewandert sein, er hat Mühe und Not, ein einziges im Auge zu behalten. Die Dekanatskonferenz könnte hier als universitas scientiarum wirken, wenn sich Berichterstatter fänden, die in bestimmten Zwischenräumen eine kurze, zusammenfassende, aber zuverlässige Übersicht über die neuesten Bewegungen, die neuen Aufgaben und die drohenden Gefahren vortragen. Das kann in zehn Minuten erledigt sein. Um möglichst viele Priester zur Bearbeitung eines Spezialgebietes zu veranlassen, sollten je zwei Konferenzteilnehmer für jedes der vier Gebiete: Jugendpflege, Caritas mit Frauenfrage, Arbeiterbewegung und Schulfrage gewonnen werden. Die Auswahl könnte dem Ausschuß für Vorträge übertragen werden, der die Bezirkspräsides besonders in Aussicht zu nehmen hätte. Wenn dies gelänge, dann hätten wir auf jeder Konferenz neben dem Vortrage einen besonderen Bericht, und zwar alle vier Monate über dasselbe Gebiet. Den größten Nutzen hätten die Berichterstatter selbst, indem die Pflicht der regelmäßigen Berichterstattung sie dauernd anspornen würde, sich auf dem laufenden zu halten. — Wenn einmal wegen Erkrankung oder aus anderen Gründen ein Vortrag ausfallen muß, dann sorgt der Spezialbericht dafür, daß die Konferenz ihren wissenschaftlichen Wert behält.

g) Eine Dekanatskonferenz, die durch ein vielseitiges geistiges Leben mit allen Gebieten Fühlung behält, wird auch Verständnis haben für das christliche Heldentum unserer großen Vorkämpfer im Laienstande. Diese haben vielfach geklagt, daß sie sich in ihrem Kampfe für die Sache Christi und der Kirche oft vereinsamt fühlen, da niemals oder selten ein Wort der Ermunterung und Anerkennung zu ihnen dringe. Eine gute Tat vollbringen darum die auf einer Dekanatskonferenz vereinigten Priester, wenn sie bei passender Gelegenheit einem hervorragend tätigen Laien oder auch Priester eine Zustimmungs- oder Ermunterungskundgebung zusenden.

h) Als etwas Selbstverständliches sei noch hinzugefügt, daß die Konferenz die geeignete Stelle ist, um die vertraulichen Mitteilungen und Weisungen der geistlichen Behörde bekanntzugeben und auszuwerten. Dasselbe gilt von anderen Schriftstücken, die allgemeines Interesse beanspruchen.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich die Tagesordnung einer Dekanatskonferenz. Ihre Erledigung erfordert Zeit; sie läßt sich erreichen, wenn Ordnung und Disziplin beobachtet wird. Um so angenehmer wird nachher die Zeit zur fidelitas empfunden werden.

7. Bisher war die Rede von mancherlei Zusammenkünften, die seit langer Zeit im Gebrauche sind. Jetzt sei zum Schlusse die Rede von einer Zusammenkunft, die seltener vorkommt, nämlich einer Konferenz von Nachbardekanaten zur Besprechung einer wichtigen Angelegenheit. Dekanate mit einheitlichen Verhältnissen und darum gemeinsamen Nöten und Schäden sollten sich von Zeit zu Zeit vereinigen, um ihre Gedanken und Erfahrungen über eine bestimmte Gefahr und die Mittel zu ihrer Abwehr, über eine bestimmte Aufgabe und die Mittel zu ihrer Lösung auszutauschen. Für unser Dekanat und seine gleichgeartete Nachbarschaft mag es eine Reihe solcher Gefahren und Aufgaben geben. Die größte Gefahr und das schwierigste Problem liegt aber offenbar ansgesprochen in dem Worte: Gemischte Ehen. Die Verlustziffern mögen bei uns nicht die erschreckende Höhe erreichen, wie wir sie aus unseren norddeutschen und sächsischen Landesteilen vernehmen müssen, aber auch bei uns ist das Verlustkonto schwer belastet. Die statistischen Fragebogen, die uns im Januar alljährlich vorgelegt werden, ergeben ein Gesamtbild, das wir meistens ungern aus der Hand geben, weil wir Scham darüber empfinden, so machtlos dem Übel gegenüberzustehen. Was sollen wir tun? Das verhängnisvollste wäre, wenn wir den Schaden stumm wie ein Fatum hinnehmen wollten. Das tun wir um keinen Preis, und jeder aus uns wird seine besonderen Mittel und seine besonderen Methoden haben, mit denen er immer wieder dem besagten Übel zu Leibe geht. Aber der einzelne weiß zuwenig von den Mitteln und Methoden des anderen. Was wäre da besser, als daß einmal zwei oder mehr Nachbardekanate sich gründlich berieten, ihre Anschauungen und Erfahrungen austauschten? Darüber hinaus dürfte der Kreis der Teilnehmer nicht gezogen werden, einmal deswegen, weil die offene Aussprache dadurch gehindert würde, dann auch deswegen, weil eine einmalige Zusammenkunft wahrscheinlich nicht ausreichen wird. Wenn man die Fragepunkte über die Mischehen zusammenstellt, so wird man bald finden, daß ihre Zahl beträchtlich ist. Im folgenden seien mehrere zusammengestellt, die auf Vollständigkeit noch keinen Anspruch machen können:

1. Die Ursachen der Mischehen.
2. Die Mischehen in der Predigt.
3. Die Mischehen im Beichtstuhle.
4. Die Mischehen im Religionsunterrichte.
5. Die Beeinflussung der öffentl. Meinung zuungunsten der Mischehen.
6. Die Tätigkeit in den Vereinen gegen sie.
7. Die seelsorgliche Behandlung der Mischehen mit katholischer Kindererziehung.
8. Die seelsorgliche Behandlung der Mischehen mit protestantischer Kindererziehung.
9. Die Gesetzgebung über die Erziehung der Kinder aus Mischehen und ihre Ausnutzung zu unseren Gunsten.
10. Welche Fehler kann der Geistliche begehen, durch die der Mischehe oder den Verlusten aus Mischehen Vorschub geleistet wird?
11. Die caritative Tätigkeit in gemischten Ehen.

12. Laienapostolat und Mischehe.

13. Meldeamt und Kartothek im Dienste der Bekämpfung der Mischehen und ihrer Schäden.

14. Schriften und Drucksachen im Dienste der Mischehenbekämpfung.

Die hier genannten Einzelthemata greifen vielfach ineinander über, wahrscheinlich enthalten sie aber Stoff für 4–6 abgeschlossene Vorträge, so daß entweder ein voller Konferenztag oder eine mehrmalige Nachmittagssitzung im Laufe weniger Wochen erforderlich sein würde, um alles gründlich zu besprechen und recht viele Erfahrungen und Ansichten auszutauschen.

IV.

Der mit Arbeiten überlastete Priester kommt leicht und oft auf den Gedanken, ob er nicht zuviel Zeit verliere, wenn er ein fröhliches Conveniat oder eine Konferenz besucht. Der Gedanke ist irrig. Der Geistliche braucht Abspannung im konfraternellen Verkehr und Anregung durch andere Konfratres für die seelsorgliche Arbeit. Darum ist der Besuch der Konferenzen und freundschaftlichen Zusammenkünfte kein Zeitverlust; der Priester bereichert sich vielmehr jedesmal mit neuen Kenntnissen, neuer Tatkraft und neuem Vertrauen.

Theologische Strömungen der Gegenwart im Lichte der Vergangenheit.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

Die Dominikaner feierten im Jahre 1916 das 700jährige Bestehen ihres Ordens. Aus Anlaß desselben ließ Dr. B. Dörholt, Universitätsprofessor in Münster i. W., eine „Jubiläumsschrift" erscheinen: Der Predigerorden und seine Theologie (Paderborn, Schöningh, 159 S.; ℳ 2,—). „Zu diesem seinem Jubiläum", so beginnt D., „dem um Kirche und Wissenschaft und abendländische Kultur in so hohem Maße verdienten, ehrwürdigen Orden ein Wort gerechten Lobes und wohlverdienter Anerkennung auszusprechen, war mir ein wahres Herzensbedürfnis. Denn ich liebe und verehre diesen Orden, seitdem ich ihn kenne, außerordentlich . . . Ideale, die übermenschlich scheinen und dennoch hier auf Erden, an und von Menschenkindern, mit Gottes Gnade verwirklicht werden, das ist es, was ich hier sehe und staunend bewundere." Worauf es aber hauptsächlich abgesehen ist, das ist, wie die Aufschrift des „Büchleins" sagt, die Theologie des Ordens, genauer seines größten Sohnes, des hl. Thomas von Aquin. Der Stoff zerlegt sich in zwei Teile: einen geschichtlichen und einen theologischen. In dem ersten Teile wird geschildert, wie die Theologie des Aquinaten sich trotz allerlei Hindernisse und Hemmungen von auswärts und teilweise sogar von seiten einiger Ordensmitglieder allmählich durchsetzt, zur eigentlichen Ordenstheologie der Dominikaner erhoben wird, deren genaue Beachtung und Befolgung jedem Dominikaner als Pflicht auferlegt wurde: „Wir verbieten strenge," sagt ein Generalkapitel, das 1313 zu Metz abgehalten wurde, „daß irgendein Ordensbruder in Vorlesungen, Entscheidungen und Antworten das Gegenteil von dem zu behaupten wage, was gemeinhin als die Meinung des genannten Lehrers (Thomas) angesehen wird." Dazu bemerkt Verf. „Wenn durch solche Vorschriften die Freiheit der einzelnen Mitglieder des Ordens eingeschränkt wurde, so empfand ein richtiger Dominikaner das nicht als etwas Drückendes und sah darin nicht im geringsten eine Last, sagte sich vielmehr, daß es unbedingt etwas Gutes sei; daß die Gebundenheit an die Wahrheit den irrtumsfähigen Menschengeist hebe." Die große Wertschätzung der Theologie des Aquinaten seitens der Kirche, Päpste und Konzilien ist bekannt genug. Es werden dafür die dokumentarischen Beweise beigebracht. Auch andere wissenschaftliche Orden adoptierten allmählich die Theologie des hl. Thomas: die Augustiner, Benediktiner, Karmeliter, Mercedarier, Jesuiten. Bald aber erfuhr der Thomismus im Jesuitenorden durch Molina eine Trübung, indem dieser bewußt in der bekannten Frage der Gnadenlehre davon abwich, ja antithomistisch lehrte. Molina war der Meinung, daß sich mit der Theorie des hl. Thomas der Irrtum der Reformatoren, besonders die fatalistische Prädestinationslehre Calvins, nicht widerlegen lasse. „Er wollte thomistisch und antithomistisch zugleich sein"; thomistisch in allen anderen

Lehrpunkten, antithomistisch in der Gnadenlehre. Es kam nun zu der neunjährigen Congregatio de auxiliis in Rom, wo die Kirche den Molinismus aus Rücksicht auf die sonstigen Verdienste der Jesuiten zwar nicht verurteilte; aber „die Lehre Molinas", schreibt der Verf., „ist und bleibt eine Lehre, die der Verurteilung durch den Apostol. Stuhl mit genauer Not entgangen ist, niemals aber irgendwelche, auch noch so geringe Anerkennung von seiten derselben erhalten hat, während die Lehre des hl. Thomas immer und immer wieder mit den höchsten Lobsprüchen bedacht worden ist". Es wird dann geschichtlich weiter gezeigt, welche Autoren noch den Molinismus verteidigt hätten; zuletzt Tourneln; was neuere, wie Schneemann und Frins, zu seinen Gunsten gesagt, sei „nicht von Belang". Dagegen hätten Dummermuth und besonders Del Prado Gründe für den Thomismus ins Feld geführt, die noch kein Molinist widerlegt hätte. Die Molinisten werden vor die offene Front gefordert, „um die letzte Schlacht für ihre Sache zu wagen. Können sie das aber nicht, so mögen sie ihre Sache endlich aufgeben, um sich mit uns unter der glorreichen Fahne des Aquinaten zu vereinigen. Sie können es aber nicht", wenigstens nicht wissenschaftlich; „denn entstellen heißt nicht beweisen". „Durch wissenschaftliche Gründe wird der Molinismus also schon lange nicht mehr gehalten. Gehalten wird er einzig und allein durch die Gesellschaft Jesu und ihre Verdienste um die Kirche, sowie anderseits dadurch, daß er in Rom noch nicht verurteilt ist." Die Hauptanklage gegen den Molinismus wird dahin formuliert, daß er einen ganz falschen „Gottesbegriff" habe. Die Molinisten sagen erst wohl mit den Thomisten, Gott sei das Ens a se, lehren seine absolute Aseität: „Sobald dann aber von dem göttlichen Einfluß auf die freien menschlichen Handlungen die Rede ist, scheinen sie plötzlich . . . alles vergessen zu haben, was sie vorher sagten." Dörholt hofft nun mit den Molinisten zum definitiven Frieden zu kommen, indem er streng unterscheidet zwischen dem molinistischen „Theologen" und dem jesuitischen „Ordensmann". Letzteren läßt er gelten und sagt ihm viel Lobenswertes nach, „er sei ein ‚guter Erzieher' und nach seiner Erfahrung ein ‚liebenswürdiger Mensch'". Aber den „Theologen" verwirft er. „Der Jesuit wird fortleben, wenn auch den Molinisten das Schicksal träfe (der kirchl. Verurteilung?), das ihm jeder gute Thomist im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit von Herzen wünscht und von dem wir zu Gott hoffen, daß es bald kommen werde." — Im zweiten Teile wird der Thomismus in nuce nach der Summa theologica vorgelegt. — In einem Schlußwort bricht Verf. noch eine Lanze für die aristotelisch-thomistische Philosophie, wobei die verständige Forderung nach Erforschung ihrer geschichtlichen Entwicklung gestellt wird. „Es ist ja klar, daß man eine Sache erst dann vollständig kennt, wenn man sie nicht nur nach ihrem absoluten, sondern dazu auch nach ihrem ganzen relativen Sein kennt. Die geschichtliche Forschung nun ist es, die uns über die vielfachen Relationen, welche die thomistische Lehre umspielen, den gewünschten Aufschluß gibt, der uns dann wieder größeres Interesse und auch schärfere Augen in Hinsicht auf das Absolute und die Spekulation gibt. Wenn die Vorzeit sich fast ausschließlich der Spekulation überließ und das Geschichtliche nicht hinreichend würdigte, so war das verzeihlich. Unverzeihlich aber würde es für uns sein, wenn wir das, was das 19. Jahrhundert in der Förderung und technischen Ausbildung der geschichtlichen Forschung geleistet hat, nicht ausnutzen wollten, um der thomistischen Spekulation neues, zuverlässiges Material aus bisher unbenutzten Quellen zuzuführen und dadurch neue Antriebe in dieselbe hineinzubringen." Wie für die Philosophie, so hofft Verf. auch für die Theologie auf eine Erneuerung der Spekulation, wobei es wohl zu neuen Geisteskämpfen kommen werde. Das sei aber nicht bedauerlich, wenn nicht „eigensinnige Rechthaberei", sondern wirkliche „Wahrheitsliebe" das Schwert führe

und die Liebe beobachtet würde. — Bei Schriften wie vorliegender wird die Rezensentenpflicht am besten erfüllt, wenn man den Autor ausführlich zu Worte kommen läßt. Die Zukunft muß zeigen, ob sein Optimismus recht behält und der Molinismus das ihm wiederholt „von Herzen" gewünschte Schicksal finden wird. Für die Praxis hat diese geschichtlich berühmte Kontroverse so gut wie keine Bedeutung, da sie bewußt oder unbewußt auf den Prinzipien beider Schulen fußt. Es gibt bischöfliche Ordinariate, die deshalb diese Frage bei den amtlichen Prüfungen für die Praxis ausdrücklich ausnehmen. Anders steht die Sache allerdings in der wissenschaftlichen Theologie; vgl. mein Lehrbuch II³ 1917 S. 73—78.

Es mag die Leser interessieren, zu erfahren, wie denn Scotisten und Molinisten über die dem Thomismus gegenüber bestehenden Schuldifferenzen denken. Der Franziskaner Minges, ein rüstiger Verteidiger des Scotismus, schrieb in den Franziskanischen Studien 1914, 137 ff. einen Artikel „Zum Wiederaufblühen des Skotismus", wo er als warmer Anwalt seiner Schule eingangs zunächst betont, daß nie ein Satz derselben jemals kirchlich verurteilt worden sei, weder von einer Universität, noch einem Bischof, noch einem Papst, was aber bei Thomas in dieser dreifachen Hinsicht geschehen sei, zuletzt von Pius IX. in der Definition der Immaculata. Nur Unkenntnis könne Scotus zum geistigen Vater späterer Häresien machen. Insbesondere sei er nicht für den Nominalismus Okkams und durch diesen für die Irrlehren Luthers — der bekanntlich von sich selber bezeugte: „Ich bin von der Schule Okkams" — verantwortlich zu machen, da der Nominalismus schon lange vor Scotus bekannt gewesen. „Okkam war gar kein Schüler des Scotus," sagt Minges, „wohl aber, wie auch die Okkamisten, ein Gegner desselben." „Es wäre nicht schwer darzulegen, wie schroff die einzelnen Ansichten des Protestanismus und Modernismus denen des Scotus gegenüberstehen." Auch der letztgenannten Häresie mittelbarer Urheber soll Scotus, wie Minges berichtet, nach der Anklage französischer Thomisten sein. Hiergegen beruft sich ein anderer Verteidiger des Scotus, Belmond, dessen Schrift: Dieu, existence et cognoscibilité (vgl. diese Ztschr. 1914), mit einem dreifachen „Imprimatur", worunter auch das des Dominikaners Lepidi, Magister S. Palatii, erschien, noch auf die schlechte Überlieferung der Schriften des Scotus, unter denen sicher manche unecht seien. Übrigens habe der Apostolische Stuhl 1610 erklärt: „immunem esse a censuris doctrinam Scoti." Und die neuesten Constitutiones Generales Fratrum Minorum, amtlich am 27. März 1913 bestätigt, schreiben den Lektoren vor: In doctrinis philosophicis et theologicis Scholae Franciscanae ex animo inhaerere studeant: ceteros Scholasticos Angelicum praesertim Doctorem, s. Thomam, Catholicarum Scholarum coelestem Patronum, magni faciant." „Ohne Bedenken", sagt Minges, „kann man also jeder einzelnen scotistischen These beipflichten, ohne fürchten zu müssen, irgendwie der Reinheit des Glaubens oder der Sitten zu nahezutreten." Er führt dann die Gründe an, ein Wiederaufleben des Scotismus zu fördern: 1. die Kirche ist katholisch; 2. das Interesse der Kirche fordert es. „Weil der hl. Thomas manchmal fast vergöttert, als erhaben über alle schriftstellerischen Mängel hingestellt wird und zwar auf Kosten des Scotus, dessen wirkliche oder vermeintliche Schwächen in jedem Kompendium der Philosophie und Theologie, in jeder Geschichte der Scholastik sorgfältig aufgezeichnet werden, so darf man wohl auch darauf hinweisen, daß auch der Aquinate noch Mensch war, Unklarheiten, Unvollkommenheiten, Widersprüche mit sich selbst usw. in seinen Werken zeigt. Es ist ja allgemein bekannt, daß die Molinisten ihre den Thomisten entgegengesetzten Schulmeinungen auch aus Thomas selbst beweisen." Weiter betont Minges, daß „ja auch so manche scotistische Sätze von den großen Philosophen und Theologen der

Gesellschaft Jesu beibehalten wurden", daß „speziell Suarez (das Schulhaupt des Jesuitenordens) der eklektischste der spanischen Scholastiker ist, daß man ihm deshalb den Titel eines treuen Kommentators des Doctor Angelicus, den ihm die Nachwelt gab, abstreiten müsse". Über die Verschiedenheit des Dominikaner- und des Franziskanerordens bemerkt Minges: „Im Thomismus verkörpert sich mehr der aristotelisch-griechische Geist, der im Erkennen und Wissen gipfelt; im Scotismus mehr der augustinisch-römische Geist, welcher den Nachdruck mehr auf das Handeln, die Praxis, wozu auch das Wollen und Lieben gehört, legt. Ist aber letztere Denkungsart weniger religiös und christlich, der Frömmigkeit und Sittlichkeit weniger förderlich als erstere? Man kann auch zugeben, daß im Thomismus die Tendenz des Dominikanerordens vertreten wird, im Scotismus die des Franziskanerordens. Ist letztere der Frömmigkeit und Heiligkeit nicht zuträglich? Man sagt, daß Thomas mehr die Vernunft, Scotus mehr die Offenbarung und Auktorität der Kirche hervorhebt. Ob dem so sei, ist hier nicht zu untersuchen; aber jedenfalls steht letzteres Bestreben der christlichen Aszese, dem Streben nach Vollkommenheit nicht im Wege." Es werden dann die Vorzüge der genuin scotistischen Lehre dargetan, wobei zum Schluß bemerkt wird: „Auch die skotistische Lehre, daß die heiligmachende Gnade identisch ist mit der göttlichen Tugend der Liebe, ist für moralische und aszetische Zwecke viel verständlicher, anwendbarer und fruchtbarer als die thomistische." Zuletzt weist Minges noch auf eine Reihe theologischer Zeitschriften hin, welche in der letzten Zeit in Frankreich, Deutschland, Spanien, Italien zur Belebung des Scotismus ins Dasein getreten sind. All diese Bestrebungen „werden gewiß auch den Scotismus zugute kommen. Die Franziskaner mögen sich selbst die Schuld zuschreiben, wenn dies bis jetzt weniger der Fall war; denn diese vernachlässigten nicht selten scholastische Studien überhaupt oder doch wenigstens scotistische, oder hatten nicht genug Mut, offen für ihre alte Ordensschule und ehrwürdige Überlieferung einzutreten. Wenn das am grünen Holze geschieht", ruft der begeisterte Scotist aus, „was soll erst mit dem dürren geschehen!" Und er schließt mit dem Rate, den der Kapuziner Klug, ein nicht minder überzeugter Anhänger seiner alten Ordenslehre, in einer ähnlichen Abhandlung im „Pastor bonus" 1913 270–286 gegeben hat: „Zum Wiederaufblühen des Scotismus wäre aber dringend zu wünschen, daß die Patres von Quaracchi recht bald eine neue Ausgabe der Werke des Doctor Subtilis atque Marianus veranstalteten."

Wir kommen nunmehr zur Ordenstheologie der Gesellschaft Jesu. In demselben Jahre der 700jährigen Jubiläumsfeier der Dominikaner brachte die Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, 1916, 201–237 eine auf Grund geschichtlicher Quellen abgefaßte Abhandlung des Jesuiten Inauen: „Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583." Eingangs wird betont, daß die Entstehung des Jesuitenordens zusammenfiel mit einem allgemeinen Wiederaufblühen der Scholastik sowohl im Thomismus wie Scotismus, neben welchen als alter „Gegner" von beiden der Nominalismus an den kirchlichen Universitäten nicht ohne „mächtigen" Einfluß bestand. Für Italien speziell wären dann noch zu nennen die unter dem Einfluß des Humanismus entstehende scholastikfeindliche Doppelrichtung des „Neu-Platonismus" und des „Neu-Aristotelismus", wovon letzterer wieder sich spaltete in die beiden Parteien der Averroisten und Alexandriner. Als der junge Orden also anfing, sich an der wissenschaftlichen Theologie zu beteiligen, war eine gewisse vorsichtige Direktive geboten. In den von Ignatius gegebenen Konstitutionen vom Jahre 1552 wurde zunächst dreierlei betreffs der Doktrin vorgeschrieben: 1. Vorlesetext ist in der Philosophie Aristoteles, in der

scholastischen Theologie, „wenn auch nicht endgültig und für alle Zeiten", Thomas. 2. Die Lehreinheit soll im Orden gewahrt werden, abweichende Meinungen sind nicht zu dulden. 3. Bei Streitfragen soll man stets der „zuverlässigeren und mehr approbierten Lehre" folgen. So lauteten die Vorschriften des Ordensstifters. Wie sie von den Ordenslehrern befolgt und von den späteren Generälen ergänzt und nach gesetzmäßigem „Gewohnheitsrecht" durchgeführt worden sind, wird dann des näheren bis auf die Zeit von 1583 gezeigt. Die endgültige Stellungnahme erfolgte erst unter Aquaviva 1586 oder definitiv erst 1599. Uns interessiert hier vorzüglich die Stellung zu Thomas, nicht zu Aristoteles. Die ersten Jahrzehnte vergingen unter Versuchen und Verhandlungen. In Italien waren die Vorsteher der Schulen zu Messina und Rom, Nadal und Cedesma, der Ansicht, daß man, unter allgemeiner Rücksichtnahme auf Thomas, doch besser ein Schulbuch, eine Summa theologica, anfertige, worin alle echten Scholastiker zu Worte kämen und das, wie Ignatius selbst geäußert hatte, „diesen unseren Zeiten entsprechender" wäre als der sehr weitläufige Text der Thomas-Summe. In Spanien, so erzählt Jnauen, erregte die freiere Stellungnahme der Jesuiten den Verdacht der Dominikaner und trug ihnen reichliche Denunziationen bei der Inquisition ein, „bei welcher in jener aufgeregten Zeit jede Anklage auf Neuerung und Abweichung von bewährten Lehren und Lehrern in den Verdacht der Irrlehre kam". In Salamanca war ein Teil der Jesuiten für engsten Anschluß an Thomas, „teils aus persönlicher Überzeugung, teils aus Furcht vor den Dominikanern und der Inquisition". Salmeron spricht sich in einem Briefe an General Aquaviva gegen einen zu engen Anschluß an Thomas aus: Bisher habe noch jeder kirchliche Lehrer, auch Thomas, in dem einen oder anderen Punkte wenigstens etwas gefehlt. Nur die Heilige Schrift sei unfehlbar (was übrigens Thomas selbst S. th. I qu. 1 a. 8 gestützt auf Augustin bemerkt). Nicht einmal alle Dominikaner folgten Thomas. Dieser lehre manches, was falsch oder überholt sei. Die Wahrheit sei mehr zu lieben als die Menschen. Man dürfe ja auch von den alten Kirchenlehrern abweichen, weshalb nicht von Thomas? Wenn Ignatius gefordert habe: „Thomas ist vorzulesen," so heiße das nicht, „es ist ihm zu folgen". Übrigens dürfe nach Ignatius auch ein von einem Jesuiten verfaßtes dogmatisches Schulbuch gebraucht werden statt der Summa theologica des Aquinaten. Man hatte den Vorschlag gemacht, im Orden einen scholastischen Index verbotener Sentenzen aufzustellen. Salmeron lehnt ihn ab: „Es reicht für die Unsrigen hin, wenn ihnen die Regeln der Heiligen Schrift, die Entscheidungen der Kirche, die Dekrete der Päpste und der Konzilien als eine Art Schranken dienen, um sie zum richtigen Verständnis für Glauben und Frömmigkeit anzuleiten und anzuhalten." Jnauen bemerkt, daß schon damals, nicht erst, wie man sage, infolge der Gnadenstreitigkeiten, der Orden „als eigene Schule den Thomisten gegenüberstand". „Man muß sich wundern, daß die Gesellschaft sich in so kurzer Zeit zu einer Art selbständiger Schule entwickelte." Noch eine Reihe anderer berühmter Jesuiten gaben ihr Urteil zur Aufstellung einer Studienordnung ab. So urteilten Suarez, der spätere Ordenstheologe, Bellarmin und Pereira, als Vertreter des römischen Kollegs, daß man im allgemeinen sich wohl an Thomas binden solle, aber Freiheit habe, von ihm abzuweichen: 1. in rein philosophischen Fragen; 2. in theologischen Fragen, die von der Philosophie abhängen; 3. in rein theologischen Fragen hie und da ohne Erlaubnis der Oberen, falls man sonst gute Autoritäten für sich habe; 4. mit Erlaubnis der Oberen, falls man keine Autoritäten für sich habe. Bellarmin meinte, man könne sich z. B. auch auf Scotus, Durandus, Bonaventura stützen, weil sie in einigen Fragen wahrscheinlichere, in anderen besser mit dem Dogma übereinstimmende Meinungen verträten. „Es sei ebenso unglaublich, daß dem heil.

Thomas das Licht der Wahrheit immer, als daß es den anderen niemals geleuchtet habe. Da es uns nun freisteht, jedem einzelnen Autor das Beste zu entnehmen, warum sollten wir uns dieses Vorteils berauben? Welcher vernünftige Mensch hat je das Schlechtere absichtlich dem Besseren vorgezogen?" Er meinte, die Jesuiten müßten sogar in den weniger von ihm begründeten Ansichten von Thomas abweichen: Das patrocinium fidei stehe ihnen höher als die Autorität von Thomas. „Ein großer Teil der Professoren (bei uns) hat sich gewöhnt, viele Ansichten zu lehren und zu verteidigen, welche mit den Meinungen des hl. Thomas im offenen Widerspruch stehen." Ignatius habe nicht absolute Übereinstimmung gefordert, sondern nur soweit sie möglich sei („in quantum fieri potest" sagt Ignatius). Anfeindungen des neuentstandenen Jesuitenordens in Salamanca (1548) durch den Dominikaner Melchior Canus bei Pastor G. d. P. V 435 f.

Man sieht, daß in der Tat der Jesuitenorden damals schon seine „eigene Theologie" besessen hat. Inauens Studie schließt ab mit dem Jahre 1583 als der Zeit der Vorverhandlungen. Aus den Schriften von Duhr aber ist zu entnehmen, wie die Sachen weiter ihren Lauf genommen haben. Im Jahre 1584 berief Aquaviva sechs im Schulwesen wohlbewanderte Patres nach Rom, aus Spanien, Portugal, Frankreich, Österreich, Deutschland, Italien, welche einen „Entwurf" der ratio studiorum herstellen, der 1586 „als Manuskript gedruckt", vom General zur Beobachtung vorgeschrieben wurde. Die definitiv approbierte Studienordnung aber erschien erst 1599. „Der Grund für diese Verzögerung", schreibt Duhr, Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, 1896, S. 19, „lag zunächst in Spanien. Die spanische Inquisition hatte sich der Ratio studiorum bemächtigt und suchte sie wegen Häresie zu verurteilen, weil in der Auswahl der Thesen manche als erlaubt bezeichnet wurden, welche der Lehre des hl. Thomas nicht entsprachen. Papst Sixtus V. schritt ein; er drohte, dem spanischen Generalinquisitor Amt und Kardinalat zu nehmen, falls er die Studienordnung nicht freigebe. Das half." Man erinnere sich, daß in dieser Zeit bereits die erregten theologischen Kämpfe über die Gnade entstanden waren, welche zu der Tagung der Congregatio de auxiliis von 1599–1607 führten. Die in Deutschland tätigen Jesuiten scheinen an den Vorarbeiten der Ratio studiorum wie an den um sie geführten Kontroversen weniger beteiligt zu sein. In seiner „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrhundert" Bd. 1, 1907 kommt Duhr auch auf unsere Frage zu sprechen, berichtet aber vorzüglich von den Bemühungen um die Humaniora der Gymnasien. Doch erzählt er (S. 249 ff.) von Schwierigkeiten, die man auch in Deutschland hatte bezüglich der Lektüre des Aquinaten wie des Aristoteles. So schreibt Pater Bartholomäus (Wien) 1571 nach Rom an den General: „Obgleich die Benutzung der Summen des hl. Thomas für die italienischen und spanischen Kollegien nichts Neues ist, so ist das hier nicht allein ungebräuchlich, sondern fast unglaublich, so daß es uns allen wunderbar erscheint." Und von Ingelstadt und Dillingen wird berichtet, daß die Professoren den Aristoteles mit „wenigen Ausnahmen kaum erwähnen". Übrigens war die oberdeutsche Provinz der Ansicht, man solle den dreijährigen Kurs der Philosophie abkürzen, damit man auch Zeit für die Theologie gewänne: „Man findet fast überall Pfarrer, die Magister der Philosophie sind, aber nichts oder fast nichts in der Theologie gehört haben." „Die Ärmeren besonders strebten nach dem philosophischen Magistergrad, denn wegen ihres Grades in der Philosophie erreichen sie leicht alles, wenn sie in der Theologie auch noch so wenig wissen – zum Schaden der Seelsorge" (S. 250). So die Klage des Provinzials noch im Jahre 1598. Es interessiert in diesem Zusammenhange noch die endgültige Stellungnahme des Ordens in der Ratio studiorum, welche 1599 erschien, bis zur

Aufhebung des Ordens 1773 in Kraft war und nach der Wiedererstehung des Ordens 1814 im Jahre 1832 im wesentlichen erneuert wurde. In Betracht kommen für unsere Untersuchungen die Punkte 2–4 „der Regeln für die Lehrer der scholastischen Theologie" (Duhr, Studienordnung S. 205):

„Die Unsrigen sollen in der scholastischen Theologie durchaus der Lehre des hl. Thomas folgen, ihn als ihren eigentlichen Lehrer betrachten und sich allseitig bemühen, daß die Zuhörer möglichst Zuneigung zu ihm fassen. Jedoch sollen sie sich nicht derart an den hl. Thomas gebunden halten, daß sie in gar keinem Punkte von ihm abweichen dürften; denn auch jene, die sich mit Vorzug zum hl. Thomas bekennen, weichen bisweilen von ihm ab; und es wäre unbillig, die Unsrigen enger als die Thomisten selbst an den hl. Thomas zu binden."

„Demnach folge man in betreff der Empfängnis Marias und der feierlichen Gelübde derjenigen Meinung, die jetzt gewöhnlicher und bei den Theologen mehr in Aufnahme ist (die jetzt allgemein in der Kirche angenommen ist); auch in rein philosophischen Fragen und in Gegenständen der Heiligen Schrift und der Kanones darf man anderen folgen, welche diese Fächer mehr eigens behandelt haben."

„Wenn bisweilen die Ansicht des hl. Thomas zweifelhaft ist, oder die katholischen Gelehrten in jenen Fragen, welche der hl. Thomas vielleicht nicht berührt hat, untereinander nicht übereinkommen, so darf man einer beliebigen Ansicht folgen, wie schon in der allgemeinen Regel (Nr. 5) gesagt ist."

Das ist die knappe Übersicht über die Stellungnahme des Ordens der Gesellschaft Jesu zu Aristoteles und Thomas. Der Anschluß an den ersten mußte selbstverständlich für den christlichen Philosophen ein bedingter sein. Der Stagirite war eben doch nur der größte Philosoph des Heidentums. Seine Auffassungen von der Wesenheit und Persönlichkeit Gottes, von der Ewigkeit der Welt, von der Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele und andere sind derart, daß sie wohl Zweifel über die Verwendbarkeit des *ganzen* Philosophen in den christlichen Schulen erregen konnten. Es waren nicht rein subjektive Einbildungen, wenn Philosophen des Ordens meinten, Aristoteles leugne die Vorsehung und Unsterblichkeit, und sich sogar mit der Autorität des Generals deckten. Noch heute streiten ernste katholische Forscher darüber, ob Aristoteles „Theist" war. Welcher antike Philosoph war übrigens Theist im Sinne der christlichen Philosophie? Und welcher hat einen reinen Schöpfungsbegriff? Aber auch der Anschluß an Thomas war, wie Jnauen zeigt, von Anfang an kein rückhaltloser. Schon Ignatius hatte trotz seiner Empfehlung vorsichtig hinzugefügt: in quantum fieri potest. Diese Klausel ließ den nötigen Raum für individuelle Entwicklung. *Suarez* ist der Kommentator von Thomas für die Ordenstheologie geworden. Daß ihn die Anhänger für den besten Erklärer des Aquinaten halten, versteht man ebenso leicht, als daß ihn die Thomisten ablehnen und behaupten, daß Thomas eben nur von einem Thomisten richtig erklärt *werde* und wegen der Ordenstradition überhaupt erklärt werden *könne* (vgl. De Wulf, Histoire de la Philosophie Médiévale 1905, 527 ff.).

An dieser Stellungnahme der Jesuiten zu Thomas hat auch die selbstverständliche Zustimmung zur Enzyklika Leos XIII. Aeterni Patris vom 4. August 1879 zugunsten des Thomismus durch ein Dekret der Generalkongregation des Ordens vom Jahre 1883 nichts geändert. So versteht man auch die Absage von Chr. Pesch, und damit gelangen wir wieder zur lebendigen Gegenwart, an den „Panthomismus". Er drückt sich in seiner Abhandlung über das Wiederaufleben des Scotismus in Frankreich (Laacher Stimmen 1912) gewiß nicht mißverständlich aus, wenn er schreibt: „Bei dem Übereifer mancher Neuthomisten, ihre Auffassungen als die einzige wahrhaft kirchliche

Lehre allen Theologen aufnötigen zu wollen, war eine kräftige Zurückweisung unvermeidlich. Wir haben es ja in den letzten Jahren sogar erleben müssen, daß die (thomistische) Annahme der distinctio realis inter essentiam creatam et existentiam als unbedingtes Erfordernis der echt kirchlichen Gesinnung eines Theologen hingestellt wurde. Das ist nun an und für sich gar nicht so schlimm; denn auch der sonst so ernsten Theologie kann einiger Humor nicht schaden; und für den sorgen, wenn auch unfreiwillig, jene theologischen Eiferer (der Thomisten) ... Es war nämlich behauptet worden, wer jene Unterscheidung nicht annehme, verfalle dem Pantheismus und begünstige den Modernismus. Also wer sagt, die von Gott geschaffene Wesenheit sei sachlich dasselbe wie das von Gott hervorgebrachte Dasein, wird dadurch zum Pantheisten." „Man sieht an diesem einen Beispiel, wie wünschenswert es vielen erscheinen konnte, daß eine Zeitschrift existiere, die den Heißspornen auf die Finger sehe und mit hinreichender Unabhängigkeit und nötigem Mut ausgerüstet sei, um allen Einseitigkeiten und Verschrobenheiten mannhaft entgegenzutreten. Die Einheit der kirchlichen Lehre fordert keineswegs, daß alle Theologen nachsagen, was der heil. Thomas oder die Thomisten ihnen vorgesagt. Solange die Kirche über einzelne Lehren nichts entschieden hat, dürfen die Scotisten so gut ihre Ansichten vertreten, wie die Thomisten. Sowohl Leo XIII. wie Pius X. haben die Franziskaner aufgefordert, den Überlieferungen ihrer Schule treu zu bleiben. Die Scotisten handeln also in durchaus kirchlichem Geiste, wenn sie alle Angriffe auf die Lehren ihres Meisters entschieden abwehren. Der Kampf ist nützlich, ja notwendig. Wären wir himmlische Geister, so würde aller Zwiespalt der Meinungen vor der klaren Erkenntnis der Wahrheit weichen. Da wir aber hienieden nur stückweise erkennen, so möchten viele ihr Stück für das Ganze oder doch wenigstens für das Allerwichtigste und Wesentlichste ausgeben und alle Theologen darauf einschwören. Ist es da nicht wünschenswert, daß andere ebenfalls ihren Teil der Wahrheitserkenntnis geltend machen und darauf hinweisen, daß außer dem durch Schulmeinungen eingeengten Horizont auch noch ein schönes Stück Welt liegt? Oder wie es in der Nummer vom 10. März 1912 (jener scotistischen Zeitschrift) heißt: Sollte der engherzige Panthomismus jemals triumphieren, so wäre das der Tod jener weisen Denkfreiheit, die wir in den großen Schulen des Mittelalters bewundern, und die zweifellos eine der Quellen ihrer erstaunlichen Fruchtbarkeit war" (S. 152).

Diese Gefahr der „Engherzigkeit" wird man sich im allgemeinen nicht als so drohend und schlimm vorzustellen brauchen. Denn einmal gewährt auch selbst die Schrift eines so warmen Anwalts des Thomismus wie Dörholt zuletzt den Ausblick in eine entwicklungsreiche Zukunft. Und dann zeigt die Praxis der Kirche trotz offenkundiger Bevorzugung des hl. Thomas doch eine vernünftige Weitherzigkeit gegen andere scholastische Autoren und Richtungen. Dazu kommt aber noch ein drittes ganz neues Moment. Der Weltkrieg hat unter so vielen Problemen auch religiöse, sogar streng dogmatische gezeitigt. Was soll aus den 100 Millionen der nichtunierten Griechen werden? Schon längst haben missionsfreundliche Theologen ihre Ansichten geäußert, wie günstig jetzt die Verhältnisse zur Gewinnung der politisch-kirchlich ziemlich akephal gewordenen Schismatiker für unsere Kirche liegen. Daß man in Rom die Zeichen der Zeit versteht und auf dem Plane ist, zeigt eine doppelte Maßnahme des Heiligen Vaters Benedikt XV.: Er hat am 1. Mai 1917 eine neue römische Kongregation „pro Ecclesia Orientali" errichtet. Vgl. auch den neuen Codex iuris canonici can. 257. Darin behielt sich der Papst selbst den Vorsitz vor. Dieser Kongregation ist fortan die orientalische Kirche direkt unterstellt. Ihre Tätigkeit wird auf die Wiedervereinigung des ganzen Orients mit der Kirche des Abendlandes

gerichtet sein. Zu Eingang des fraglichen Motu proprio bemerkt der Papst in wahrhaft paulinischer Weitherzigkeit, „daß in der Kirche Christi, die nicht lateinisch, nicht griechisch, nicht slavisch, sondern katholisch ist, kein Unterschied zwischen ihren Kindern besteht, die, mögen sie nun lateinisch, griechisch, slavisch oder anderer Nationalität sein, alle beim Apostolischen Stuhle die gleiche Stellung einnehmen". Um dieser Theorie sofort die Praxis folgen zu lassen, hat Benedikt XV. durch ein Motu proprio vom 15. Okt. 1917 in Rom ein Orientalisches Institut errichtet, das von Geistlichen besucht werden kann, welche die Seelsorge im Orient auszuüben gewillt sind. Und zwar haben Zutritt nicht nur die Lateiner, sondern selbstverständlich auch die Griechen und, was nicht so selbstverständlich sein dürfte, unter letzteren auch die Orthodoxen oder Schismatiker. „Vorurteilslos sollen sie der Wahrheit auf den Grund gehen können." Nun aber weiß jeder in der Dogmengeschichte einigermaßen Bewanderte, daß die griechische Kirche, überhaupt der Orient, keine scholastische Entwicklung der Theologie, wie die lateinische, durchgemacht hat, vielmehr fast auf dem Standpunkte der Kappadozier des vierten Jahrhunderts stehen blieb, welcher von dem klassischen Dogmatiker der Griechen, Johannes von Damaskus († ca. 750), in seiner Schrift De fide orthodoxa (erschienen in der Sammlung der Kirchenväter) fixiert hat[1]. Die Philosophie aber der griechischen Väter — und nicht der griechischen allein — war bekanntlich Plato (vgl. Baumgartner, Gesch. d. Philosophie 1915[10], S. 25—195 bes. 177 f), wenngleich auch manche Aristotelica besonders durch den Damaszener sich beigemischt haben. Es ist aber undenkbar, daß der Papst die Griechen dadurch zu gewinnen suchen wird, daß er ihnen den theologischen Zusammenhang mit der Vergangenheit zu lösen vorschreibt. Für das Gegenteil sprechen die vom Papste dem neuen Institut vorgeschriebenen Disziplinen. Sie sind zunächst sämtlich geschichtlicher Natur: die orthodoxe Theologie, die orientalische Patrologie, Dogmengeschichte, Kirchenrecht und Liturgie des Orients, Kirchen- und Profangeschichte, ethnographische Geographie, christliche Archäologie, Zivil- und Verfassungsrecht der orientalischen Völker. Es läßt sich nicht leugnen, daß aus den angedeuteten Maßnahmen Roms eine hohe Weisheit spricht. Zum Schluß sei in diesem Zusammenhange noch erinnert an ähnliche der geschichtlichen Entwicklung und biblisch-dogmengeschichtlichen Begründung der Theologie freundlich entgegenkommende Enuntiationen der beiden vorletzten Päpste. Pius X. bemerkt in seiner antimodernistischen Enzyklika Pascendi: Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda. So hatte sich schon Leo XIII. in einem Schreiben an die französischen Bischöfe vom 8. September 1899 ausgesprochen und seine Ratschläge durch Förderung und Empfehlung der biblischen Studien der jungen Theologen praktisch unterstützt. In Nachwirkung dieser päpstlichen Bemühungen entstand das groß und weitherzig angelegte gediegene Dictionnaire de Théologie Catholique 1909 ff. (vgl. IV. 1181), worin alle theologische Richtungen in friedlichem Wettbewerb zusammen sich äußern dürfen. Die Theologen, wenigstens die, welche die Zeichen der neuen Zeit zu deuten wissen, werden sich doch schließlich gezwungen sehen, gemäß dem Ratschlage Jesu zu handeln: nolite prohibere, qui enim non est adversum vos, pro vobis est (Lk. 9, 50). Es gibt wirklich jenseits der „Schulmeinungen" noch ein schönes Stück Welt, und nicht das uninteressanteste und unwichtigste. Über die distinctio realis inter essentiam et existentiam wird keiner unserer Gegner von heute mit uns streiten; denn keiner derselben redet heute mehr

[1] Über die ablehnende Haltung der heutigen schismatischen Griechen zur Scholastik und zu einem dogmatischen Fortschritt unterrichtet gut eine Abhandlung von Tyszkiewicz, Die Fundamentaltheologie des russischen Apologeten Svetlov. Innsbr. Zschr. 1918.

in dieser Sprache. Ob aber unsere Sakramente, ob die Hierarchie, ob die Christologie, die Erbsündenlehre, die Rechtfertigungslehre mit ihren Wurzeln bis auf den apostolischen Grund zurückreichen, darüber will man ernstlich mit uns gelehrten Diskurs führen, und die Antworten, die wir geben sollen, sind nicht einmal ganz einfach, wenigstens nicht so leicht, als es manche der Unseren denken oder doch, nach der von ihnen geübten Beweismethode zu urteilen, zu denken scheinen. Und wenn wir die äußeren Feinde unseres Dogmas, die mit der Exegese, Dogmen- und Religionsgeschichte entnommenen Munitionen gegen uns angehen, auch niedergekämpft haben, so bleiben uns noch manche Punkte zu Verhandlungen für einen Verständigungsfrieden untereinander. Der Dominikaner R. Janssen macht in seiner interessanten Schrift Die Quodlibeta des hl. Thomas v. A. (1912) die Bemerkung, daß Thomas Augustin zum „bleibenden Bestandteile der aristotelisch-scholastischen Theologie gemacht" habe, wenn auch „die Anhänger der historisch-kritischen Methode an der thomistischen Auslegung augustinischer Texte ihre Aussetzungen zu machen haben". Diese „Aussetzungen" lassen sich aber zusammenfassen in das starke Bedenken, ob nicht Thomas aus dem platonischen Augustin eben einen aristotelischen gemacht habe. Die Franziskaner werden sagen, daß ihre Theologie (Alexander, Bonaventura, Scotus) den echten Augustinismus vertreten, was ihnen Janssen selbst bescheinigt, indem er schreibt: „Thomas hatte nach zwei Seiten zu kämpfen, gegen den arabischen Aristotelismus und gegen die traditionelle Schule des Augustinismus." Diese traditionelle „Schule" war aber doch so ziemlich die ganze Theologie von Augustin bis auf Thomas. Die oben apostrophierten „historisch-kritischen Theologen" werden denken, daß sie sich durch die „Auslegung" des Aquinaten nicht für gebunden erachten, vielmehr die Auslegung desselben nach eigener der neuzeitlichen Wissenschaft entnommenen Methode vornehmen wollen. Tatsächlich vergeht denn auch kaum ein Jahr, in dem nicht neue Monographien über Augustin erscheinen; bisweilen über denselben Gegenstand, wie z. B. die Buße, in kurzer Zeit mehrere. Die Erforschung dann der Frühscholastik schreitet in Bäumkers „Beiträgen" rüstig voran, verteilt aber zugleich Licht und Schatten auch für die Hochscholastiker. Ein ganz neues Ferment werden endlich die von Grebing geplanten Monographien der Antireformationstheologen bringen. Man sieht, es bleiben der Verständigungspunkte noch manche. Grund genug, alles mit reichlich viel studium und mit möglichst wenig ira zu unternehmen und zu schlichten. Auch wenn die heutige Welt nicht so voller Feindschaft wäre, sollte die Theologie unserer Zeit wenigstens die unnötigen Schulkämpfe meiden. Letztere waren dem ersten Jahrtausend fremd, sie entstanden erst mit den „Schulen" und haben ein unendlich großes Geisteskapital verbraucht, das mit großem Nutzen hätte für positive, aufbauende Arbeit verwandt werden können und müssen. Dann wäre vielleicht die „Reformation" uns erspart geblieben. Die Schulen werden ja bleiben, wie auch die sie vertretenden großen Orden. Höher aber als die Schule steht die Kirche, und höher als die Meinung steht der Glaube. Virtus, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario virtus inferior dividitur et multiplicatur. Thomas, C. Gent. II 100.

Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien.

A. Kirchliche Aktenstücke.

Acta Benedicti PP. XV.

1. Motu proprio über **die Errichtung einer Kongregation für die orientalische Kirche:** Dei providentis v. 1. Mai 1917 (S. 529 ff.)[1]. — Unter dem Hinweis auf die glorreiche Geschichte und die herrlichen Verdienste der orientalischen Kirche um die christliche Wissenschaft und Tugend bekennt der Heilige Vater, daß es sein sehnlicher Wunsch sei, den gegenwärtigen traurigen Verhältnissen der Kirche im Oriente abzuhelfen. Als geeignetes Mittel dazu betrachtet er die Errichtung einer eigenen Kardinalskongregation „pro Ecclesia Orientali". Die Zuständigkeit der S. Congr. de Propaganda Fide für die Angelegenheiten des orientalischen Ritus ist mit dem 30. November 1917 aufgehoben. An der Spitze der Kongregation steht der Papst selbst; ein Kardinal ist Sekretär; außer weiteren Kardinälen gehören ihr an 1 Assessor und Konsultoren und Beamte sowohl des lateinischen als orientalischen Ritus. Alle Angelegenheiten der orientalischen Kirchen, die die Personen, die Disziplin und den Ritus angehen, unterstehen der Kongregation, selbst wenn dabei gleichzeitig Personen des lateinischen Ritus in Frage kommen. (Vgl. Codex iuris canonici Can. 257.)

2. Motu proprio über **die Errichtung eines päpstlichen Instituts zur Förderung des Studiums orientalischer Angelegenheiten:** Orientis catholici v. 15. Oktober 1917 (S. 531 ff.). Im Anschlusse an die Errichtung der Kongregation für die morgenländische Kirche gründete Papst Benedikt auch ein päpstliches Institut zur Förderung der Kunde des Orients. Lehrgegenstände sind: Orthodoxe Theologie, welche die verschiedenen Lehranschauungen der orientalischen Christen behandelt, zugleich mit orientalischer Patrologie, historischer Theologie und Patristik; Kirchenrecht aller christlichen Völker des Orients; die verschiedene Liturgie der Orientalen; Kirchen- und Profangeschichte von Byzanz und dem andern Morgenlande und ethnographische Geographie, kirchliche Archäologie und Staatsverfassung jener Völker; endlich orientalische Literatur und Sprachen. Der Kursus dieser Studien umfaßt zwei Jahre. An ihm nehmen teil: Priester des lateinischen Ritus des Abendlandes, unierte orientalische Priester und selbst orthodox-schismatische, welche so die Wahrheit kennen lernen wollen. Für die nötigen wissenschaftlichen Hilfsmittel wird gesorgt.

Das Programm ist weitschauend und kann große Bedeutung für die Wiedervereinigung des Orients mit der abendländischen Kirche erlangen.

---

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis IX (1917) vol. 9 zu ergänzen.

B. Weltliche Aktenstücke (Gerichtsentscheidungen).

1. **Zulässigkeit des Rechtsweges zwischen den Verpflichteten über das Verhältnis ihrer Beitragspflicht zu den Kirchenbaulasten.** Wenn es sich bei der Verpflichtung der beiden politischen Gemeinden, zu den Kirchenbaulasten beizutragen, um eine öffentlich-rechtliche Verpflichtung handelt, in Ansehung deren der Rechtsweg ausgeschlossen ist, so kann die Frage der Beitragspflicht auch zwischen den Parteien nicht im Rechtswege entschieden werden (JW. 1904, 542 11). Anders läge die Sache nur, wenn das Beitragsverhältnis zwischen den Parteien auf Grund eines privatrechtlichen Titels abweichend von der öffentlich-rechtlichen Verpflichtung geregelt wäre. Eine hinsichtlich des Umfanges der Beitragspflicht der einzelnen Parteien bestehende Observanz würde als ein privatrechtlicher Titel nicht anzusehen sein. Denn die Observanz muß als objektive Rechtsnorm die Natur des das fragliche Gebiet beherrschenden gesetzlichen Rechtes teilen (RGZ. 17 181; JMBl. 1904, 172), sie kann also nicht besondere privatrechtliche Beziehungen rücksichtlich einer an sich bestehenden öffentlich rechtlichen Last zwischen den Beteiligten begründen. Auch der von einer Partei erhobene Ausgleichsanspruch wegen des Betrages, den sie über den ihr observanzmäßig aufliegenden Antrag geleistet hat, würde nicht aus dem Grunde, weil er unter dem zivilrechtlichen Gesichtspunkte des § 812 BGB. erhoben wird, im Rechtswege verfolgt werden können, da der Klagegrund immer nur eine über die öffentlich-rechtliche Verpflichtung hinaus geleistete Zahlung bilden würde (RGZ. 25, 302; 32, 347; 45, 249; 67, 402; 83, 304). Gegenwärtig ist aber ein derartiger Anspruch nicht erhoben, sondern die Feststellung des Nichtbestehens des von der Beklagten behaupteten Beitragsverhältnisses der Klägerin verlangt worden. Es kann sich also nur fragen, ob dieses behauptete Rechtsverhältnis Gegenstand einer im Rechtswege ergehenden Entscheidung sein kann. Das ist zu bejahen. Nach §§ 707 ff. II 11 ALR. ist die Frage, ob ein kirchlicher Bau notwendig und in welcher Art er auszuführen ist, endgültig von den Verwaltungsbehörden zu entscheiden, dagegen insoweit, als es sich um die Beitragspflicht der Baukosten überhaupt und die Verteilung unter die Beitragspflichtigen handelt, der Rechtsweg gegeben. Hiernach würde eine Klage der Kirchengemeinde auf Feststellung der Beitragspflicht der Parteien zu den kirchlichen Baulasten nach dem observanzmäßigen Verhältnis zulässig sein. Handelt es sich aber bei dem Verhältnis zwischen der Kirchengemeinde und den Parteien um ein zur Zuständigkeit der ordentlichen Gerichte gehörendes Verhältnis, so kann auch bei entstehendem Streit zwischen den Verpflichteten über das Verhältnis ihrer Beitragspflicht nur im Rechtswege entschieden werden. RG. IV. 3S. 5. Juli 17, 82/17 (Hamm).

2. **Observanz. Teilung einer Gemeinde. Grenzänderung. Westfäl. Recht.** Zwischen der politischen und der Kirchengemeinde kann eine die erstere zwecks Unterhaltung der kirchlichen Gebäude zu Leistungen verpflichtende Observanz sich bilden (RG. in JW. 1886, 361 50; Urteil v. 21. April 1904, IV, 391, 1903). Zwischen mehreren Verpflichteten kann das Verhältnis, in dem sie zu den kirchlichen Baulasten beizutragen haben, näher geregelt sein (Obertrib. Entsch. 51, 288). Sollten mit der Einführung des französischen Rechtes im ehemaligen Königreich Westfalen dort bestehende Observanzen auf kirchlichem Gebiete beseitigt worden sein, so konnten sich nach der Wiedereinführung des ALR. doch neue Observanzen bilden, soweit dies nach den Vorschriften des ALR. zulässig war. Gemäß den §§ 3, 4, Einl., § 710 II, 11 ALR. konnten sich hinsichtlich der Kirchenbaulast auch nach dem Inkrafttreten des ALR. Observanzen bilden (Obertrib. 17, 366; 45, 289; StrArch. 27, 71; 41, 135). Ein Provinzial-Landrecht, das die Entstehung neuer Observanzen ausgeschlossen hätte, ist für die Provinz Westfalen nicht erlassen worden. Auch wenn die Parteien bis zum

Jahre 1841 eine einheitliche Gemeinde gebildet haben, so folgt daraus nichts gegen die Möglichkeit einer die Beitragspflicht der Klägerin regelnden Observanz. Innerhalb der einheitlichen Gemeinde konnte die Aufbringung der zur Deckung der kirchlichen Baukosten erforderlichen Mittel unter die einzelnen Mitglieder dergestalt verteilt sein, daß die Einwohner von S(ande) und die von E(lsen) je einen bestimmten Bruchteil zu tragen hatten, insbesondere war die Bildung einer Observanz hinsichtlich der Verteilung der Baukosten unter die nach ihrem Wohnort räumlich getrennten Gruppen der Gemeindemitglieder nach einem feststehenden Verhältnis möglich. Mit der Errichtung der zwei selbständigen Gemeinden S(ande) und E(lsen) ging nicht nur die schon bisher auf der bürgerlichen Gemeinde ruhende Kirchenbaulast auf die an deren Stelle tretenden beiden neuen Gemeinden über, sondern überkam diese auch die Verpflichtung, zu den Baukosten nach dem Verhältnis beizutragen, das den Einwohnerschaften der beiden Dörfer als Mitgliedergruppen der bisher einheitlichen Gemeinde kraft Observanz obgelegen hatte. Jedenfalls konnte sich aber durch Fortsetzung der zwischen den beiden Dörfern bestehenden Übung hinsichtlich der Verteilung der kirchlichen Baukosten nach der Errichtung der beiden selbständigen Gemeinden eine deren Beitragspflicht regelnde Observanz bilden. Die Klägerin behauptete, daß sie bei der 1895 stattgehabten Änderung der Grenze einen großen Teil guter Steuerzahler an die Beklagte verloren und dafür nur wenige minder bemittelte Mitglieder zugewiesen erhalten habe. Durch die Observanz ist für die Beitragspflicht der Parteien eine feste Norm geschaffen, die durch eine Änderung der für das Teilungsverhältnis ursprünglich maßgebenden Verhältnisse nicht berührt wird. Daß die Observanz einen vermuteten Vertragswillen darstelle und daher einer Veränderung der bei ihrer Bildung maßgebenden Verhältnisse nach Billigkeitsrücksichten Rechnung zu tragen sei, ist rechtsirrig. Die Observanz ist kein vermuteter Vertragsschluß, sondern eine objektive Rechtsnorm; sie beruht nicht auf einer Willensübereinkunft zwischen einzelnen Rechtssubjekten über die Gestaltung gewisser rechtlicher Beziehungen zwischen ihnen, sondern auf der als Quelle des objektiven Rechts anerkannten Übung zwischen den in einem korporativen, lokalen oder sonstwie gestalteten Gemeinschaftsverhältnis stehenden Personen, die in der Überzeugung vorgenommen wird, daß das, was geübt und gleichmäßig befolgt wird, für das gegebene Verhältnis das aus den zwingenden Umständen geschöpfte Recht ist. Das RGZ. 11, 212 steht nicht entgegen. (RG. IV. ZS., 5. Juli 17. 82/17. Hamm). Das Recht 21 (1917), Sp. 533 f.

J. Linneborn.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. **Sechster Band: 1916 bis 1917.** Herausgegeben von H. A. Krose S. I. (Herder; geb. ℳ 8.–). Der 5. Band dieses Handbuches (1914–1916; vgl. über ihn diese Zeitschrift 1917, S. 170 f.) ist so günstig aufgenommen worden, „daß die gesamte sehr umfangreiche Auflage ausverkauft wurde und sogar ein Neudruck veranstaltet werden mußte, um den zahlreichen unerledigt gebliebenen Aufträgen zu genügen" (Aus dem Vorwort zum 6. Bande). Das ist ein sehr gutes Zeichen. Nicht nur für das kirchliche Handbuch selbst, dessen jüngst ausgegebener sechster Band (1916–1917) wiederum mit peinlicher Sorgfalt und Genauigkeit hergestellt ist und die gleiche günstige Aufnahme verdient. Sondern auch für das Erstarken des Sinnes für die Bedeutung des Handbuches. Und dessen freuen wir uns besonders. Es ist nötig, daß das katholische Deutschland sich mehr und mehr der Kraft und des Einflusses bewußt werde, die in dem kirchlichen Handbuch von Krose aufgestapelt liegen. Wahrlich: **man kann es nicht entbehren.**

Das unter der Leitung des Dillinger Professors Dr. K. A. Geiger herausgegebene Buch **Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den kath. Klerus deutscher Zunge 1918** steht nunmehr im 40. Jahrgange. Es sei gern als praktisches Vademekum wiederum empfohlen (Regensburg, Manz; geb. ℳ 1,50).

Auch **Frommes Kalender für den kath. Klerus Österreich-Ungarns 1918** ist mit dieser Ausgabe in den 40. Jahrgang eingetreten. Unsere Mitbrüder in Österreich-Ungarn haben in ihrem Frommeschen Kalender ein sehr praktisches Hilfsmittel, das mit seinen statistischen Angaben und sonstigen Behelfen seinem Zwecke vortrefflich dient. Verlagsbuchhandlung Carl Fromme, Wien; Kr. 4,62. H. Müller.

Altes Testament.

Alois Konrad, **Das Weltbild in der Bibel** (Graz u. Wien 1917, Styria; ℳ 2,–), will sorgsam zusammenstellen, „welche Vorstellungen die Verf. der biblischen Schriften von der Welt und den Naturvorgängen uns bieten" und zugleich „untersuchen, inwiefern diese Anschauungen autochthon oder dem Einflusse fremder Völker zuzuschreiben sind", aber „auch an die Frage herantreten, wie sich diese Anschauungen zu den bis heute erzielten Resultaten der Naturwissenschaften verhalten". Das vorliegende Heft behandelt zunächst die Vorstellung der biblischen Autoren vom Weltall. Der Standpunkt des Verf. ist natürlich der bei wissenschaftlich ernst zu nehmenden Männern heute allein noch mögliche, daß „die Bibel in ihrer Ausdrucksweise an die naturkundlichen Anschauungen der damaligen Zeit anschließt und es nicht ihr Zweck

ist, in solchen Dingen Offenbarungen zu geben", so daß „billigerweise ein Gegensatz, der zwischen den in der Bibel uns entgegentretenden naturkundlichen Anschauungen und den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft besteht, nicht für die Bibel, sondern nur für den Stand der damaligen naturkundlichen Kenntnis Geltung haben kann". Die Schrift ist für weitere Kreise auch heute noch sehr nützlich.

Wenn das Ergebnis der wichtigen Studie E. Sellins-Kiel über **Gilgal** (Leipzig 1917, Deichert; ℳ 3,—) die Probe besteht, so würden wir allerdings damit „den Schlüssel zu einer ganzen Reihe bis jetzt verworrener Fragen der ältesten israelitischen Geschichte in der Hand" haben. Voraussetzung der Untersuchung ist die durch neue Argumente bekräftigte Annahme der Existenz eines Gilgal in der Nähe von Sichem, das von dem am Jordan gelegenen sauber zu scheiden ist. Dieses Gilgal ist in der herrschenden Anschauung über die Einwanderung der Stämme Israels verschwunden zugunsten des Gilgal am Jordan. Die Einwanderung vollzieht sich da auf dem Wege über dieses jordanische Gilgal, über Jericho und Ai. S. tritt demgegenüber in kritischer Durcharbeitung der einschlägigen Partien des Pentateuch, der Bücher Jos., Ri., Sam., Kön., Os. und Am. den Beweis an, „daß sich durch die ganze elohistische Tradition eine ältere Überlieferung hindurchzieht, nach der Israel tatsächlich bei den Furten von Adam den Jordan durchquert und sein erstes und eigentliches Standquartier bei Sichem aufgeschlagen hat". Er „glaubt aber auch nachweisen zu können, wie aus dieser ältesten Tradition die jüngere elohistische geworden ist, nämlich dadurch, daß alles das, was ursprünglich von dem Gilgalheiligtum bei Sichem erzählt war, später auf das benjaminitische Heiligtum gleichen Namens in der Nähe des Jordan übertragen und daß im Zusammenhang damit der Sagenkranz von Jericho und Ai in die Geschichte von der ersten Invasion hineingeflochten wurde". Von welcher Bedeutung die Annahme Sellins für die Religionsgeschichte Israels sein müßte, wird am Schlusse (S. 89 ff.) skizzenhaft dargelegt. Eine Rekonstruktion der ältesten elohistischen Tradition über die Okkupation Palästinas, wie S. sie denkt, bietet die I. Beilage.

F. Feldmann-Bonn versucht für weitere Kreise ein detailliertes Bild von **Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit** (Münster i. W. 1917, Aschendorff; ℳ 0,60. Bibl. Zeitfragen VIII, H 11) zu zeichnen, ohne die Frage nach der literarischen Art und der Zeit der Quellen sowie ihres dadurch bedingten Geschichtsquellenwertes aufzurollen.

A. Jirku ist der Meinung, daß **Nimrod** (Or. Lit.-Zeit. 1917, Sp. 170 ff.) nach Ägypten gehört. Gen. 10, 8 „wurde später durch V. 9 und V. 10—12 erweitert. Wie aber die Versionen und auch der hebräische Text selbst zeigen, ist in diesen Versen 10—12 ursprünglich keineswegs Nimrod, sondern Aschur das Subjekt . . . Die von Ed. Meyer vorgetragene Gleichsetzung von Nimrod=Nmrt ist als die vorläufig beste Deutung anzusehen."

Eine wertvolle Untersuchung über **Die Verwerfung des Saul. 1 Sm 13 und 15** bietet J. Göttsberger-München in der Festgabe, Alois Knöpfler gewidmet zur Vollendung des 70. Lebensjahres (S. 140—158. Freiburg i. B. 1917, Herder; ℳ 20,—). Wie vielfach in der Beurteilung des Textes im einzelnen, so kommt G. auch in der literarkritischen Auffassung zu anderen Resultaten als die bisherigen Bearbeiter der zwei Kapitel. G. löst das Rätsel des Verhältnisses von 1 Sm 13, 7 ff. zu 15, 13 ff. so: „13, 7 ff. darf nicht als eine Verwerfung des Saul erklärt werden. Nach dem richtig verstandenen Text ist das Vorkommnis etwas ganz anderes als ein strafbares Vergehen Sauls, und Samuel benützt es, um es als verhängnisvolles Omen für die kurze Dauer von Sauls Königtum zu deuten . . . Aus 13, 9 f.

ſtammt die Ergänzung in Gr zu V. 12, die Saul eben ein Opfer darbringen läßt, und vielleicht auch im MT V. 12 Schluß, wodurch dieſer Vorgang in Gilgal lokaliſiert wird. Umgekehrt wird es wahrſcheinlich nicht anders gegangen ſein, und dieſe Mutmaßung liefert eine neue erwünſchte Stütze für die (vorher) ſchon anders begründete Anſicht, daß die Bezugnahme auf Übertretung eines göttlichen Gebotes aus Kap. 15 in die Erzählung von 13, 7 ff. verſchleppt worden iſt und ſich zu einer folgenſchweren Crux interpretum ausgewachſen hat."

Präfekt Lor. Dürr-Würzburg hat **Ezechiels Viſion von der Erſcheinung Gottes (Ez. Kap. 1 u. 10) im Lichte der vorderaſiatiſchen Altertumskunde** (Münſter i. W. 1917, Aſchendorff) zum Gegenſtand einer hochintereſſanten, das vorhandene Material ſorgfältig und, ſoviel ich ſehe, vollſtändig aufarbeitenden Monographie gemacht. Er faßt die Viſionsberichte Ezechiels freilich im Sinne realer Viſionen, betont aber mit Recht erſtens, daß die Bilder nicht ohne pſychologiſche und hiſtoriſche Anknüpfungspunkte an die Umwelt des jeweiligen Geiſtesmannes entſtanden ſind, und zweitens, daß Ezechiels Viſion, „wie wir ſie in Kap. 1 vor uns haben, nicht in dieſer breiten, detaillierten Ausprägung, wie ſie beſchrieben wird, von dem Propheten geſchaut wurde", daß vielmehr „die nähere Ausgeſtaltung der einzelnen Züge der Viſion der nachträglichen Reproduktion und ſchriftſtelleriſchen Einkleidung angehört, bei der die prophetiſche Reflexion noch in beſonderem Maße mitwirkte". Auf dieſer Baſis das Ezechieliſche Bild in ſeiner Eigenart und Bedeutung im Lichte der altorientaliſchen Altertumskunde vollauf verſtändlich zu machen, iſt ihm im weſentlichen gelungen. „Ezechiel ... mußte Theodizee treiben. Es galt bei ihm, Jahves Macht und Größe beſonders zu betonen und ſo den Glauben des Volkes zu ſtärken und das Vertrauen auf ſeinen Gott zu erhalten und zu beleben ... Wie aber hätte dieſes Ziel beſſer erreicht werden können, als dadurch, daß der Prophet hinweiſen konnte auf die Tatſache, daß gerade über jene Elemente, in denen man in Babel die Größe und Majeſtät der Gottheit ſchaute und darſtellte, auch Jahve verfügt, ja daß jene glänzende Pracht, welche die fremden Götter umgab und welche geeignet war, die Exulanten kleinmütig zu ſtimmen, von der Erſcheinung ihres Gottes noch übertroffen wird. So offenbart ſich denn Jahve gerade in den Bildern, wie ſie die dortige religiöſe Umgebung nahelegte ... Jahve tritt auf im Sturme, auf dem man die großen babyloniſchen Götter einherfahrend dachte. Auch ſein Gefährte bildet der mächtige Wagen mit den gewaltigen Rädern, ob deſſen furchtbaren Getöſes Himmel und Erde erzittern. Seinen Thron tragen dabei jene Kerube, welche die Exulanten als Wächter an den Tempeln und Paläſten oder ſonſt als Träger der Gottheiten bewunderten. Zugleich ſind der Stier, das Symbol der höchſten Kraft, der Löwe als Repräſentant der ehrfurchtgebietenden Majeſtät, der Adler als ‚König der Vögel' und Gottesvogel *κατ' ἐξοχήν* ſowie der Menſch als Vertreter der höchſten Würde und der Intelligenz an ſeinem Throne vereinigt. Jahve iſt der ‚über den Keruben Thronende', er hat die Repräſentanten der Macht und Größe zu ſeinen Füßen, wie dort in Babel die Gottheit auf ihrem Tiere ruht. Wir haben hier in der Tat das Bild eines mächtigen orientaliſchen Königs oder eines in begeiſtertem religiöſen Triumphzuge auf ſeinem Wagen einherfahrenden Gottes vor uns" (S. 70 f.).

N. Peters.

Neues Teſtament.

Der Stern der Weiſen. Von J. Boll-Heidelberg, Zeitſchr. f. d. Ntl. Wiſſ. 1917, 40–8. B. ſtellt auf Grund der Sprache des Sternglaubens und der Quellen der griechiſchen Aſtronomie und Aſtrologie zu Mt. 2, 2 folgendes feſt: *Ἀστήρ* kommt niemals im Sinne von „Sternbild" = Vereinigung einer Anzahl von Einzelſternen zu

einer Gruppe, z. B. kleiner Bär usw. vor (dafür steht immer ἄστρον), ebensowenig von „Konstellation" = Zusammenstehen von Sternen = συναστρία, sondern heißt nur „Einzelstern". Bei Mt. liegt die volkstümliche Vorstellung vor, daß mit jedem Menschen sein eigener Stern entsteht und mit ihm vergeht. Mit dem König der Juden wird natürlich ein königlicher Stern geboren. — ἐν τῇ ἀνατολῇ heißt: der Stern stand im Osten, d. h. im Aufgange, nicht: „als wir im Osten waren". V. 7 muß χρόνου τοῦ φαινομένου ἄστρου übersetzt werden: „die Zeit, wo der Stern erschien" (so auch Vulg), weil nach dem Volksglauben zu derselben Stunde das Kind geboren oder empfangen sein muß, nicht aber: „nach der Zeitdauer des scheinenden Sternes" (so B. und J. Weiß). Zu 2, 9 führt B. weiter aus, daß, da für die Annahme, in der Vorlage der evangelischen Erzählung sei von einem Kometen die Rede gewesen, jeder sichere Stützpunkt fehlt, es bei Mt. sich nur um eine kindliche Volksvorstellung und um ein Wunder handeln könne, die beide mit der astronomischen Wirklichkeit nichts zu tun haben. Es lasse sich deshalb für die Zeit von Christi Geburt nichts aus der Angabe gewinnen.

Eine gnostische Formel im 4. Evangelium, von Gillis P:son Wetter-Upsala in Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 49–63. W. ist der Ansicht, daß im 4. Ev. sich nicht selten Gedankengänge finden, die nur aus der Frömmigkeit, die in den älteren gnostischen Sekten und hermetischen Kreisen, der sog. Mysterienreligion vertreten ist, sich erklären lassen. Besonders sei fast die ganze Formelwelt des 4. Ev. aus diesen Kreisen geschöpft. Nicht, als ob der Verf. von den Texten dieser Frömmigkeit literarisch abhängig wäre. Es erklärt sich dies eben so, daß die eingewanderte Religion in ihrer neuen Heimat eine gewisse Metamorphose erlebt, indem die neuen Adepten an sie ihre alten Fragen und Probleme stellen und diese gezwungen ist, sich ihrer Art, zu denken und zu reden, zu akkommodieren. Wir haben im 4. Ev. in dem ungeheuren Umschwung in Gedanken, Phraseologie, Motiven usw. im Verhältnis zu den Synoptikern nicht das Werk eines einzelnen vor uns, sondern haben es mit Gemeindesprache zu tun von Gemeinden, die auf anderem Boden als die Synoptiker ihr Leben geführt haben. Heilige, traditionelle Formeln aus diesen Kreisen sind ins Christentum hinübergewandelt und zuweilen zu ihrem Inhalt stark verschoben worden oder haben die neue Religion beeinflußt. Sie geben, wörtlich genommen, keinen verständlichen Sinn, sind nur als technische, formelhaft gewordene Termini und daher nur aus ihrer Geschichte verständlich. So ließen sich manche sog. „Glossen" oder „Interpolationen" der „Kritik" erklären. — Zu den in das 4. Ev. aufgenommenen gnostischen Formeln — Gnostizismus im weiteren Sinne, als vorchristliche Lehre, genommen — gehört nach W. auch Joh. 8, 12 ff. das Wort Jesu: „Denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe." Da das „Wissen" Jesu um seine Herkunft, wörtlich genommen, keine rechte Motivierung für seine Behauptung ist, daß sein Zeugnis wahr sei, so ist das Wort als eine nicht vom Evangelisten geprägte, sondern aus der gnostischen Umgebung stammende technische Formel aufzufassen, die den Inhalt einer „Gnosis" andeutet, die Jesum zum „Wissenden" in dem Sinne machte, daß die Leser des Evangeliums sofort seine höhere religiöse Würde daraus erschlossen; dadurch wird auch der Gegensatz Jesu zu den „unwissenden" Juden erklärlich, die eben als solche alles notwendig κατὰ σάρκα beurteilen müssen. Analogien finden sich 3, 6 ff. und 13, 1. Ferner 1. Kor. 2, 14 ff. Der Verf. weist dann das Vorkommen dieser oder ähnlicher Formeln in den gnostischen Kreisen nach, die er als Parallelen zu den johanneischen Sätzen auffaßt, typische Formeln der Gnosis, die dem vollendeten Gnostiker in den Mund gelegt und verfolgt werden können bis in die eleusinischen Mysterien und zu Plato. Jesus wird also im 4. Ev. mit den technischen

Epitheten des wahren Gnostikers ausgerüstet, der in alle Mysterien eingeweiht ist, wodurch seinen Lesern klar ist, daß er aus Gott stammt.

ἀγγαρεύω. Von Paul Fiebig-Gotha in Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 64–72. Das Wort ἀ. kommt im N. T. an zwei Stellen vor: Mt. 5, 41 u. 27, 32 (Par.: Mk. 15, 21). Deißmann belegt es aus Jos. Antt. XIII, 2. u. 3 u. zwei Papyrusstellen aus dem Jahre 252 v. Chr. und einer Inschrift aus 49 n. Chr. Ursprünglich ein persisches Wort, ἄγγαρος = Kurierpost, hatte es im 3. Jahrh. v. Chr. einen allgemeineren Sinn. Nach F. handelt es sich an all diesen Stellen um Rechte des Staates gegenüber den Untertanen, um staatliche Requisitionen, nicht aber steht, wie Deißmann meint, das Wort im N. T. im ganz allgemeinen Sinne von „nötigen". F. bringt eine Reihe von Stellen aus der rabbinischen Literatur bis 250 n. Chr. (Tannaiten und Amoräer), aus denen hervorgeht, daß das Wort ἀγγαρεία im Sinne von „Frondienst" und „Frondienstobjekt" in das Hebräische der Mischna übergegangen war. Es kommt aber auch von nichtstaatlichen Beamten dort vor, wurde also auch im allgemeineren Sinne „nötigen" gebraucht. Im N. T. aber nur von staatlichen Beamten. An interessanten Beispielen wird die Bedeutung von ἀ. illustriert.

Kleine Beiträge zur evangelischen Überlieferung von D. Hans Windisch-Leiden in Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 73–83. I. Zum Gastmahl des Herodes Antipas. Von der Kritik wird die Geschichte vom Gastmahl des H. A. angezweifelt, weil es unglaublich sei, daß eine stolze herodianische Prinzessin ihre Tochter in ein halbtrunkenes Männergelage geschickt haben sollte. Das war bei Griechen und Römern verpönt. W. bringt aber zwei Beispiele aus Athenaeus Deipnosophistarum l. 13, 35 u. 36, in denen tatsächlich orientalische Herrscher bei festlichem Mahle in vorgerückter Stunde ihre Töchter hereinrufen lassen, freilich nicht, um vor den Gästen zu tanzen, sondern sich einen Gatten auszusuchen. Diese Beispiele bieten auch sonst nicht unbedeutende Parallelen zur evangelischen Geschichte. F. hält es auch für glaublich, daß Herodias, um ihren Zweck zu erreichen, ihre Tochter hat tanzen lassen. Weiter verweist F. auf eine von Hausrath (Ntl. Zeitgeschichte) aus Herodot IX. 111 entnommene Geschichte, aus der hervorgeht, daß es die Pflicht der Könige war, auch die schnödesten Wünsche beim Königsmahl zu erhören. Hier finden sich ebenfalls höchst bedeutsame Vergleichungsmomente mit der Täufergeschichte. Als schwere Bedenken gegen die Echtheit bleiben freilich die Differenzen zwischen des Josephus Bericht über den Tod des Täufers und der Erzählung des Ev. bestehen. Daß die evangelische Geschichte aber frei erfunden sei, ist nach Fiebig unmöglich, wenn man auch bis heute eine befriedigende Vereinigung dieser Vorstellungen nicht hat herstellen können. — II. Die Blinden und Lahmen im Tempel (Mt. 21, 14). Mt. ist der einzige Ev., der von Heilungen Jesu im Tempel zu Jerusalem zu berichten weiß. W. notiert zu der Matthäusstelle eine Bemerkung des LXX. Textes II Reg. 5, 8, in der unter Berufung auf David den Blinden und Lahmen der Zugang zum Tempel verboten wird. Davids Sohn hat ihnen den Eintritt in den Tempel ermöglicht.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Justus Hashagen spricht sich in einem bemerkenswerten Schriftchen für **das Studium der Zeitgeschichte** aus (Bonn 1915, Cohen; ℳ 0,80). Er betont seinen politischen und pädagogischen Wert und erörtert ausführlich die wissenschaftliche Möglichkeit der Behandlung der Zeitgeschichte. Natürlich muß man unter sie die Vorgeschichte in weitem Umfange mit einbegreifen. Wie weit dieses Einbegreifen der Vorgeschichte zu gehen hat, unterliegt — das sei hier ausdrücklich betont — der Auffassung des Autors. Daß das Bild noch kein abgeschlossenes werden kann, kann von der

Pflicht der Behandlung der Zeitgeschichte nicht entbinden. Sodann gibt der Verfasser Winke für die praktische Durchführung des Studiums der Zeitgeschichte hinsichtlich der Stoffsammlung und Darstellung.

Der größere Teil der Schrift **Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum.** Kritische Studie von Karl Bihlmeyer (Rottenburg a. N. 1916; Bader; ℳ 3,—) ist zuerst in der Theol. Quartalschrift 1914 und 1915 erschienen. Neu hinzugekommen ist fast die Hälfte des über Severus Alexander Gesagten. Aus der Fülle des Stoffes sei hier nur das hervorgehoben, was der Verfasser zusammenfassend über das Verhältnis der drei Kaiser zu den Christen sagt. Auf dem düsteren Hintergrunde der Zeitlage, wie sie sich nach dem Tode des Septimius Severus ergab, bahnte sich ein geistig-religiöser Entwicklungs- und Ausgleichsprozeß an, der den Sieg des Christentums über das Heidentum und seine Verbrüderung mit dem antiken Staate wesentlich erleichterte, wenn nicht erst ermöglichte. Es gab in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. nur drei wirkliche Weltreligionen, den Mithraizismus, den syrischen Sonnenkult, beide oft verbunden mit dem Neuplatonismus, und das Christentum. Der christlichen Religion und Kirche gegenüber zeigte Karakalla zwar kein Interesse und Verständnis, aber auch keinerlei Feindseligkeit; er ließ sie völlig in Ruhe. Die Christenheit im Orient genoß unter ihm Frieden. In den Bemühungen Elagabals um den Dienst des Sonnengottes darf man einen „Reformversuch" großen Stiles erblicken, bei dem der monotheistische Grundzug unverkennbar ist. Es ist nicht unglaubhaft, daß er auch das Judentum und Christentum in seinen synkretistischen Reformplan einbezog. Tatsächlich lebte die christliche Kirche unter ihm fast in völligem Frieden; von einer Verfolgung derselben war keine Rede. Es ist wohl die Annahme berechtigt, daß Alexanders und seiner Mutter Mammäa religiöse Anschauungen letzten Endes in einen orientalischen Synkretismus moralischer Färbung ausliefen. Die ohnehin nicht ungünstige Lage des Judentums wird sich unter der Regierung Alexanders und Mammäas eher verbessert, als verschlechtert haben. Zur Beantwortung der Kapitalfrage der Stellung beider zum Christentum betrachtet der Verf. in gründlichster Untersuchung die heidnischen und christlichen Zeugnisse gesondert. In der Bemerkung: Christianos esse passus est in der Vita Alexandri Severi 22, 4 kann Lampridius als gut unterrichtet gelten. Seinen übrigen Zeugnissen legt B. keine Beweiskraft für die Annahme einer Geneigtheit Alexanders gegenüber dem Christentum bei. Wenn auch Mammäa und ihr Sohn, wie schon bald die christliche Legende will, nicht Christen waren, so zeigten sie doch den Christen gegenüber eine sehr wohlwollende Gesinnung. Niemals stand die Kirche der offiziellen Anerkennung näher als unter Severus Alexander.

Die Schrift: **Die Colonna und ihre Politik von der Zeit Nikolaus' IV. bis zum Abzuge Ludwigs des Bayern aus Rom.** 1288—1328, von Richard Neumann (Langensalza 1916, Wenot u. Klauwell; ℳ 4,—) bietet eine Ergänzung zu den Forschungsergebnissen von Mohlers Schrift: Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna (s. die Besprechung derselben in dieser Zeitschrift 1916, S. 359). Aber anderseits geht sie, sowohl was den Gegenstand als die Zeit betrifft, über diese hinaus. Die Arbeit ist eine Berliner Promotionsschrift und lag bereits im Sommer 1914 fertig vor, doch wurde ihre Herausgabe durch den Ausbruch des Krieges verzögert. Der Verf. kommt zu dem Resultate, daß es in dem Hause der Colonna entschiedene Vorkämpfer des Ghibellinismus, die das persönliche Interesse hinter der ghibellinischen Überzeugung zurückstellten, nur selten gegeben habe. Die Colonna waren in der Mehrzahl der Fälle Auch-Ghibellinen, die aber nie den Vorteil ihres Hauses aus dem Auge ließen. Wohl aber wandte sich in der obenbezeichneten Zeit

der Mehrteil der Familie von der ghibellinischen Partei ab und schwenkte entschieden zur guelfischen Richtung hinüber. Unter Nikolaus IV. erlangten die Colonna einen Einfluß im Kirchenstaate, wie ihn kein anderes damaliges römisches Geschlecht besaß. Zu Cölestin V. stand der Kardinal Jakob Colonna in einer Art von Vertrauensverhältnis. Dagegen stand Bonifacius VIII. den Colonna vom ersten Jahre an kalt, wenn nicht unfreundlich, gegenüber, wie diese ihm. In der ersten Hälfte des J. 1297 kam es dann zum offenen Ausbruch der bekannten Feindseligkeiten zwischen dem Papste und den Colonna (bzw. der Hauptlinie derselben, den Colonna von Palestrina). Von Benedikt XI. wurden die Colonna nur sehr teilweise restituiert; zu der von ihnen geforderten restitutio in integrum konnte er nicht bewogen werden. Diese erfolgte erst unter Klemens V., wie dieser überhaupt „in fast maßlosem Umfange" ihnen Gunsterweisungen zuwandte. Namentlich erlangte der Kardinal Peter Colonna an der Kurie großen Einfluß. Gegen ihn trat sein Oheim, der Kardinal Jakob, durchaus zurück. Auch im Kirchenstaate erfuhr die Stellung der Colonna eine erhebliche Festigung. Aus Anlaß des Römerzuges Heinrichs VII. traten die Colonna von Palestrina zum letztenmal entschieden auf die Seite der Ghibellinen. Nach dem Abzuge Heinrichs kam es zu einem Friedensschlusse zwischen den Colonna und der neapolitanischen Partei in Rom. Von dieser Wendung hat sich der Ghibellinismus im Hause der Colonna nicht wieder erholt. Nur der bekannte Sciarra Colonna und sein Sohn hielten sich noch fernerhin zur ghibellinischen Partei. Zahlreiche Gnadenerweise erhielten die Colonna von Palestrina, vor allem die Familie des Stephan Colonna, eines Bruders von Peter und Sciarra, von Johannes XXII. Der fleißigen Arbeit, die viele interessante Einzelheiten enthält, sind die berichtigten Stammbäume der drei colonnesischen Linien von Palestrina, Gallicano und Genazzano beigegeben.

Die Schrift: **Der Fuldaer Fürstabt Balthasar von Dermbach und die Stiftsrebellion von 1576,** von Georg Ignaz Komp, dem späteren Bischof von Fulda, erschien zuerst anonym im Jahre 1865 im 56. Bande der Historisch-politischen Blätter. Nachdem Gregor Richter sie im 10. Jahrgang der Fuldaer Geschichtsblätter bereits wieder abgedruckt hat, hat er sie jetzt neben einigen bisher ungedruckten Aktenstücken separat erscheinen lassen (Fulda 1915, Druck der Fuldaer Aktiendruckerei). Richter hat einige kleinere Versehen Komps stillschweigend verbessert; von ihm stammen alle Anmerkungen. Komp benutzte zu seiner Darstellung fast ausschließlich handschriftliches Material, und zwar vorzugsweise aus dem jetzt in Marburg aufbewahrten Fuldaer Stiftsarchiv. Die von Richter beigefügten Aktenstücke entstammen den ersten Jahren der Regierung Balthasars und betreffen vornehmlich die Stellung des Kapitels zu Abt und Ritterschaft und die Einmischung des damaligen Landgrafen von Hessen-Kassel in die inneren Verhältnisse des Hochstiftes Fulda.

Als zweite Vereinsschrift 1915 bietet die Görres-Gesellschaft: **Karl Ludwig von Haller.** Ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration. Von Ewald Reinhard (Köln 1915, Bachem; ℳ 1,50). Der Verf. zeichnet auf Grund der Quellen ein lebenswarmes Bild des Enkels Albrechts von Haller, des Dichters der „Alpen" und bedeutenden Gelehrten, des Berner Staatsrechtslehrers, Verfassers der „Restauration der Staatswissenschaft" und späteren Konvertiten Karl Ludwig von Haller (geb. 1768, † 1854). Besonderes Gewicht legt er auf die Besprechung jenes sechsbändigen staatswissenschaftlichen Werkes. Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart. Von Dr. Georg Grupp. Zweite und dritte, vermehrte und verbesserte Auflage (1916,

Herder; ℳ 3,60, geb. in Ppbd. ℳ 4,20). Verf. hat seine vor dem Kriege entstandene Schrift für die vorliegende Auflage umgearbeitet, wobei er durch Änderungen und Einfügung zahlreicher neuer Kapitel den inzwischen eingetretenen Zeitverhältnissen nach Möglichkeit Rechnung trug. So ist sie namentlich auch geeignet geworden, jenen zur Orientierung zu dienen, die in Gefahr sind, in dem furchtbaren Erleben des Krieges jeglichen Halt zu verlieren. Verf. zeigt und würdigt zunächst die bis zum vollendeten Nihilismus führenden Abwege, auf die uns die Anhänger einer Diesseitsreligion führen wollen. Darauf zeigt er das Verlangen der menschlichen Seele nach einem Jenseits und weiterhin den fördernden Einfluß der Jenseitsreligion auf die Diesseitskultur (Sittlichkeit, Politik, Wissenschaft, Kunst). Der letzte Abschnitt läßt dann als die wahre Jenseitsreligion die der katholischen Kirche erkennen und klingt in einem Kapitel aus, in dem die Möglichkeiten einer Zukunftsreligion, insbesondere einer Verschmelzung der christlichen Konfessionen erörtert werden. G. findet hier jeden Mittelweg, jeden Kompromiß ausgeschlossen: entweder entschiedene Rückkehr zum ungeschmälerten Katholizismus oder ein Abgleiten auf der Bahn des Radikalismus.

Das Reich. Vierteljahrsschrift herausgegeben von Alexander Freiherr von Bernus. (Hans Sachs-Verlag, München; jährlich ℳ 8,50.) Diese mit April 1916 ins Leben getretene neue Zeitschrift will ein Sammelpunkt sein für alle, „die sich heute mit Entschlossenheit auf die Erhöhung des geistigen Lebens gerichtet finden", sie will versuchen, „den letzten und tiefsten Sinn aus dieser Zeit des Überganges und der Not herauszubilden: nämlich das gemeinschaftliche Leben und Wirken für die göttliche Idee". Diese aber lebe sich dar als Religion. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, wird erklärt, daß man unter Religion mit Fichte die höchste Form der in sich selbst klar gewordenen Idee verstehe. Als Inhaltsgebiete werden angegeben: alt- und mittelhochdeutsche Dichtung und Sprachdenkmäler, zeitgenössische deutsche Dichtung und Theater, Übertragungen aus fremdsprachlichem Schrifttum, Kunstschau und künstlerische Beilagen, erstmalige Veröffentlichungen aus den Handschriften deutscher Nonnendichtung, vlämischer Mystiker, buddhistischer Dramen und Legenden sowie aus dem Gebiete der Kabbalistik, Philosophie, insbesondere Religionsphilosophie, Theosophie, Mystik, Bibliographie der esoterischen Disziplin, Geschichte, Mythenkunde, Völkerkunde, Mathematik, Medizin, Naturwissenschaften unter Einschluß der okkulten Forschungsgebiete. Aus dem Inhalt des 1. Heftes seien hervorgehoben ein Aufsatz des führenden deutschen Theosophen Rudolf Steiner über „Die Erkenntnis vom Zustande zwischen dem Tode und einer neuen Geburt", eine Studie von Julius Haase über „Die vierte Dimension", der Abdruck eines der bedeutsamsten, aber dunkelsten Werke der Rosenkreuzer „Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459". Jedenfalls ist dies neue Unternehmen ein beachtenswerter Beweis, daß auch in gebildeten Kreisen sich ein starkes religiöses Bedürfnis immer mächtiger regt.

Im Banne des Geisterglaubens. Züge des animistischen Heidentums bei den Wasu in Deutsch-Ostafrika beobachtet von J. J. Dannholz. Mit 1 Titelbild und 8 Abbildungen. (Leipzig 1916, Verlag der Evangelisch-lutherischen Mission; geb. ℳ 3,—.) Verf. führt uns zunächst in den Naturbeseelungsglauben (Animismus) der Wasu ein und zeigt dann die Rückwirkung dieser finsteren und trostlosen Weltanschauung auf das tägliche Leben des Volkes. Derartige eingehende Aufzeichnungen sind von hohem Wert und bei dem raschen Schwinden der alten religiösen Bräuche infolge der Berührung mit den Europäern geradezu ein Gebot der Stunde. Die ersten Kapitel sind insofern von hohem Interesse, als sie weiteres Tatsachenmaterial bieten zu der immer klarer hervortretenden Erkenntnis, daß der religionsgeschichtliche Evolutionismus im Unrecht ist. Auch hier bei den Wasu finden sich unter dem Schutt

der animistischen Verirrung noch erkennbare Spuren eines älteren weit zurückliegenden reineren Gottesglaubens.

Soll die Religion national sein? Erläuterungen und Unterscheidungen von Otto Zimmermann S. I. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen. 3. Heft; 1916, Herder; ℳ 2,20.) Verf. behandelt zunächst die Nation und den Gegenstand der Religion (Gott) und stellt fest: Man darf Gott nicht nationalisieren, wohl aber soll man Gott als Urheber der Nation ehren, man darf die Nation nicht vergöttlichen, wohl aber soll man die Nation als Schöpfung Gottes ehren. Im zweiten Abschnitt behandelt er die Nation und die Betätigung der Religion. Die Vorfrage, welches die Eigenart des deutschen Wesens sei, ist sozusagen unlösbar. Die Germanisierungsbestrebungen führt Verf. in ihren drei Hauptrichtungen vor: Germanisierung unter Verwerfung des Christentums, durch Proklamierung eines neuen diesseitig orientierten Christentums, oder durch Identifizierung des Protestantismus mit der deutschen Religion. Die hier gegebene Übersicht, die nachfolgende Kritik und der Nachweis der Berechtigung einer nationalen Gestaltung der Religionsübung innerhalb der notwendigen Grenzen sind besonders dankenswerte Abschnitte des Buches. Mit Recht wird u. a. festgestellt, daß gegenüber alten nationalen Gewohnheiten dem „streng Liturgischen" zulieb allzu radikal aufräumend verfahren worden ist. Um so mehr dürfte u. E. innerhalb der selbstverständlichen Grenzen nunmehr auch auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens die Forderung des Heimatschutzes erhoben werden, um ehrwürdige volkstümliche Sonderbräuche, die sich in Deutschland bis in die Gegenwart gerettet haben, dauernd zu bewahren. Der letzte Abschnitt behandelt das Verhältnis des Staates zur Religion. Verf. begründet die Sätze: Der Staat muß Religion haben, ja er muß die Religion schützen und fördern. Die hier gegebenen Ausführungen sind von großer Bedeutung, da viele Gutgläubige in Gefahr stehen, die Trennung von Staat und Kirche als unvermeidlich anzusehen und hinzunehmen. Die fesselnd und lichtvoll geschriebene, außerordentlich zeitgemäße Schrift verdient wärmste Empfehlung. Sie enthält übrigens für Vorträge u. dgl. sehr reiches und wertvolles Material.

Erklärung: In meinem Referat zu Isenkrahes Schrift **„Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises"** im Schlußheft des Jahrgangs 1917 dieser Zeitschrift S. 667 ist in Zeile 15 von oben und Zeile 13 von unten von ein und demselben Axiom die Rede, an der erstgenannten Stelle ist deshalb der Wortlaut der 2. Stelle einzusetzen. Was dort an 1. Stelle steht, ist nicht das Axiom selbst, sondern eine mit demselben unmittelbar gegebene Folgerung und wird auch von J. als solche ausdrücklich bezeichnet. Ferner habe ich S. 668 bemerkt, ich habe ein von J. gebrachtes Zitat am angegebenen Ort nicht finden können, was wohl auf einem Druckfehler beruhe. Ich habe mich nunmehr überzeugt, daß das Zitat an der angezogenen Stelle wirklich steht. Der Irrtum auf meiner Seite erklärt sich dadurch, daß in dem mir zur Verfügung stehenden Exemplar der in Betracht kommende Band von Balmes mit dem vorhergehenden zusammengebunden war, wodurch es möglich wurde, daß ich die angegebene Seite im 3. statt im 4. Bande aufschlug.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Schermann, **Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung.** Drei Teile 1914–1916. Schöningh, Paderborn VIII u. 750 S., ℳ 34,40. Der Verf. versucht für die frühe Zeit um 100 in der ganzen Kirche eine geschriebene einheitliche Liturgie aufzuweisen und legt dieser von ihm benannten „allgemeinen Kirchenordnung" zwei Formen zugrunde: 1. die Apostolische

Kirchenordnung und 2. die Ägyptische Kirchenordnung. Die Patrologen haben bisher aus inneren Gründen diese beiden Kirchenordnungen viel später angesetzt. Das wäre nun nicht schlimm, wenn Sch. für die von ihm behauptete frühe Redaktion, die er nach Rom (Klemens I.) verlegt, neue und durchschlagende Gründe hätte beibringen können. Er hat aber für seine Beweisführung die Zustimmung der Fachgelehrten nicht gefunden. Abgesehen von dieser allerdings nicht unwichtigen Datierungsfrage ist aber das Werk für den Th ologen, zumal den Dogmenhistoriker, von großem Werte. Es bietet nämlich ein auf Grund der Quellen und der einschlägigen Literatur mit großem Fleiß und äußerster Sorgfalt zusammengestelltes Bild von dem inneren religiös-sittlichen, liturgischen und kirchenrechtlichen Leben der Christen in den ersten drei Jahrhunderten. Den Verf. leitete bei der Dreiteilung des Werkes die Absicht, „daß der erste Teil eine Ausgabe der Kirchenordnung mit den hauptsächlichsten Belegstellen oder Parallelen bieten, der zweite die Prüfung sämtlicher liturgischer Angaben der Kirchenordnung in größerem Zusammenhang enthalten und der dritte die Überlieferung derselben im Rahmen der *παράδοσις ἐκκλησιαστική* oder *ἄγραφος* und den Anteil einzelner Hände an dem Zustandekommen des kirchlichen Corpus dartun soll" (Vorwort). Der erste Teil bietet also den Text der „allgemeinen" Kirchenordnung mit vollständigem kritischen Apparat und Nachweis der Parallelstellen aus Schrift und Vätern. Register mit einem Verzeichnis der Handschriften, der Bibel- und Väterstellen sowie der griechischen und lateinischen Worte vervollständigen diesen ersten Teil. Im zweiten Bande sucht der Verf. „den Grundlagen christlicher Liturgiebildung nachzugehen" und „Anregung zu weiterer Forschung" zu geben. Er handelt darin ganz entsprechend dem Texte des ersten Teiles wesentlich von dem kirchlichen Amt und seiner Übertragung, sowie von der Spendung der Sakramente und vom Gebete. Für diesen, auch an Umfang recht ansehnlichen Band werden besonders die Dogmatiker hohes Interesse haben. Sie finden da ein genau gezeichnetes Gemälde des sakramentalen Glaubens und Lebens der Urkirche. Das System der Sakramentenlehre hat ja die Kirche erst aus der Hand der Scholastik empfangen. Der Glaube aber an die Sakramente ist so alt als die Kirche selbst. Man braucht nur bei Schermann nachzulesen, mit welcher Sorgfalt und unter welchen persönlichen Opfern der Vorbereitung (Fasten, Gebet, Nachtwachen) die alten Christen zum Empfang der Sakramente hinschritten, um ihre tiefe Überzeugung von der Übernatürlichkeit, Heiligkeit und Wirksamkeit dieser Gnadenmittel nachzuempfinden und kennen zu lernen. An der Spitze stand die in allen patristischen Dokumenten so leuchtend hervortretende Taufe. Diese war der Bruch mit der Vergangenheit: was hinter ihr lag, war das alte verachtete elende Heidenleben, was auf sie folgte, war das Sein im Hl. Geiste und Leben in Christo. Heute, wo die Taufe zum Kindersakrament geworden ist, kann leider diese alte Wucht und Weihe äußerlich nicht mehr so in die Erscheinung treten. Um so mehr sollte davon in der Predigt die Rede sein; die Alten haben über die Taufe auch zu bereits Getauften noch gesprochen. Schon in der frühesten Zeit waren die Sakramentsspendungen, zumal der drei ersten Sakramente, mit einem Kranz sinnvoller Zeremonien umgeben, die um so eindrucksvoller wirken mußten, als sie nicht wie heute auf eine knappe Zeit zusammengedrängt, sondern, wie zumal bei der Taufe, auf Stunden, ja Tage und Wochen verteilt wurden. Wenn der liturgische Glaubensgeist manches ganz neu schuf, so entnahm man die eine und andere Geste und Gebärde auch wohl dem Judentum, ja sogar dem Heidentum. Natürlich wurden Deutung und Absicht dann in entsprechender Weise christianisiert und verklärt. Denn wenn zwei dasselbe tun und beten, ist es nicht dasselbe. In dem dritten Bande wird die Untersuchung ausgedehnt auf das Verhältnis der Kirchenordnung zur frühkirchlichen Über-

lieferung. Es wird zu zeigen versucht, daß die urchristlichen Lehren und Vorschriften Licht und Erklärung empfangen von der, gemäß der Meinung des Verfassers, uranfänglichen allgemein verbindlichen Kirchenordnung. Auch hier haben die Ausführungen, wenn schon das zeitliche Verhältnis unrichtig angesetzt sein wird, selbstständigen Wert. Man findet hier genau angegebenes und beschriebenes Material zu den Fragen nach der kirchlichen Glaubensregel, nach dem Gebrauch der Bibel, der Tradition, der Glaubens- und Sittenlehre und dem Ritual. Wie bei den früheren Bänden, so werden auch in diesem wertvolle Register beigegeben, die zur raschen und sicheren Orientierung bei der Lektüre äußerst willkommen sind. Es wäre schade, wenn die von der Kritik abgelehnte Datierung der Verbreitung des inhaltlich so sehr wertvollen Werkes im Wege stehen würde. Daß diese Zusammenstellung „eine sorgfältige und daher wertvolle" ist, hat z. B. auch Harnack anerkannt (Th. Ltztg. 1917 Nr. 2). Dazu kommt, daß wir eine ähnliche Darstellung aus den letzten Jahrzehnten von einem katholischen Autor nicht besitzen. Der Preis des Werkes ist leider ein gar kriegsmäßiger. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

In klaren und gediegenen Ausführungen behandelt Franz Sawicki das heutigentags besonders wichtige Thema **Politik und Moral** (Paderborn, Schöningh; ℳ 1,60). Er weist nach, daß auch die Politik sittlichen Normen untersteht; das politische Leben ist der Eingliederung in die sittliche Ordnung ebenso fähig wie bedürftig. Weder die sog. Staatsnotwendigkeiten, noch die nationalen Rechte, noch das historische Recht des Stärkeren können eine mora freie Politik begründen. Man könnte aber weiterhin fragen, ob die politische Moral wesentlich verschieden sei von privater Moral. Bei aller Anerkennung der Eigenart der politischen Moral muß man doch daran festhalten, daß ein wesentlicher Unterschied nicht besteht. „Es sind dieselben sittlichen Ideen der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Treue usw., denen das Staatsleben wie das Privatleben unterzuordnen ist, und es ergeben sich aus ihnen für beide Gebiete dieselben allgemeinen Normen, mag ihre Anwendung im einzelnen auch berechtigte Unterschiede aufweisen. In ihrem innersten Wesen müssen Staats- und Privatmoral übereinstimmen." Was endlich das Verhältnis der politischen zur christlichen Moral angeht, so steht die Ethik Christi den berechtigten Forderungen der politischen Moral keineswegs entgegen. „Sie läßt für die Notwendigkeiten des staatlichen Lebens nicht nur Raum, sondern anerkennt sie ausdrücklich." — Die schöne Studie Sawickis hat ganz aktuellen Charakter. Man braucht nur seine Stellungnahme zu Bernhardi und Gomperz, zu H. v. Treitschke und Troeltsch zu beachten, um sich darüber klar zu sein.

J. Klug hat uns ein Buch geschenkt mit dem Titel **„Die Schule Gottes ein Buch vom sittlichen Heldentum"** (Paderborn, Schöningh; geb. ℳ 7 20). Es ist vor kurzem das 4.—8. Tausend davon erschienen. Klug zeichnet darin in frischen und lebenswarmen Farben „die Forderungen" der Schule Gottes, ferner „Urbilder" aus dem Alten und Neuen Testamente und „Nachbilder" aus der Geschichte und Erfahrung des Lebens. Sein Buch kann unter den Gebildeten viel Segen stiften. Es wird in seiner milden und feinen Art, die eindringlich ist, ohne aufdringlich zu sein, manchen guten Vorsatz wecken zum „sittlichen Heldentum" der katholischen Moral.

Der bekannte energische Vorkämpfer für den Äquiprobabilismus L. Wouters C. Ss. R. (Wittem in Holland) legt sein kleines Buch **De Systemate morali dissertatio, ad usum scholarum composita** in einer „editio altera, ad novum ius

accomodata" vor („prostat apud auctorem"; Druck von M. Alberts in Gulpen-Holland; Preis 0,25 Gulden).

Das hübsche Buch von Sebastian von Oer O. S. B., **„Daheim, Gedanken über die christliche Familie"** (Herder; geb. ℳ 2,40) ist soeben in dritter und vierter Auflage erschienen. In der Vorrede zur Neuauflage erinnert der Verfasser an unsere Zukunft und unsere großen Aufgaben nach dem errungenen Frieden. „Es gilt vor allem, die Vertiefung und Verinnerlichung des Familienlebens nach deutscher Eigenart neu zu beleben: in ihm liegen die Wurzeln der Volkskraft." Dazu können seine praktischen und gemütvollen Anregungen sehr förderlich sein.

Franz X. Kerer kann sein Buch **Das Noviziat der Junge** in 2. Auflage (3. und 4. Tausend) vorlegen (Regensburg, Verlagsanstalt Manz; ℳ 1,50). Die frische und anregende Art des Verfassers ist bekannt.

Das neue kirchliche Gesetzbuch bringt auch abgesehen vom Kirchenrecht auf manchen Gebieten der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens bedeutungsvolle Änderungen. Nicht zuletzt auf dem der Moral und Pastoral. A. Schmitt S. I., Nachfolger Noldins auf dem Innsbrucker Lehrstuhle der Moral, hatte den glücklichen Gedanken, die Änderungen und Erklärungen, die sich aus dem neuen Kodex für das bekannte Moralbuch von Noldin ergeben, im Anschluß an die betr. Nummern des Noldinschen Buches zusammenzustellen (Supplementum continens ea, quibus ex codice iuris canonici summa theologiae moralis auctore H. Noldin exarata vel mutatur vel explicatur; Innsbruck, Fel. Rauch; ℳ 2,10). Das Buch ist einseitig gedruckt, so daß man die einzelnen Stellen herausschneiden und dem „alten Noldin" einfügen kann. A. Schmitt hat mit seiner Arbeit einen Behelf geschaffen, der nicht nur den Besitzern des Noldinschen Normalbuches, sondern darüber hinaus manchem Geistlichen willkommen sein wird. Man kann sich damit einen recht bequemen Überblick verschaffen über die Hauptpunkte, in denen Moral und Pastoral vom neuen kirchlichen Gesetzbuch beeinflußt werden. Und dafür sind wir dem Verfasser dankbar. Allerdings darf man nicht zuviel von dem kleinen Buche verlangen. Es war dem Verfasser natürlich nicht möglich, in allem und jedem die Beziehungspunkte zwischen dem neuen Recht und der früheren Lehre herauszustellen und jegliche Änderung anzumerken. Dazu hätte es eines viel umfangreicheren Buches und auch längerer Zeit bedurft. So wäre zu Noldin n. 178 ein Hinweis auf cn. 1179 möglich gewesen, zu n. 179 auf cn. 1305, zu n 188 ff. auf cn. 1441, 1486, 1488; usw. Aber, wie gesagt, ein leichter bequemer Überblick über die neugeschaffene Sachlage in bezug auf Moral und Pastoral wird durch die Arbeit Schmitts geboten. Es ist kein Zweifel, daß wir es hier mit einem empfehlenswerten und zweckdienlichen Hilfsmittel zu tun haben.

H. Müller.

Pastoralmedizin.

Prof. Dr. Ritter, **„Die Schulzahnpflege, ihre Organisation und Betrieb".** (Meusser, Berlin 1916; ℳ 5,—.) Welch ungeheuren Wert die Schulzahnpflege für unsere heranwachsende Jugend besitzt, ersehen wir aus diesem Werk, das Prof. Dr. Ritter, einer der bedeutendsten Mitarbeiter auf diesem Gebiete, verfaßt hat. Im allgemeinen Teile finden wir wichtige Fingerzeige für die Behörden, denen die unbedingte Notwendigkeit zur Schulzahnpflege klar vor Augen geführt wird. Minister, Schuldirektoren, Schulärzte haben infolge der Tätigkeit wichtiger Einrichtungen, so: „Deutsches Zentral-Komitee für Zahnpflege in den Schulen", ferner „Komitee für Aufklärung über Zahn- und Mundpflege", Vorkehrungen für sorgfältige Zahnpflege in den Schulen, ja sogar als Spezialfach der allgemeinen Gesundheitspflege getroffen.

— Nach allgemeinen anatomischen Einleitungen kommt Verfasser auf die allg. Erkrankungen der Zähne und Kiefer zu sprechen, um sodann auf die Beziehungen dieser Erkrankungen zu den Allgemeinleiden näher einzugehen; besonders erwähnt sei die Tuberkulose. Große Aufmerksamkeit widmet Ritter dem Kapitel über Statistiken, Einrichtungen der schon vorhandenen Schulkliniken, die wichtige Fingerzeige besonders für die Behörden, Lehrer und Eltern bieten. — Nachgewiesenermaßen leiden ca. 95% der Schulkinder an Caries der Zähne. Daß diese Zahnkrankheit als ernste Volkskrankheit angesehen werden muß, zeigen die Untersuchungen, wonach die Zahnleiden, als günstige Herde für Mikroorganismen, in nahem Zusammenhang mit Erkrankungen, besonders der Tuberkulose, stehen. Zur Förderung der öffentlichen Gesundheitspflege ist es unbedingt erforderlich, mehr öffentliche Vorträge über Zahnpflege zu halten, um dadurch das Publikum aufzuklären. Eltern und Lehrern sei dieses Buch über die Schulzahnpflege aufs wärmste empfohlen.

Paderborn. Zahnarzt E. Bauer,
Spezialist f. zahnärztl. Chirugie.

Finger, **Der Krieg und die Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten.** (Anzengruber-Verlag, Wien 1916; ℳ 0,80) Ausgehend von der Tatsache, daß der Krieg und die Kriegschauplätze einen üppigen Nährboden für venerische Krankheiten bilden, verlangt F. von Staat und Gesellschaft Übernahme der Kosten der sachgemäßen Behandlung der Geschlechtskrankheiten oder Zwangsmaßregeln, Kurpfuscherverbot, Erziehung der Jugend mehr zum Wollen als zum Wissen. Dies letztere scheint mir auch neben entsprechender Aufklärung mehr Erfolg zu versprechen als die vom Verfasser empfohlene Anpreisung von Schutzmitteln gegen Ansteckungsgefahr.

Paderborn. Dr. med. K. Umenhof.

Kirchenrecht.

Professor Joh. Bapt. Sägmüller hat dem am 19. August 1914 zu Rom im deutsch-ungarischen Jesuitenkolleg verstorbenen General des Jesuitenordens **Franz Xaver Wernz**, einem Württemberger, als dem „langjährigen gefeierten Hochschullehrer des kirchlichen Rechts, dem hervorragenden Gelehrten, achtjährigen Haupt des einflußreichsten Ordens der katholischen Kirche, einer Zierde des Deutschtums in der ewigen Stadt, dem ehrenfesten Charakter" ein sachkundiges bleibendes Ehrendenkmal hinterlassen in einer besonders die Verdienste des Verstorbenen um die kirchliche Rechtswissenschaft und die Erneuerung der wissenschaftlichen Studien im Jesuitenorden würdigenden Biographie (Württembergischer Nekrolog für das Jahr 1914. Stuttgart 1917. W. Kohlhammer).

Leonard Nelson, **Die Rechtswissenschaft ohne Recht.** Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts insbesondere über die Lehre von der Souveränität. (Leipzig 1917, Veit u. Co.; ℳ 7,50.) Die kritischen Betrachtungen des V. sind tief eindringend; sie legen die Haltlosigkeit der modernen Begründung des Rechts, insbesondere des Staats- und Völkerrechts, schonungslos dar. Mit scharfen Worten macht der V. auch diese Rechtsphilosophie verantwortlich für den Zusammenbruch des Völkerrechts in dem gegenwärtigen Kriege. Er bezeichnet sie als den fruchtbaren Nährboden, auf dem die Giftpflanze jener „Advokatenkunst wuchern konnte, unter deren Pesthauch alle Kraft des Rechtsbewußtseins dahinschwinden mußte, jener Advokatenkunst, die es verschuldet hat, daß die Rechtswissenschaft sich mehr und mehr zur Magd der Politik erniedrigen lassen mußte, und deren letzte Früchte wir in diesem Kriege ernten" (S. 232). Man kann bei der Rechtsphilosophie der Metaphysik nicht entbehren; die vollständigste Kenntnis

der Tatsachen und die subtilste Zergliederung von Begriffen können zur Begründung eines Rechtssatzes nicht genügen. – Leider wird in der Schrift die Kritik nicht ergänzt durch hinreichende positive Begründung des Rechts. Auch diese Schrift zeigt, wie verhängnisvoll der völlige Bruch der modernen Rechtsphilosophie mit der Überlieferung des scholastischen Denkens geworden ist.

Rudolf Stammler, **Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit.** Leitsätze zu Vorlesungen. (Leipzig 1917, Veit u. Co.; ℳ 2,–). St. faßt die im Laufe der Zeit aufgetauchten Rechts- und Staatstheorien in den einzelnen Paragraphen: Staatswesen, Utopien, Naturrecht, Recht als Teil der Natur, Streben nach Reichtum und Macht, Aufgabe der Vervollkommnung, contrat social, sozialer Eudämonismus, Vernunftrecht, historische Rechtsschule, Recht des Stärkeren, theokratische Rechtsauffassung, Freiheitslehre, materialistische Geschichtsauffassung, Theorie des Anarchismus, juristischer Empirismus, freirechtliche Bewegung zusammen, führt kurz die Vertreter der Theorien vor und übt scharfsinnige Kritik. Seine eigene Auffassung hat er niedergelegt in den Ausführungen zum Vernunftrecht (S. 36 ff.). Zu ihrer Kritik hat schon Victor Cathrein S. I., Recht, Naturrecht und positives Recht 1909², S. 164 ff. zutreffende Bemerkungen gemacht. – Trotz des aphoristischen Charakters der Ausführungen gibt das Schriftchen eine wertvolle Übersicht über die Geschichte der Rechtstheorien.

W. Stöckmann, **Studie über Kausalität und Verantwortung im Strafrecht nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung** (Göttingen 1917, Friedrich Kronbauer. 8°. 50 S.) St. ist überzeugter Verteidiger der Willensfreiheit. Unter dieser Voraussetzung versucht er die Anwendbarkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung auf Kausalität und Verantwortung im Strafrecht nachzuweisen. Er ist der Überzeugung, daß dadurch die ganze Strafrechtsmaterie viel wissenschaftlicher und logischer gestaltet wird als bei der Durchführung eines willkürlichen Systems. Die Studie hat die Materie gründlich durchgearbeitet.

Leopold Ziegler, **Volk, Staat und Persönlichkeit.** (Aus: „Sammlung von Schriften zur Zeitgeschichte". Berlin 1917, S. Fischer; ℳ 2,–.) Diese rechtsphilosophischen und psychologischen Essays liest man gern, wenn man auch häufig ihre Richtigkeit nicht anerkennen wird, und die Gegenstände z. B. „Gerechtigkeit", „Glauben" nicht erschöpfend behandelt werden. Besonders häufig wird die Gegenwart in Vergleich gesetzt zu dem alten Hellenismus. Ich gebe ein Beispiel, wie Z. die Zeitverhältnisse charakterisiert: „Es wird vermutlich von schwer berechenbaren Folgen für den Zustand nach dem Kriege sein, daß Benedikt XV., leider ohne die materielle Macht eines amerikanischen Präsidenten, wenigstens bisher die Haltung wahrte, die Woodrow Wilson zur schmerzlichen Enttäuschung ehrlicher Europäer nicht aufzubringen vermocht hat! Außer dem deutschen Generalstab, wird man später einmal sagen – o daß es ‚später' wäre! – gab es damals nur eine einzige Körperschaft, wo der Würdigste und Tüchtigste an die erste Stelle kommen konnte. Und niemand, nicht Protestant, nicht Jude und nicht Türke, nicht Freigeist, Monist oder Atheist wird an der Tatsache ganz vorübergehen dürfen, daß dies die Kurie gewesen ist" (S. 143 f.).

Hubert Bastgen, **Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland.** (Veröffentl. der Sekt. f. Rechts- u. Sozialwissensch. d. Görres-Ges. 30. Heft. Paderborn 1917, Ferdinand Schöningh; ℳ 12,–.) Ein überaus trauriges Kapitel aus der kirchenpolitischen Geschichte Deutschlands schildert B. in einer lebhaften eigenartigen Darstellung auf Grund eines reichen, dem Wiener und süddeutschen Archiven entnommenen Aktenmaterials. Die vier ersten Abschnitte des Werkes handeln wesentlich von der Verlegung des Erzbistums Mainz nach Regensburg und behandeln die Zeit von 1802–1806. Schwierig waren neben den mehr politischen Verhandlungen die

kirchenrechtlichen Fragen, wie die Rechte des Mainzer und Regensburger Domkapitels ausgeglichen, bzw. ein neues Metropolitankapitel gebildet werden sollte. Im März 1806 konnte Dalberg endlich die Statuten für dieses Kapitel Papst und Kaiser überreichen lassen. — Die vier folgenden Abschnitte des Werkes gruppieren sich um die Ernennung des Kardinals Fesch, der Primas der gallischen Kirche und Oheim Napoleons war, zum Koadjutor Dalbergs mit dem Rechte der Nachfolge. Dalberg gab die Ernennung am 28. Mai 1806 dem Reichstage in Regensburg bekannt. Er hatte gehofft, dadurch die Würde des Kurerzkanzlers und die Verfassung des Deutschen Reichs zu retten. Fesch nahm die Würde an, aber gleichzeitig lief die Nachricht von der Konstituierung des Rheinbundes unter Napoleons Protektorat ein. Dalberg unterzeichnete allen anfänglich geäußerten Bedenken zum Trotz die Akte und erhielt als Fürst-Primas den Vorsitz beim Bundestage und Frankfurt als Residenz. Dalberg hatte sich in Napoleons Gewalt begeben und wurde dementsprechend behandelt! Seine Politik blieb ohne Erfolge. — Auch die Verhandlungen über ein Reichskonkordat (1804 ff.) und ein Konkordat mit den Staaten des Rheinbundes (1807 ff.) erhalten durch die Schrift neue Beleuchtung. Die Darstellung endet wesentlich mit dem Jahre 1810. Über Dalberg und das Mainzer Metropolitankapitel sind dann die politischen Ereignisse hinweggegangen. J. Linneborn.

Homiletik.

Heilandsnächte. Sieben Predigten über die Bedeutung der Nacht. Von P. W. Ashauer O. M. I. Verlag und Druck von Fredebeul u. Koenen, Essen (Ruhr) 1916; 86 S., ℳ 1,—. A. bietet einen Zyklus(Fasten-)Predigten über die Bedeutung der Nacht. Die Themata lauten: Die Nacht (Dan. 3), Gebetsnacht (Lk. 6, 12), Sündennacht (Jo. 13, 30), Sakramentsnacht (Tob. 12, 7), Leidensnacht (Klagel. 1, 12), Todesnacht (Jo. 19, 30), Grabesnacht (Ezech. 37, 12). Gewiß ein origineller Stoff, der es wohl verdient, einmal in der Fastenzeit oder auch bei einer anderen Gelegenheit behandelt zu werden. A. hat es mit Geschick getan. Er hat die Gabe, seinen Stoff rednerisch zu gestalten, ihn übersichtlich zu disponieren und, wie es sich für einen Volksmissionar von selbst versteht, ihn auf das wirkliche Leben einzustellen. Als ein Vorzug seiner Predigten soll genannt werden, daß er sie gern auf der Heilgen Schrift aufbaut. Wenn dies prinzipieller, durchgängiger geschehen wäre, würden seine Predigten an religiöser Weihe und heiliger Salbung noch mehr gewonnen haben.

Judas Iskariot. Sechs Fastenpredigten und eine Karfreitagspredigt. Von P. Johannes Pelifka C. SS. R. Graz und Wien 1917, Verlagsbuchhandlung „Styria"; 151 S., ℳ 2,—. Abweichend von der Gewohnheit, eine Personenengruppe der Leidensgeschichte zum Thema der Fastenpredigten zu wählen, hat P. einmal eine Einzelperson zum Gegenstand seiner Fastenpredigten genommen, deren Lebensgeschichte an ergreifenden und erschütternden Momenten von religiöser Wirkung so reich ist, daß es sich wirklich lohnt, sie einmal in der Fastenzeit zu besprechen. Es ist Judas Iskariot, eine Persönlichkeit der Leidensgeschichte, die manche psychologische Rätsel aufgibt und die eine psychologische Vertiefung in den Gegenstand fordert, wenn er wirksam ausgeführt werden soll. P. hat sich im allgemeinen seinem Gegenstande gewachsen gezeigt. Hier und da würde freilich eine packendere Schilderung und eine mehr psychologische Einfühlung und Vertiefung in die Lebensschicksale des Verräters die Wirkung der Predigt erhöht haben. Ob es nicht an der Zeit ist, das Wort von der Judaskommunion auf der Kanzel fallen zu lassen, nachdem die Exegeten mit starker Übereinstimmung zu dem Resultat gekommen sind, daß Judas nicht kommuniziert hat?

Neue Fastenpredigten. Herausgegeben von der Schriftleitung des „Prediger und Katechet". Enthält: Sieben Kriegsfastenpredigten **„In der Leidensschule des Gekreuzigten"** Dr. P. Joh. B. Nisius S. I. und sechs Fastenpredigten **„Über Christi Schweigen und Reden vor Gericht"** von P. Joh. Gabriel Scheibenzuber O. M. Cap. Einzelpreis ℳ 1,50; für Bezieher der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" ℳ 1,—. Regensburg 1917, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 76 S. Das Problem des Leidens im Lichte der Leidensgeschichte Jesu ist das Thema der Fastenpredigten von Nisius. Er zerlegt es in die Einzelthemata: Christus, unser Lehrmeister im Leiden; das Kriegsleid eine Strafe für die Schuld; zeitliches Leid kein absolutes Übel; die Sünde die eigentliche Ursache des Leids; Krieg und Kriegsleid eine Quelle des Heiles; Geduld, Entschlossenheit, Starkmut im Leiden; Bedeutung und Wert des Leidens (am Karfreitag). Diese Themata sind freilich unzähligemal in diesem Kriege behandelt worden. Dennoch haben die Predigten von Nisius auch heute und in Zukunft noch Wert, weil sie das Leidensthema auf Christus konzentrieren, an seiner Lehre und seinem Beispiel begründen und anschaulich machen. Nisius hat die Kriegsfastenpredigt zur Christuspredigt gestaltet. Das ist ihr Vorzug vor allen Kriegspredigten, die das Leidensproblem behandeln. Dazu kommt, daß er sein Thema klar, sachlich und überzeugend ausgeführt hat. Sie sind darum auch heute noch in der vierten Kriegsfastenzeit zu gebrauchen. — Scheibenzuber hat Ausschnitte aus der Leidensgeschichte gesammelt, die uns Jesus in seinem Schweigen und Reden vor Gericht zeigen. Die Wahl dieses Themas ist gewiß gut; sie sollte Nachahmung finden, damit in der Behandlung der Leidensgeschichte etwas mehr Abwechslung stattfände. Ähnliche Themata wie das, das sich Sch. gewählt hat, lassen sich ja noch viele aus der Leidensgeschichte gewinnen, die überaus fruchtbar sind an praktischen Anwendungen auf das Leben. Sch. hat sein Thema klar und praktisch durchgeführt. Was er bietet, sind freilich mehr ausgeführte Skizzen. Aber sie enthalten viele Hinweise auf eine packende, rhetorische Behandlung. Sie sind wohl zu empfehlen.

Der Kreuzweg des Herrn, „Im Kreuz ist Heil". Sieben Fastenpredigten und eine Osterpredigt. Von Albert Exting, Kaplan. Paderborn 1917, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh; 74 S., ℳ 1,—. Exting hat eine Forderung, die an die Leidenspredigt gestellt werden muß, meisterhaft erfüllt, nämlich die Forderung einer packenden, ergreifenden Schilderung der Leidensszenen. Diese Schilderung ist notwendig, um das Gemüt in jene religiös warme, innige Stimmung zu versetzen, in der der Wille gern bereit ist, die Forderungen anzunehmen, die sich für ihn aus der Leidensgeschichte Jesu ergeben. Diese Forderungen müssen aber dann auch deutlich aus der Leidensszene gezogen, sie müssen ausführlich begründet und dargelegt werden. Und diese Ausführung und Darlegung muß dieselbe rhetorische Kraft und denselben rhetorischen Schwung entfalten wie die vorhergehende Schilderung der Leidensszene. Sonst verliert die Predigt im zweiten Teile die Wirkung, die sie im ersten gewonnen hatte. So scheint es in der Tat bei Extings Predigten der Fall zu sein. Der zweite Teil seiner Predigten, in dem er die sittlichen Forderungen bespricht, die sich aus der Schilderung der Leidensszene für die Zuhörer ergibt, ist zu kurz ausgefallen, die Darlegung desselben ist etwas matt und schwächt die religiös ergriffene Stimmung, die im ersten Teil der Predigt herrschte, ab. Dennoch sind seine Predigten wohl mit Nutzen zu gebrauchen.

Kanzelvorträge von Msgr. Max Steigenberger, b. geistl. Rat und langjähriger Domprediger in Augsburg. Herausgegeben von den Benediktiner-Missionären in St Ottilien. I. Band: Predigten auf die Feste des Herrn. Missionsverlag St. Ottilien 1916, 208 S. Die Benediktiner erwerben sich ein wirkliches Verdienst

um die Homiletik durch die Herausgabe der Predigten Steigenbergers. St. ist ein origineller Prediger. Er ist originell, vielfach wenigstens, in der Wahl seiner Themata und originell in seinen Gedankengängen. Und dazu offenbaren seine Predigten wirklich ein rhetorisches Talent, das seinen Stoff rednerisch zu meistern und zu gestalten versteht, das in seine Ausführungen eine Wärme und Innigkeit ergießt, die der Predigt ihre Wirkung sichert. Es ist die Predigtart Stiegeles, mit der St. große Verwandtschaft zeigt. Das besagt genug zu ihrer Empfehlung.

Kurze Polnische Predigten für alle Sonn- und Feiertage. Herausgegeben von Kaplan Kesting, Paderborn. Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei. Vierteljährlich ℳ 1,50. 2. Jahrgang 1917. Schon vor dem Kriege ist von deutscher katholischer Seite sehr viel für die fremdsprachigen Katholiken innerhalb des Deutschen Reiches getan worden, um eine den Umständen entsprechende Pastoration dieser meist aus Arbeitern bestehenden Massen zu ermöglichen. Der Weltkrieg mit seinen fremdsprachigen Kriegsgefangenen, unter welchen viele der kathol. Kirche angehören, hat diese pastoralen Bestrebungen noch gefördert. Ein Dokument dieser Pastoration sind die „Kurzen Polnischen Predigten für alle Sonn- und Festtage", deren zweiter Jahrgang eben abgeschlossen ist. Der Jahrgang enthält 70 Predigten nebst deutscher Übersetzung, die alle aus der Feder berufener Polnisch sprechender Seelsorger geflossen sind. Unter ihnen begegnen wir den in Polenseelsorgerkreisen schon lange bekannten Namen des P Maletta, P. Bertin, Pfr. Szymański, aber auch jüngere Kräfte haben sich an der Mitarbeit beteiligt. Das Unternehmen verfolgt den Zweck, die zur Förderung und Vertiefung des kathol. Glaubenslebens der fern von der Heimat, teilweise unter andersgläubiger Bevölkerung lebenden Polen notwendigen Glaubens- und Sittenlehren in einfacher, die besonderen Verhältnisse der Polen berücksichtigender Predigt dem Polenseelsorger darzubieten. Es geschieht dieses durchweg im Anschluß an die Evangelienperikope. Es ist aber auch der Anfang damit gemacht, zusammenhängende Stoffe in Zyklen zu verarbeiten, so über die letzten Dinge (Nr. 10–13), über das heilige Meßopfer (Nr. 52, 55, 59), über den Glauben (Nr. 61, 65, 66, 67). Ferner verdienen hervorgehoben zu werden die Abhandlungen über die kirchlichen Eheschließungsvorschriften (Nr. 4), über die Firmung (Nr. 38), eine Traurede (Nr. 60), zwei Bonifacius-Vereinspredigten (Nr. 62, 63). Es ist daher dem Polenseelsorger, der auf den jetzt beginnenden dritten Jahrgang abonniert, dringend anzuraten, die vorhergehenden Jahrgänge nachzubestellen bzw. zu ergänzen. Es versteht sich von selbst, daß die Predigten nicht als Musterleistungen der Homiletik zu würdigen sind, sondern als verdienstvoller und dankenswerter Versuch, den Polenseelsorgern ein praktisches, gediegenes Hilfsmittel für ihre Kanzeltätigkeit zu bieten. Soweit Rezensent unterrichtet ist, hat es als solches bereits seinen Weg gefunden ins Deutsche Reich, ins Feld und in das neutrale Ausland. Wir können dem Unternehmen nur die weiteste Verbreitung und tatkräftigste Unterstützung wünschen.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Domprediger.

Liturgik.

Liturgik des kirchlichen Stundengebetes nach dem römischen Breviere. Von Dr. Peter Hüls, Münster i. W. 1917. Verlag von Heinrich Schöningh; 113 S., br. ℳ 2,50. Der Verfasser verdient aufrichtigen Dank dafür, daß er seiner „Liturgik des heiligen Meßopfers" (vgl. diese Ztschr. 1917, S. 80) dieses Werkchen als ein Seitenstück hat folgen lassen. Die liturgische Literatur neuerer Zeit ließ uns bislang ein solches Lehrbuch geringeren Umfanges sehr vermissen. In der gedrängten Darstellung eines „Leitfadens für die Vorlesungen" hat H. alles Wissens- und Be-

achtenswerte klar und übersichtlich zusammengestellt, was über Wesen, Begriff, Bedeutsamkeit, Geschichte, Pflicht und Inhalt des Breviergebetes und seiner einzelnen Gebetsstunden zu sagen ist. Ein kräftiger Ton der Liebe und Begeisterung für das kirchliche Stundengebet klingt fast auf jeder Seite durch und wird gewiß ein deutliches Echo finden sowohl in den Herzen der Priesteramts-Kandidaten, die durch das Buch in das Breviergebet sich einführen lassen, wie auch bei den Priestern, denen daran liegt, durch den Gebrauch dieser Brevierliturgik neben der Kenntnis der äußeren Gebetsfertigkeit auch ein stets wachsendes Verständnis der inneren Schönheit und Bedeutung des Stundengebetes zu erlangen. H. sagt in seinem Vorwort, daß „die liturgische Auffassung: die ehrwürdige Geschichte des Stundengebetes und des Breviers, die Einsicht sowohl in die Entwicklung der Horen und ihre Anordnung, als auch in die innere Ausgestaltung jeder einzelnen, der Einblick in den Geist der Kirche, in dem das Ganze und jeder Teil im Laufe des Kirchenjahres zu verrichten ist, kurz die Liturgik des Stundengebetes, von nicht zu unterschätzender Bedeutung für ein möglichst fruchtbares Breviergebet" sei. So ist es, und das dürfte dem Priester Anlaß genug bieten, sich etwa an der Hand dieses Leitfadens mit der Liturgik des Stundengebetes vertraut zu machen. — Zu wünschen wäre gewesen, daß der Verfasser dem kleinen Marianischen Offizium, dem Totenoffizium sowie den Buß- und Gradualpsalmen eine kurze Besprechung gewidmet hätte. Auch ein Sachregister vermißt man nur ungern. Auf die Literaturangabe ist überall die gehörige Sorgfalt verwandt worden.

In vierter und fünfter, sehr veränderter Auflage erschien das **Zeremonienbüchlein** für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten von Joh Bapt. Müller S. I. Freiburg i. B. 1916, Herdersche Verlagshandlung; 248 S., geb. ℳ 3,—. Das Werkchen gibt eine klare und zuverlässige Anleitung für die Ausübung der liturgischen Funktionen und erfreute sich unter dem Klerus vom Anfang seines Erscheinens an großer Beliebtheit. In einzelnen Abschnitten hat der Verfasser sich wohl einer zu großen Kürze befleißigt. So möchte man z. B. bei Besprechung des Gloria (S. 10) und des Kredo (S. 15) auch gern angegeben sehen, wann diese in den Votivmessen zu gebrauchen sind; ferner dürfte für die Austeilung der Krankenkommunion (S. 175) die Angabe des Ritus in der Kirche beim Ausgang und bei der Rückkehr zu empfehlen sein. Den Anfängern im Breviergebet gibt M. die beste Anleitung, die mir bis jetzt bekannt ist.

Eine gute Zusammenstellung aller rubrizistischen Bestimmungen über die Seelenmessen bietet M. W. A. Wijtenburg in seinem **Tractatus de Missis de Requiem.** Prostat apud Bibliothecam liturgicam Seminarii in loco ‚Warmond' (Hollandia) 1917. 32 S.

Aus der **Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres.** Gewidmet von seinen Freunden und Schülern. Herausgegeben von Gietl und Pfeilschifter. Freiburg i. Br., Herder 1917, seien hier folgende liturgiegeschichtliche Beiträge angeführt: 1. Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten. Von Johann Dorn in Friedberg. Die allgemein herrschende Auffassung, daß solche Stationsgottesdienste eine ausgesprochen römische Einrichtung seien, wird hier als nicht haltbar erwiesen. Wie D. auf Grund einer Reihe von Quellenstellen dartut, waren solche Feiern auch diesseits der Alpen, so in Chur, Augsburg, Trier, Köln, Metz, in Übung. 2. Prof. Schermann würdigt in dem Beitrage „Liturgische Neuerungen der Päpste Alexander I. (c. 110) und Sixtus I. (c. 120) in der römischen Messe nach dem liber pontificalis" jene Verordnungen, welche das Papstbuch als einzige für den Inhalt der Messe aus den ersten drei Jahrhunderten überliefert. Sch. vermutet, daß es sich bei der Neubildung

durch Alexander I. (‚Hic passionem domini miscuit in praedicatione sacerdotum') um eine hymnenartige Lobpreisung des Leidens des Herrn als Überleitung zum eigentlichen Einsetzungsberichte handelt. Die Bemerkung des Papstbuches über Sixtus I. (‚Hic constituit, ut intra actionem sacerdos incipiens populo hymnum decantaret: sanctus, sanctus, sanctus Dom. Deus Sabaoth et cetera') besagt nach Sch. nicht, „daß das Trisagion vom Volke gesungen werde, wie man allgemein annimmt, sondern daß der Priester zu Beginn der eigentlichen Handlung es dem Volke nachsinge". Sch. will die Sätze des L. p. keinesfalls als reine Erfindung bezeichnen. Er nimmt an, daß der Kern der Nachrichten alt ist und römischen urkundlichen Aufzeichnungen entstammt. 3. Dr. Dionys Stiefenhofers Beitrag über „Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche" belehrt uns über diesen Demuts- und Liebesakt als urchristlichen Gebrauch, der erst in späterer Zeit Bestandteil der Liturgie wurde. In den offiziellen liturgischen Büchern erscheint der Ritus der Fußwaschung nicht vor dem 9./10. Jahrhundert.

Paderborn. C. Gierse, Subregens.

Christliche Kunst, Archäologie.

Einen überaus wertvollen Beitrag zur Geschichte der Romantik liefert Eduard Firmenich-Richarz mit seiner auf zwei große Bände berechneten Monographie: Die Brüder Boisserée. So vielfach die Romantik als literaturgeschichtliche Erscheinung gewürdigt worden ist, so wenig geschah dies bislang gegenüber jener Romantik, welche, den Blick auf die Erzeugnisse der bildenden Künste des Mittelalters gerichtet, die überkommenen Reste derselben zu sammeln und zu erhalten und von ihnen aus eine Neubelebung der mittelalterlichen deutschen Kunstweise zu verwirklichen strebte. Und hier steht das Brüderpaar Boisserée in erster Linie. Was Verf. uns bietet, ist der ganzen Anlage nach keine Biographie im gewöhnlichen Sinne. Handelte es sich um eine solche, so hätte jedem der beiden Brüder ein besonderer Band gewidmet werden müssen. Verf. ordnete das gewaltige Material, das er mit bewunderungswürdigem Fleiß gesammelt hat und vollkommen beherrscht, nach den beiden Hauptaufgaben, die sich die Brüder gestellt hatten: die Sammlung mittelalterlicher Gemälde einerseits und die Wiederbelebung der mittelalterlichen Kunst, insbesondere der gotischen Bauweise, anderseits. So ist denn der bisher vorliegende 1. Band **Sulpiz und Melchior Boisserée als Kunstsammler** betitelt (Jena 1916, Eugen Diederichs; ℳ 16,—, geb. ℳ 20,—). In dem Bericht über die Sammeltätigkeit finden sich die biographischen Notizen über das Brüderpaar, vielfach aber auch recht ausführliche und sehr interessante Nachrichten über Zeitverhältnisse und andere Persönlichkeiten eingewoben. Als im Gefolge der Französischen Revolution und insbesondere der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts zahlreiche Kirchen und Klöster zerstört oder aufgehoben und der wertvolle Kunstbesitz in unglaublicher Weise verschleudert, wenn nicht vernichtet wurde, vollbrachten die Boisserée durch ihre Sammeltätigkeit ein Rettungswerk, welches für unsere heutige Kenntnis und Wertung der mittelalterlichen Malerei von grundlegender Bedeutung war. Zwar beteiligten sich außer ihnen noch andere an der Sammeltätigkeit. Was aber dem Brüderpaar seine überragende Bedeutung sichert, sind die festen wissenschaftlichen und künstlerischen Gesichtspunkte, durch die sie sich unentwegt leiten ließen. An Stelle planloser Häufung der verschiedenartigsten Dinge, wie sie uns z. B. in der merkwürdigen Raritätensammlung des Baron Hüpsch in Köln und teilweise noch bei dem Kölner Kanonikus Wallraf entgegentritt, beschränkten sie sich auf die Malerei des Mittelalters, wobei sie auf die Gewinnung fortlaufender, das historische Verständnis

fördernder Entwicklungsreihen ihr Hauptaugenmerk richteten. Sie müssen deshalb als „Urbilder eines neuen Sammlertypus gelten". Sie wollten ihren Zeitgenossen den Wert und tieferen Gehalt der mittelalterlichen, nordischen Kunst anschaulich vor Augen führen in einer Zeit, die neben der Antike die von dieser beeinflußte italienische Malerei über alles pries und sich mit Unwillen von den weniger formvollendeten Erzeugnissen des nordischen Mittelalters abwandte. So standen sie denn mitten drin in der großen Zeitbewegung der Romantik, welche nicht nur die Kenntnis des christlichen Mittelalters zu erschließen, vielmehr auf dieser Kenntnis eine vollkommene Erneuerung der Kultur in der Gegenwart erstrebte. Ausführlich behandelt Verf. das Verhältnis der Boisserée zu Goethe, der trotz romantischer Anwandlungen in jungen Jahren nach seiner italienischen Reise seinem Haß gegen die gotische Bauweise unverhohlenen Ausdruck verlieh und von der „neukatholischen Sentimentalität" mancher Romantiker sich mit Abscheu abwandte. Sulpiz Boisserée suchte das unmöglich Scheinende zu erreichen: den auf der Höhe seines Ruhmes stehenden alternden Goethe, den Wortführer der klassizistisch orientierten Richtung, für seine Bestrebungen zu gewinnen. Das umfangreiche der Freundschaft Goethes gewidmete Kapitel ist deshalb von ganz besonderem Reize. Im Anhang bietet Verf. noch Tagebuchaufzeichnungen, Berichte und Beschlüsse zu dem Verkehr mit Goethe und zu den Verkaufsverhandlungen mit den Königen von Württemberg und Bayern, sowie Auszüge aus Sulpiz' Materialsammlung zu einer Geschichte der nordischen Malerei und Plastik und sonstige einschlägige Mitteilungen aus Briefen. Prächtige Bildnisse der Brüder in Kupferdruck sind dem Bande beigefügt. Das Buch ist nicht nur für Kunstforscher und Freunde der Romantik eine sehr lehrreiche und angenehme Gabe, sondern auch für alle, die sich bloß geschichtlich für die der Gegenwart unmittelbar vorausgegangene Epoche interessieren, über die ja auch der Gebildete im Schulbetriebe sozusagen nichts erfahren hat.

Der unermüdliche Leiter des Sekretariats sozialer Studentenarbeit, Dr. Sonnenschein in M.-Gladbach, der mit bewunderungswürdigem Eifer und Erfolg ständig Tausende junger Akademiker im Schützengraben mit geeigneter Lektüre versorgt, hat auch die junge Künstlerwelt für seine Ziele zu mobilisieren unternommen. Vor uns liegen etwa 150 verschiedene **Kriegskarten des Sekretariats sozialer Studentenarbeit,** für die wohl ungefähr 50 junge Künstler und Künstlerinnen Entwürfe beigesteuert haben. Die Karten geben Bildnisse von Heerführern, Fürsten, Fliegern, Politikern, Architekturen und Landschaften aus den Kriegsgebieten, Studien aus dem Kriegsleben an der Front und daheim, religiöse Darstellungen u. a. in reicher Fülle und Abwechslung. Obwohl es sich vorwiegend um junge und jüngste Künstler handelt, findet sich eigentlich Dilettantisches nur selten. Durchweg verraten die Darstellungen vielmehr ein tüchtiges Können. Häufig begegnen uns aber selbst Arbeiten junger Künstler, die in der Öffentlichkeit bereits einen guten Klang haben, wie René Kuder (mit sieben packenden aus tiefstem Erleben geschöpften Bildern), Albert Diemke, Hans Huber-Sulzemoos u. a. Hervorragend sind die betenden Bauern von Emil Oeliden, sehr gut die Scherenschnitte von Else Eisgruber und die Schattenrisse von Grete Luise Schmidt u. a. Viel Interesse werden manche Bildniskarten finden, so das Bildnis des als erster Kriegsdichter gepriesenen Kesselschmiedes Heinrich Lersch (von Jos. Fellner-Wien). A. Fuchs.

Biologie.

Darwins Versuch, die Entwicklung der Arten in erster Linie durch die „Wirkursache" der Zufallsselektion oder Zufallsauslese zu erklären, bedeutete in der langen

Hoch-Zeit des Darwinismus alles. Nicht nur wurde der Darwinismus mit der Entwicklungshypothese überhaupt zusammengeworfen, nein man trug ihn sogar über die Grenzen des naturwissenschaftlichen Gebietes hinaus selbst in die höchsten Kulturregionen hinein, um sie von Grund aus umzugestalten. Heute ist die Zeit der Tyrannei vorbei. Selbst die Loslösung des Darwinismus von der eigentlichen Entwicklungshypothese hat sich vollzogen. Seit August Weismann starb, gilt der Darwinismus nur noch als eine Hilfshypothese untergeordneter Art, die das biologische Ursachenproblem als anderweitig zu lösen voraussetzt. Darwins „Origin of species" erschien 1859, und Weismann starb am 6. November 1914.

Das wichtigste Werk, das die Kritik der letzten Jahrzehnte zusammenfaßt und den bedeutsamen Wandel der Anschauungen zum definitiven Abschluß bringt, ist **„Das Werden der Organismen"** (Jena 1916, Gustav Fischer, 710 S.) von Oskar Hertwig, Direktor des anatomisch-biologischen Instituts der Universität Berlin. Diese Bekenntnisschrift des greisen Forschers, dem wir unter anderm die wichtige Entdeckung (1875) des Wesens der tierischen Befruchtung verdanken, ist im Grunde eine energische Absage an die mechanistische Erklärungsweise lebendiger Strukturen und Funktionen, wenn sie auch zugleich in seltsamem Widerspruch mit der dargebotenen Tatsachenfülle den Vitalismus durchaus ablehnt und nach Wegen sucht, die zwischen den beiden entgegengesetzten Systemen weiterführen sollen. Wie der Untertitel „eine Widerlegung von Darwins Zufallstheorie" ausdrücklich besagt, ist das Buch dem Nachweis gewidmet, daß der Darwinismus „nicht das universale Erklärungsprinzip für die Artentstehung ist, zu dem sie Darwin und seine einflußreichsten Anhänger Häckel und Weismann mit so großem Erfolg zu erheben versucht haben". Die Theorie kranke von vornherein an einem innern logischen Widerspruch. Denn für sich allein betrachtet, könne eine Auswahl bei den Organismen . . . keine neuen Eigenschaften hervorrufen. Diese müssen bereits vorhanden sein, ehe eine Auswahl beginne; sie müssen also durch Ursachen bewirkt sein, die ganz außerhalb des Machtbereichs der Selektion liegen. Den Zufall nennt Hertwig den inhaltärmsten Begriff für den Naturforscher; Redewendungen wie „Kampf ums Dasein", „Auswahl des Passenden", „Allmacht der Naturzüchtung", „Personal- und Intraselektion" seien inhaltsleere Phrasen, und der Erfolg der unhaltbaren Stellung zum Zweckbegriff sei nur durch Selbsttäuschung und Suggestion zu erklären.

Im besondern erhebt Hertwig im Anschluß an die reiche Kritik der vorliegenden Literatur fünf Gruppen von Einwänden gegen die Wirkung der natürlichen Zuchtwahl: 1. Kleine Organisationsunterschiede, auch wenn sie vorteilhaft wären, besitzen keinen Selektionswert. Von allem andern abgesehen denke man nur an das Entstehen eines so wunderbar zusammengesetzten Organs wie das Wirbeltierauge. Hier müßten zahlreiche verschiedene Teile wie die Netzhaut mit ihren vielen Schichten, die Aderhaut, die Schutzhaut, die Linse, die Regenbogenhaut, der Glaskörper, die Augenlider mit der Tränendrüse und ihren Abführwegen, die verschiedenen Augenmuskeln, ja schließlich auch die Sehzentren im Gehirn, ein jedes Organteilchen einzeln, durch ungezählte kleinste Variationen und durch jedesmalige Auswahl der besten davon entstanden sein; und diese Zufallsprodukte müßten dann wieder durch Zufall und akkumulative Selektion so lange zusammengepaßt worden sein, bis endlich das zweckmäßig eingerichtete Wirbeltierauge nach ungezählten Versuchsproben entstanden wäre. 2. Viele für die systematische Unterscheidung der Arten wesentlichen Baueigenheiten sind ohne jeden Selektionswert, da sie jedes Organisationsvorteils entraten. 3. Gleiche Gebilde, die mehr- oder vielfach im Bau eines Organismus auftreten, bleiben in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit vollkommen unerklärt, z. B. bei den Wirbeltieren zwei Augen, zwei Gehörwerkzeuge, zwei Gehirnhälften mit symmetrischer Verteilung

der Ganglienzellen und Nervenfasern. Selbst die fundamentalen Eigenschaften, sich zu ernähren, zu wachsen, sich fortzupflanzen, auf Reizwirkungen zweckmäßig zu reagieren, ohne die auch das einfachste Lebewesen nicht sein kann, können nie auf allmählichen Erwerb durch akkumulative Selektion zurückgeführt werden, da es sich ja hier um ein unbedingtes „Entweder – Oder" handelt. 4. Die einstammige Ableitung der einzelnen Arten, wie sie die Selektionstheorie zu begründen sucht, widerspricht den Tatsachen, die für jeden jetzt lebenden Repräsentanten einer Art ein Netzwerk von Ahnenreihen aufzeigen. Doch in einem genealogischen Netzwerk können nur gesetzmäßig und andauernd auf fast alle Glieder des betreffenden Organismusbestandes einwirkende Ursachen bestimmt gerichtete Veränderungen hervorrufen, die überdies nur dann zur Artbildung zu führen vermögen, wenn die Erbanlagen selbst in den Keimzellen jener Individuen eine gleichmäßige Dauerbeeinflussung erfahren. 5. Das Selektionsprinzip kann nie die zwecksetzende Kraft ersetzen, um das Entstehen des Zweckmäßigen in der Natur zu erklären. Darwin selbst hat, wie es scheint, das Zweckmäßige als etwas in der Natur Vorhandenes vorausgesetzt. Nach ihm besteht das Wesen der Selektionstheorie nur darin, daß durch Summation von kleinsten durch die Natur erzeugten Zweckmäßigkeiten das größere Zweckmäßige sich bilde. Doch Häckel und Weismann wollten im Selektionsprinzip die Lösung des Rätsels sehen, wie es denkbar sei, daß das Zweckmäßige ohne Eingreifen einer zwecksetzenden Kraft zustande komme. Darin liegt ein logischer Widerspruch, dessen Unhaltbarkeit noch dadurch verschärft wird, daß dem Zufall eine so entscheidende Rolle bei der Erklärung der zweckmäßigen Organisation zugewiesen wird. Denn gerade durch das Zufallselement hat sich der Darwinismus, wie Hertwig mit Nachdruck hervorhebt, in einen scharfen Gegensatz zu den Aufgaben und Zielen der exakten Naturwissenschaften und auch zu ihren Forschungsmethoden gestellt.

Bei Hertwigs Ablehnung des Darwinismus ist es selbstverständlich, daß er unbeschadet aller Wertung zündender Kraft, die von jener Lehre ausgegangen sei, deren Übertragung zumal auf religiöse Gebiete aufs schärfste verurteilt. Man habe auf dem Fundament des Darwinismus eine Art von Naturreligion begründen wollen. So habe die ursprünglich wissenschaftliche Umwälzung vielfach Züge des Fanatismus und der Intoleranz angenommen, die der Wissenschaft als solcher fremd seien. In vieler Beziehung werde hier ein ernster Wandel eintreten müssen, und das werde um so rascher geschehen, je mehr die Erkenntnis sich Bahn breche, daß die Selektionstheorie und viele aus ihr gezogenen Folgerungen unhaltbar geworden seien. Hertwig schließt sein großes Werk mit dem ernsten Gedanken, man solle nicht glauben, daß die menschliche Gesellschaft ein halbes Jahrhundert lang Redewendungen, wie unerbittlicher Kampf ums Dasein, Auslese des Passenden, des Nützlichen, des Zweckmäßigen, Vervollkommnung durch Zuchtwahl in ihrer Übertragung auf die verschiedensten Gebiete wie tägliches Brot gebrauchen kann, ohne in der ganzen Richtung ihrer Ideenbildung tiefer und nachhaltiger beeinflußt zu werden! Darum greife die Entscheidung über Wahrheit und Irrtum des Darwinismus auch weit über den Rahmen der biologischen Wissenschaften hinaus.

Oskar Hertwig will kein Vitalist sein, wenn er auch keine einzige Tatsache beizubringen vermag, die dem Vitalismus des hl. Thomas von Aquin widerspräche. Nur die ebenbürtige Selbständigkeit der Biologie gegenüber der Physik und Chemie will er gewahrt wissen. Aus dem Grunde erscheint ihm die Annahme von übergeordneten Kräften in Organismen nicht ohne Vorteil. Im übrigen freilich soll diese Annahme dazu dienen, den Vitalismus, der einen fundamentalen Unterschied zwischen der belebten und unbelebten Natur aufstellt, zu widerlegen. Doch davon kann gar

keine Rede sein. Denn die „Oberkräfte" des Vitalismus sind keine Resultanten hoch komplizierter physikalisch-chemischer Verbindungen und Energien, wie Herwig nahelegt, sondern Naturfaktoren eigener Art, die den vorhandenen Stoff mit der vorhandenen Energie zu höheren Einheiten des Seins zusammenfassen und sie zu einer zweckstrebigen Tätigkeit im Dienste der Einheiten bestimmt. Ein Werk, das mit strengster Selbstzucht den rein naturwissenschaftlichen Boden keinen Augenblick verläßt, doch die tatsächlichen Grundlagen für jenen unleugbaren fundamentalen Unterschied und den wesentlichen Inhalt der vitalistischen Erklärungsweise rückhaltlos mitteilt, ist die **„Allgemeine Physiologie,** eine systematische Darstellung der Grundlagen sowie der allgemeinen Ergebnisse und Probleme der Lehre vom tierischen und pflanzlichen Leben" von Professor Dr. A. v. Tschermak, von der bis jetzt der erste Teil des ersten der beiden in Aussicht genommenen Bände vorliegt (Berlin 1916, Julius Springer 281 S.). Diese außerordentlich reiche rein fachwissenschaftliche Schrift umfaßt drei große Kapitel: 1. Allgemeine Charakteristik des Lebens; 2. Physikalische und physikalisch-chemische und 3. Analytisch-chemische Beschaffenheit der lebenden Substanz. Hier sei vor allem auf den sehr wertvollen kritischen Inhalt des ersten Kapitels hingewiesen.

Der phänomenologische Dualismus der beiden großen Naturreiche findet bei Tschermak eine scharfe Präzision, die durch eine Zusammenstellung maßgebender Tatsachengruppen begründet wird. „Die Eigenschaft der Autonomie", so heißt es wörtlich, „welche in so vielfältiger Form an der lebenden Substanz zu beobachten ist, läßt jeden Organismus als weitgehend verschieden erscheinen von jedwedem unbelebtem Mechanismus, der nicht durch Zielstrebigkeit wesentlich in sich selbst bestimmt ist, sondern von äußeren Faktoren determiniert wird. Letzteres Unterscheidungsmerkmal gilt speziell auch von allen anorganischen Analogien zum Lebensphänomen ..." Die Berechtigung dieses Satzes erhellt vor allem aus dem Überblick über die speziellen Lebenserscheinungen, die Tschermak bereits in diesem ersten Kapitel des Werkes vorwegnimmt. Die Eigengesetzlichkeit im Stoffwechsel äußert sich z. B. darin, daß die einzelne Tierart, ja das einzelne Individuum trotz einer oft in hohem Maße fremdartigen oder wechselnden Nahrung seine typische chemische Zusammensetzung bewahrt. Der Organismus erzeuge aus einem fremdartigen Gemisch von Stoffen, die bei direkter Übernahme geradezu giftig wirken würden und daher zu indifferenten, entspezifizierten Bausteinen abgebaut werden, die ihm eigentümlichen Körpersubstanzen in charakteristischer Qualität und Mengenproportion. Selbst im Wassergehalt werde ein typischer Wert autonom hergestellt und aufrechterhalten. Eine ebensolche Autonomie spreche sich in der Elektivität der Stoffaufnahme und Stoffabgabe seitens jeder einzelnen tierischen, wie pflanzlichen Zelle aus. Besonders eindrucksvoll ist die Autonomie in der Selbstregulierung der Reaktionsweise auf äußere und innere Reize und im Formwechsel, der typisch geradezu auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, zielstrebig oder entelechisch, mit prospektiver Potenz erscheine. Ja man könne die Zweckmäßigkeitsfrage als den Angelpunkt des Lebensproblems, speziell vom philosophischen Standpunkt aus, bezeichnen.

In voller Würdigung dieser und ähnlicher Tatsachengruppen ist die Übersicht über die naturphilosophischen Lebenstheorien, worunter die der „Neo-Scholastiker" keineswegs fehlen, und über die Frage nach der Herkunft der lebenden Substanz durchaus objektiv. Und wenn auch aus methodologischen Gründen nirgendwo eine naturphilosophische Stellungnahme erfolgt, so wird doch ausdrücklich betont: „Jedenfalls darf man die Annahme einer Urzeugung ebensowenig als ein Ergebnis oder eine Forderung der physiologischen Forschung ausgeben, wie die monistische Auffassung des Lebens. Auch nach dem zu erhoffenden Gelingen der künstlichen Synthese von

Eiweißkörpern und von Fermenten wird man von der Berechtigung zu einer solchen These und von der künstlichen Erzeugung von Leben ebensoweit entfernt sein, als man es heute ist."

Bonifatiushaus b. Emmerich. Hermann Muckermann S. I.

Soziale Frage; Vereinswesen.

Die kleine Sammlung **„Schützengrabenbücher für das deutsche Volk"** (Berlin, Sigismund; je 48 S., ℳ 0 20) enthält auch manche Hefte sozialen Charakters. Sie sind bei dem billigen Preise besser, als man bei solchen Gelegenheitssachen erwartet. Von den mir vorliegenden drei Nummern (Nr. 33: **Ländliche Kriegerheimstätten** von Alfr. Moeglich; Nr. 34: **Die Wohnungsfrage** vor und nach dem Kriege von R. Kuczinski; Nr. 39: **Wie sorgt das Recht für die Kriegsteilnehmer** von Joh. Neuberg) sind Nr. 33 und auch 34 recht ansprechend geschrieben, während 39 inhaltlich wichtiger ist. Moeglich nimmt in der schwierigen Heimstättenfrage einen verständigen Standpunkt ein; Kucz. gibt einen knappen Überblick über die Kernfragen des Wohnungswesens; Neub. stellt kurz zusammen, welche Bestimmungen zugunsten der Kriegsteilnehmer im bürgerlichen Recht, der Versicherungsgesetzgebung, den verschiedenen militärischen Unterstützungsgesetzen getroffen sind.

Das **„Gesetz über den vaterländischen Hilfsdienst"** behandelt Dr. Georg Baum in Heß-Kriegsschriftensammlung. Der wichtigste 1. Teil, Text und Kommentar, liegt in 2. Auflage vor (Stuttgart 1917, Heß; 140 S., ℳ 2,—). Die Erörterungen sind sehr klar und verständlich: Die rechtliche Natur des Hilfsdienstes, Das Verhältnis zur Sozialversicherung und zum Kriegsleistungsgesetz, Die Instanzen zur Durchführung und Streitschlichtung usw. werden besprochen. Von S. 75 ab folgen Ausführungsbestimmungen, Muster von Dienstverträgen und Listen.

Das hochbedeutsame Werk **„Des deutschen Volkes Wille zum Leben"**, hrsg. von Prof. M. Faßbender (Freiburg 1917, Herder) wurde bereits an anderer Stelle (vgl. den Artikel „Kriegssorgen und Kriegshilfe" in H. 4, 1917) empfohlen; hier sei noch besonders aufmerksam gemacht auf die fesselnde Studie über „Kirchliche Maßnahmen bevölkerungspolitischer Natur in Vergangenheit und Gegenwart", die darin Prof. G. Schreiber bietet.

In jenem Artikel wurde auch bereits aufmerksam gemacht auf den gut brauchbaren Kommentar zum Gesetz über Kapitalabfindung vom 3. Juli 1916: F. Meier, **Wie erhalte ich als Kriegsbeschädigter eine Kapitalabfindung an Stelle von Kriegsversorgung?** (Oldenburg 1916², Stelling; 63 S.; ℳ 0,60). Das gleiche Gesetz behandelt ebenfalls in praktischer Form mit Beispielen und Mustereingaben: Friedrich Strasser, **Kapital an Stelle der Kriegsversorgung** (Nürnberg 1916, Born; 48 S.; ℳ 0,80). — Derselbe Verf. schenkt uns zwei weitere praktische Kriegsbücher im gleichen Verlage: **Kriegs- und Friedensversorgung** für Unteroffiziere und Mannschaften, Personen und freiw. Krankenpflege und Militärunterbeamte, sowie deren Hinterbliebene (2. Aufl.; 117 S.; ℳ 1,50; enthält 450 Fragen und Antworten über die verschiedenartigen Renten, Kriegszulagen, Zivilversorgung, Ansprüche der Angehörigen usw.); ferner: **Auf der Suche nach einer Zivilanstellung** (99 S.; ℳ 1,60; behandelt die für Kapitulanten, Militäranwärter und Inhaber des Anstellungsscheins in Betracht kommenden Stellen, besonders in Bayern, mit guter, allgemeinverständlicher Anweisung über das Vorgehen zur Erlangung derselben).

Die **Berufswahl im Staatsdienst** . . . von Geh.-Rat A. Dreger. 11. Aufl., 2. Neudruck von S. Waldenburg (Dresden 1917, C. A. Kochs; 403 S., ℳ 3,60). Eine anscheinend sorgfältige und im allgemeinen zuverlässige Zusammenstellung zahl-

reicher öffentlicher Berufe nach Ausbildung, Prüfung, Anstellung, Beförderung, Einkommen und Aussichten. Am eingehendsten sind behandelt die Berufe im Militär-, Marine- und Schulwesen (die Angaben für technische Lehrerinnen sind nicht ausreichend); außerdem kommen zur Sprache Post u. Eisenbahn, Medizinalwesen, Finanz-, Polizei-, Justiz- u. landwirtschaftliche Verwaltung, Diplomatischer u. Kolonialdienst, Bibliothek- u. Archivwesen, Technische Fächer.

Die gewaltigen Schwierigkeiten der Massenspeisung lernen wir kennen in dem frisch geschriebenen Büchlein: **Die Massenspeisung in Wort und Bild.** Von Theodor Thomas (33 S., ℳ 1,—; hrsg. v. d. Zentral-Küchenkommission in Frankfurt a. M., Bethmannstr. 50). Der Verf. schöpft aus den reichen Erfahrungen in Frankfurt, wo bis zum 1. Okt. 1916 20 Kriegsküchen eröffnet waren mit täglich je ca. 1000 Gästen. Die Schwierigkeiten liegen nicht zunächst in dem Mangel zur Kriegszeit, sondern hauptsächlich in der Unmöglichkeit, die individuellen Bedürfnisse genügend zu berücksichtigen, was sich auch in anderen Städten gezeigt hat. Trotzdem möchte Elisabeth Engelhardt (**Die Zentralisation der städtischen Haushaltungen,** München 1917², Parcus u. Co.; 40 S., ℳ 0,40) die Einrichtung in gemilderter Form dauernd bestehen lassen, indem jeder Einzelhaushalt das Essen nur noch aus Zentralküchen beziehen soll. Wir haben alle Veranlassung, dafür zu sorgen, daß baldmöglichst das Familienleben in voller Form wieder erneuert wird; dazu gehört unbedingt, daß die Hausmutter für die Ihrigen kocht; man unterschätze diese „Äußerlichkeit" doch nicht. Sparen würden wir bei den Zentralküchen endgültig auch nicht einmal, weil dann Resteverwertung gar nicht voll durchgeführt werden kann; E. rechnet selbst mit großen Kosten, meint aber, bei den Riesensummen, an die wir uns jetzt gewöhnt hätten, spiele das keine Rolle; verwenden wir doch lieber diese Summen, um möglichst alle Frauen bald ihrem Heim zurückzugeben.

Für österreichische Krankenpflegerinnen veröffentlicht Dr. L. Teleky ein Lehrbuch über die **„Grundzüge der sozialen Fürsorge in der öffentlichen Gesundheitspflege"** (Wien 1917, Hölder; 198 S., geb. ℳ 2,20). Mit der Stoffauswahl, wobei Sozialversicherung, Armenpflege, Säuglingsfürsorge, Bekämpfung der Tuberkulose und des Alkoholismus besonders hervortreten, wird man sich im ganzen einverstanden erklären können; zu bedauern bleibt, daß die für Krankenpflegerinnen so wichtigen religiös-ethischen Gesichtspunkte in der Behandlung wenig verwertet werden.

W. Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

Zur Beurteilung der preußischen Wahlrechtsvorlagen in ihrer Beziehung zu den religiös-kulturellen Verhältnissen der Katholiken.

Am 22. November 1917 sind durch das preußische Staatsministerium den beiden Häusern des Landtags der Monarchie drei Entwürfe zur verfassungsmäßigen Beschlußfassung vorgelegt worden, in welchen die vom König zugesagte Reform des Wahlrechts für Preußen zum Ausdruck kommt. Die wesentlichste Bestimmung ist jene, daß das gleiche Wahlrecht eingeführt werden soll; das Reichstagswahlrecht soll auf die preußische Landtagswahl (Abgeordnetenhaus) übertragen werden. Schon im letzten Aufsatz über die Frage der politischen Neugestaltung in Preußen[1] war bemerkt worden, daß eine mehrfache Ausgestaltung des gleichen Wahlrechts möglich ist. Die Sozialdemokratie verlangt und erstrebt ein ganz anderes gleiches Wahlrecht als etwa das Zentrum, und auch die Regierungsvorlagen bringen es in einer ganz bestimmten Form. Konnte im erwähnten Aufsatz nur die grundsätzliche Beurteilung der Frage des gleichen Wahlrechts und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Ausgestaltung ganz allgemein behandelt werden, so kann heute, nachdem die Vorlagen eingebracht sind, die Frage konkret gefaßt und beantwortet werden.

An unserer grundsätzlichen Beurteilung des gleichen Wahlrechts hat sich nicht das mindeste geändert. Aber die Folgen des gleichen Wahlrechts sind nicht dieselben, wenn es in dieser oder jener Einzelgestaltung auftritt. Eine Folge bleibt jedoch unter allen Umständen bestehen: die Radikalisiernng des politischen Lebens und die Verschiebung der politischen Machtverhältnisse nach links. Der Grad der Radikalisierung aber hängt wiederum ab von der Einzelgestaltung des gleichen Wahlrechts.

Man gewinnt einen Überblick über die wichtigsten Einzelfragen der Ausgestaltung des gleichen Wahlrechts, wenn man den Regierungsentwurf mit den Forderungen vergleicht, welche von der Sozialdemokratie für diese Ausgestaltung gestellt werden. Die gesamte Politik der sozialdemokratischen Partei ist auf die Eroberung der Macht im Staate eingestellt. Weil sie sich auf die Massen stützen muß, so verlangt sie jene Form des Wahlrechts, welche für die Massen am günstigsten wirkt. Das ist das gleiche Wahlrecht. Die Dortmunder Arbeiterzeitung schrieb am 13. August 1909: „Wenn wir das allgemeine, gleiche, geheime und direkte Wahlrecht für alle gewählten Körperschaften verlangen, so tun wir es nicht deshalb, weil dieses allein der Gerechtigkeit entspricht, sondern weil es den Klassenkampf der Arbeiter zu fördern geeignet ist." Damit hatte das sozialdemokratische Organ die Sachlage richtig gezeichnet, alle Fragen sind für die Sozialdemokratie Machtfragen zur Erringung der politischen Macht im Staate; im

[1] Diese Zeitschrift, Jahrgang 9. 1917. Heft 8, S. 568 ff.

Wahlkampf und in Versammlungen freilich sucht man häufig genug diesen Machtstandpunkt durch eine moralische Drapierung zu überdecken, weil auch das wieder Erfolg verspricht und jene einfangen kann, die sich durch das Hervorkehren der reinen Machtgelüste abwenden würden.

Die Regierungsvorlage setzt das gesetzliche Wahlalter auf das 25. Lebensjahr fest (bislang hatte jeder Preuße, der 24 Jahre alt war, das aktive Wahlrecht), die Sozialdemokratie aber fordert das Wahlrecht für alle über 20 Jahre alten Staatsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechts. Wenn die Regierungsvorlage Gesetz werden sollte, so würden volle 4 Jahrgänge der männlichen Bevölkerung und, weil sie ein Frauenwahlrecht nicht vorsieht, alle Frauen aller Jahrgänge nicht wahlberechtigt sein. Es ist bekannt, daß gerade die jüngeren Menschen zum Radikalismus und zur Sozialdemokratie neigen. Die Hinaufsetzung des Wahlalters bedeutet also eine Sicherung gegen diesen Radikalismus. Bei der Frage der Beurteilung des Frauenwahlrechts scheiden an dieser Stelle die grundsätzlichen Erwägungen aus, nur die Wirkungen des Wahlrechts der Frauen nach der radikalen Seite hin stehen hier in Frage. Und es kann wohl behauptet werden, daß die ruhigen Elemente sich in großen Massen der Wahlurne fernhalten würden, während die unruhigen und radikalen Elemente leicht zur Ausübung des Wahlrechts gebracht werden könnten. So würde die Verleihung des Wahlrechts an die Frauen der Sozialdemokratie zugute kommen, während umgekehrt die Verweigerung des Wahlrechts an sie eine Sicherung gegen allzu große Radikalisierung darstellt.

Noch schlimmer erscheint der Sozialdemokratie die Bestimmung des Entwurfs, daß man, um wählen zu können, ein ganzes Jahr in einer Gemeinde (in Berlin sogar in einem Wahlbezirk) gewohnt haben muß. Offenbar hat damit die sogenannte „fluktuierende" Bevölkerung, weil unter ihr viele unruhige Elemente, die für den Staat weniger genehm sind, sich vorfinden, getroffen werden sollen. Ob aber diese Bestimmung aufrechterhalten werden kann, erscheint sehr zweifelhaft, weil durch sie auch die ruhigen Leute, welche durch Arbeitslosigkeit oder andere von ihnen nicht herbeigeführte Umstände gezwungen sind, den Wohnort zu wechseln, betroffen werden. Außerdem ist nicht einzusehen und nicht zu begründen, daß ein Wohnen an einem bestimmten Orte und während einer bestimmten Zeit erforderlich ist, um für den Landtag wählen zu können. Wenn es sich um die Stadtverordnetenwahl handelte, würde man die Bestimmung verstehen können, für die Abgeordnetenwahl bleibt sie unverständlich. Die Begründung zum Entwurf geht auf diesen Punkt nicht ein, so daß man nur Vermutungen hegen kann über die Gründe, welche zur Einfügung dieser Bestimmung geführt haben. Manche sind der Ansicht, daß damit den zu Wahlzwecken versuchten Abwanderungen von Arbeitermassen ein Riegel vorgeschoben werden sollte. Auf jeden Fall würde diese Bestimmung gegen die Sozialdemokratie und den Radikalismus wirken.

Eine weitere Sicherung gegen die radikalisierende Wirkung des gleichen Wahlrechts ist gegeben in der Aufrechterhaltung der alten Wahlkreiseinteilung. Die Sozialdemokratie verlangt die Abgrenzung der Wahlkreise lediglich nach der Bevölkerungszahl. Ein gewisses und auch berechtigtes Entgegenkommen gegen diese Forderung der Sozialdemokratie liegt darin, daß in 12 großstädtischen Wahlkreisen eine Vermehrung der Zahl der Abgeordneten vorgesehen ist.

Mit der Reform des Wahlrechts zum preußischen Abgeordnetenhaus ist zugleich auch der Entwurf zu einer Erneuerung des Herrenhauses verbunden. An dieser Stelle kommt der Entwurf nur so weit in Betracht, als er in Verbindung mit dem gleichen Wahlrecht steht. Die Sozialdemokratie hat auch hier ihre besonderen

Wünsche, sie erstrebt die völlige Beseitigung der ersten Kammer und die Einführung des parlamentarischen Systems in dem Sinne, daß die jeweilige Regierung lediglich ein Ausschuß des Parlaments ist. Wenn die sozialdemokratische Forderung erreicht würde, so wäre das in Verbindung mit dem gleichen Wahlrecht für die religiös-kulturellen Verhältnisse in Preußen geradezu katastrophal. Insofern bedeutet die Beibehaltung der ersten Kammer, deren Etatsrecht zudem durch einen beigegebenen dritten Entwurf erweitert wird, so daß die Sozialdemokratie schon von einer „Verkümmerung des Geldbewilligungsrechts des Abgeordnetenhauses" spricht, eine starke Sicherung gegen die drohende Radikalisierung in Preußen.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie berechtigt die Sorgen weiter katholischer Kreise waren, als im Reichstag die Sozialdemokratie in Verbindung mit dem Fortschritt und dem Zentrum, die sich zunächst zur Erreichung außenpolitischer Ziele vereinigt hatten und damit Mehrheitsparteien geworden waren, immer mehr Macht erlangte. Diese Mehrheitsparteien übten den bekannten starken Druck auf den König aus, und Bethmann-Hollweg überreichte noch vor seinem Rücktritt das königliche Versprechen des gleichen Wahlrechts. So machte sich der Druck des Reichstags auch auf innerpolitische Verhältnisse in Preußen geltend und führte die Einbringung der Wahlrechtsvorlagen noch während des Krieges herbei. Es ist gewiß, daß die Zeit eines andauernden, so gewaltigen Krieges, wie ihn die Deutschen gezwungen sind zu führen, nicht günstig ist für die Verhandlung von Wahlrechtsfragen in den Bundesstaaten. Der Krieg bringt zahlreiche und verwickelte Fragen der Außenpolitik mit sich und stellt der Organisationsmacht des Staates in der Versorgung der Bevölkerung mit Nahrung, Kleidung und Wohnung viele schwere Aufgaben. Damit ist gleichzeitig eine große Fülle von Konfliktsstoff gegeben, denn es ist wenig wahrscheinlich, daß eine Bevölkerung von 70 Millionen in allen Fragen der Kriegsziel- und Außenpolitik und mit allen Maßnahmen der staatlichen Behörden auf dem Versorgungsgebiet einverstanden sind. Nun bringen die Verhandlungen über die Wahlrechtsfrage in Preußen neuen Stoff zur Entzweiung der Geister. Schon seit der Zeit, daß die „Mehrheitsparteien" sich bildeten, bis auf den heutigen Tag hallt ganz Preußen wider von dem Streit über Wahlrecht, Demokratisierung, Einführung des parlamentarischen Systems. Die Feinde Deutschlands frohlocken über diesen Zustand der inneren Zerrissenheit in Deutschland und schöpfen aus ihm die Anregung zur Fortsetzung des Krieges und die Hoffnung auf die endliche Niederlage des Gegners, der nach ihrer Ansicht durch inneren Zwist herbeiführen wird, was sie durch die Macht der Waffen nicht erzielen konnten.

In den katholischen Kreisen Deutschlands trat infolge der politischen Stellungnahme des Zentrums eine große Beunruhigung ein. Ein Teil der deutschen Katholiken begrüßte dieselbe mit großer und auffälliger Genugtuung. Der andere Teil aber machte dagegen Front. Vor dem Kriege gab es keinen schärferen Gegner der Katholiken als die Sozialdemokratie. Im ganzen Lande hatte man sich dauernd mit ihr herumschlagen müssen. Jetzt aber trat das Zentrum auf ihre Seite und schuf damit die sogenannten „Mehrheitsparteien". Damit war es aber auch verantwortlich geworden für alle politischen Aktionen der „Mehrheitsparteien". Deren erste war die Friedensentschließung vom 19. Juli 1917. Um sie entbrannte sofort der Streit. Es folgten der Druck auf Durchführung der Wahlrechtsreform in Preußen, der Ansturm auf die Kanzlerschaft Michaelis', die Einflußnahme auf die Ernennung des Nachfolgers. Die Krisen wollten kein Ende nehmen. Im allem aber hatten die Sozialdemokraten die Führung; sie suchten in der Notlage des Reiches möglichst viel für ihre Partei herauszuschlagen. Auf dem Würzburger Parteitage rühmte man laut die Erfolge. Scheidemann erklärte: „Die Annahme der Friedensresolution

bedeutet den größten parlamentarischen Sieg der Sozialdemokratie." Wie hochgespannt ihre Hoffnungen waren, erkennt man aus den weiteren Worten desselben sozialdemokratischen Führers auf dem gleichen Parteitage: „Wir stehen erst am Anfange der ungeheuern Machtverschiebung zugunsten des Proletariats . . . und dadurch hat die sozialdemokratische Partei die unmittelbare Anwartschaft auf die Macht im Staate gewonnen. So oder so wird sich das parlamentarische System durchsetzen. Deutschland wird nach dem Kriege ein demokratisch-parlamentarisches Staatswesen, die Mehrheit wird auch die Regierungsstellen und die Verantwortung übernehmen müssen."

Der am meisten in die Augen fallende Erfolg der Sozialdemokratie war der durch die „Mehrheitsparteien" herbeigeführte Sturz des Kanzlers Michaelis und der Einfluß, den sie auf die Ernennung seines Nachfolgers errang. Zweifellos waren es nicht die gleichen Beweggründe, welche die Haltung des Zentrums und jene der Sozialdemokratie bestimmten. Die Sozialdemokratie verübelte es Michaelis, daß er eine andere Auffassung der Reichstagsentschließung vertrat, als sie selbst wünschte. Das war für das Reichstagszentrum, weil es die Entschließung mitgefaßt hatte, unangenehm, aber die oberste Instanz der Partei, der Reichsausschuß der deutschen Zentrumspartei, hatte in Frankfurt selbst eine von der Reichstagsentschließung abweichende Erklärung gegeben. Seine Stellungnahme gegen Michaelis hatte darum nicht so sehr seine Auffassung der Reichstagsentschließung zur Grundlage, als vielmehr die Ansicht, daß dieser Mann den Anforderungen, welche die Beendigung des Krieges und der Friedensschluß an einen Kanzler stellen, nicht gewachsen wäre. In den weitesten Kreisen aber trat dieser Unterschied zwischen den sozialdemokratischen Motiven und jenen des Zentrums nicht klar genug hervor, und die sozialdemokratischen Motive wurden auch der Haltung der Zentrumspartei zugrundegelegt.

So schien es vielen Katholiken und Anhängern der Zentrumspartei, als ob das Zentrum seine Selbständigkeit gegenüber der Sozialdemokratie allzusehr zurückgestellt hätte und daß es die Forderungen jener Partei zu stark unterstütze und ihnen damit zum Siege verhelfe. Ihre Befürchtungen wurden bestärkt, als sie wahrnehmen mußten, daß der Abgeordnete Giesberts zusammen mit Sozialdemokratie und Fortschritt in Frankfurt eine Entschließung verteidigte, welche die Reichstagsentschließung billigte, und sich für die Einführung des parlamentarischen Systems aussprach. Und als es sich im Verfassungsausschuß um die Abschaffung des Schlußabsatzes von § 9 der Reichsverfassung, nach dem ein Reichstagsabgeordneter nicht zugleich Bundesratsmitglied sein kann, handelte, stimmte der Zentrumsabgeordnete Becker für die Abschaffung, wobei er allerdings bemerkte, daß das Zentrum sich in dieser Frage noch nicht schlüssig geworden sei. Der Antrag wurde angenommen, und die sozialdemokratischen Zeitungen feierten diese Annahme als die erste große Bresche, welche zugunsten des parlamentarischen Systems in den „Obrigkeitsstaat" geschlagen sei. Wenn man nun noch weiter bedenkt, daß auch der Abgeordnete Erzberger sich schon vor dem Kriege dahin ausgesprochen hatte, daß die Einführung des parlamentarischen Systems kommen müßte, so erscheint es begreiflich, daß manche Zentrumsangehörige an der Stellung der Partei in dieser wichtigen Frage irre wurden. Gleiches Wahlrecht in Verbindung mit dem parlamentarischen System im Sinne der Sozialdemokratie bedeutet ja nichts weniger als das Ende ihrer und der deutschen Katholiken Ideale.

Der Abgrund klaffte auf zwischen der Reichstagsfraktion des Zentrums und vielen Wählern im Lande, die es ihr verargten, daß durch ihre Haltung der Sozial-

demokratie ein ganz gewaltiger Machtzuwachs zuteil geworden war, und die ihre Ideale dadurch gefährdet glaubten. Sie konnten sich um so mehr beklagen, als die Sozialdemokratie keine einzige ihrer religiös-kulturellen Forderungen, die im schroffen Gegensatz zu den Idealen der Katholiken stehen, aufgegeben hatte und als sie in Bayern ein ganzes Bündel von Anträgen im Landtage einbrachte, in denen sie die sofortige Trennung von Staat und Kirche, Trennung von Schule und Kirche, Erklärung der Religion zur Privatsache, Beseitigung der Königsgewalt und Einführung der Republik verlangte. Daß die Sozialdemokratie in Preußen nicht weniger kirchenfeindlich ist, lehrte die erste Lesung der Wahlrechtsvorlagen, bei denen der sozialdemokratische Abgeordnete Hirsch (Berlin) erklärte: „Wenn wir die Mehrheit haben, dann werden wir die konfessionelle Schule abschaffen und an deren Stelle die Einheitsschule setzen."

Der Riß zwischen der Reichstagsfraktion des Zentrums und vielen deutschen Katholiken wurde so scharf, daß die Gegensätze nicht mehr verborgen bleiben konnten. Manche, die durch das Übergewicht, welches die Sozialdemokratie erhalten hatte, das Vaterland gefährdet glaubten, traten der „Vaterlandspartei" bei. Diese Vereinigung hat den einzigen Zweck, zur Herbeiführung eines guten deutschen Friedens die Stimmung im Lande, die durch die mancherlei Vorgänge gewaltig heruntergegangen war, wieder zu beleben. Statutgemäß darf sie sich nicht mit innerpolitischen Dingen befassen und muß sich nach Beendigung des Krieges auflösen. Sie ist also keine Partei, obwohl sie sich Partei nennt. In ihr haben sich Angehörige aller bürgerlichen Parteien zusammengefunden, ohne damit ihre politische Partei zu verleugnen. Entgegen den Satzungen haben nicht alle Redner bei den Versammlungen im Lande sich von der Erörterung innerpolitischer Fragen ferngehalten. Im Gegensatz zu ihr schlossen sich Organisationen von Arbeitern und Beamten aller politischen Parteien zum „Volksbund für Freiheit und Vaterland" zusammen. Dieser Bund befaßt sich auch mit innerpolitischen Fragen und will auch nach dem Kriege bestehen bleiben. Beiden Organisationen gehören Katholiken und Zentrumsanhänger an; auch Zentrumsabgeordnete befinden sich in beiden Organisationen, obwohl der Reichsausschuß die Zentrumsmitglieder gewarnt hat, Parteien und parteiähnlichen Gebilden beizutreten. Wohin man also schaut, überall tritt diese Verwirrung hervor, welche durch die politischen Vorgänge des abgelaufenen Jahres angerichtet worden ist.

Eine Zeitlang konnte man glauben, daß die schroffen Gegensätze sich nicht ausgleichen ließen, und daß es zu einer Spaltung innerhalb der Zentrumspartei kommen müßte. Es ist aber nicht dazu gekommen, weil der die Gegner einigende katholische Gedanken sich als starke Sicherung des Zusammenhaltens bewährt hat. Die mit der Reichstagsfraktion unzufriedenen katholischen Zentrumswähler befinden sich in der Lage eines von der Mutter gestraften Kindes, dem nichts anderes übrig bleibt, als sich in die Arme der strafenden Mutter zu werfen. Gerade jetzt, in in den schwankenden und jeder Berechnung und Voraussicht sich entziehenden Verhältnissen ist für die deutschen Katholiken das Weiterbestehen einer starken deutschen Zentrumspartei notwendiger, als es jemals gewesen ist. Wenn Kämpfe um die Verbindung von Staat und Kirche oder um die Neugestaltung des Schulwesens heraufziehen, dann kann der deutsche Katholik ein unbegrenztes Vertrauen zu keiner einzigen politischen Partei außer der Zentrumspartei haben. Darum ist es trotz aller Vorkommnisse und der Bitterkeit, die sie ausgelöst haben, dennoch bislang nicht zu einer Trennung der Unzufriedenen von der Zentrumspartei gekommen, die für den ganzen deutschen Katholizismus die tiefgreifendsten Wirkungen haben müßte.

Mittlerweile ist nach dem Einbringen der Wahlrechtsvorlagen vom 22. No-

vember 1917 bis heute genug Zeit verflossen, um die Geister zu einer festen Stellungnahme ihnen gegenüber gelangen zu lassen. Auch diejenigen Kreise der katholischen Zentrumswähler, welche das gleiche Wahlrecht grundsätzlich und auch mit Rücksicht auf die Folgen, die seine Einführung für das religiös-kulturelle Gebiet, insbesondere die konfessionelle Schule und das Verhältnis von Kirche und Staat nach sich ziehen muß, verwerfen, haben in der großen Mehrzahl die Überzeugung gewonnen, daß seine Einführung in Preußen kaum mehr vermieden werden kann. Im Reiche ist es bereits eingeführt, verschiedene Bundesstaaten haben es ebenfalls, und die schlimmen Folgen, welche man bei seiner Einführung in Preußen befürchtet, sind dort nicht eingetreten, wenigstens nicht in einem bedrohlichen Maße. Das liegt freilich nicht im Wesen des gleichen Wahlrechts begründet, sondern in zufälligen Verhältnissen jener Bundesstaaten, in welchen, wie z. B. in Bayern, insbesondere die Industrie nicht jenen Umfang hat, wie es in Preußen der Fall ist. Das Zentrum kann auch als Partei, welche seit 44 Jahren in Erklärungen, Wahlaufrufen und Reden seiner Führer unentwegt die Übertragung des Reichstagswahlrechts auf Preußen gefordert hat, nunmehr die Vorlagen nicht verwerfen, ohne in den weitesten Kreisen seiner Anhänger das Vertrauen zu verlieren. Es kommt hinzu, daß das Wort des Königs gegeben ist und daß die Regierung ihre ganze Kraft einsetzen wird, um es einzulösen. Schließlich muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß im Falle der Ablehnung der Vorlagen das Abgeordnetenhaus aufgelöst werden wird und daß dann der Wahlkampf gegen die das gleiche Wahlrecht fordernden, aus dem Kriege zurückgekehrten Wähler zu führen ist. Je später die Verabschiedung der Vorlagen über das Wahlrecht in Preußen erfolgen wird, um so radikaler muß die Gestaltung desselben ausfallen. Nüchtern und realpolitisch denkende Zentrumswähler kommen deshalb zu der Ansicht, daß seitens des Zentrums die Grundforderung des gleichen Wahlrechts angenommen werden muß. Weil sie aber ihre Augen nicht verschließen gegen die Gefahren, die ein nach solchem Wahlrecht gewähltes Abgeordnetenhaus für Kirche und Schule herbeiführen muß, so verlangen sie vom Zentrum, daß es in der Ausgestaltung des gleichen Wahlrechts Sicherungen gegen diese Gefahren anbringt.

Sie nehmen also das gleiche Wahlrecht an als das zur Zeit kleinere Übel einmal, weil es nach ihrer Ansicht sich nicht mehr vermeiden läßt, dann aber auch, weil sie in der Beseitigung der Unruhe, welche die Nichtgewährung des gleichen Wahlrechts in das gesamte politische Leben tragen würde, einen so großen Gewinn, zumal für die Zeit nach dem Kriege sehen, daß das Aufgeben ihrer Wünsche auf ein anderes Wahlrecht dagegen kaum in die Wagschale fallen darf, endlich weil sie der Überzeugung sind, daß es heute noch möglich ist, starke Sicherungen gegen die schlimmsten Wirkungen des gleichen Wahlrechts durchzusetzen.

An welche Sicherungen kann denn bei den Verhandlungen über die Wahlrechtsvorlagen gedacht werden? Die Sozialdemokratie hat in der Vorstandserklärung für das gleiche Wahlrecht vom 12. Dezember 1917[1] ihre Forderungen, welche sie bei den Verhandlungen möglichst durchzusetzen sich bemühen wird, kurz in die folgenden Worte zusammengefaßt: „Völlige Beseitigung des Herrenhauses! Keine einschränkenden Bestimmungen über den Wohnsitz! Allgemeines, gleiches, geheimes und direktes Wahlrecht für alle über zwanzig Jahre alten Staatsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechts! Eine Forderung, die gerade nach den Erfahrungen dieses Krieges ganz besonders

[1] Vorwärts Nr. 341 vom 13. 12. 1917.

in den Vordergrund gerückt werden muß! Neueinteilung der Wahlkreise! Einführung der Verhältniswahl, um auch den Minderheiten gerechte Vertretung im Parlament zu gewährleisten! Erweiterung der Rechte der Volksvertretung statt ihrer Beschneidung!" Es wird gut sein, wenn im Anschluß an diese sozialdemokratischen Forderungen die vom Zentrum zu erstrebenden Sicherungen gegen eine allzu radikal wirkende Ausgestaltung des gleichen Wahlrechts besprochen werden.

Das Zentrum kann die Forderung der Sozialdemokratie auf völlige Beseitigung des Herrenhauses nicht annehmen. Diese Forderung der Sozialdemokratie liegt in der Linie des Weges zum parlamentarischen System. Der Gedankengang der Sozialdemokratie ist dieser: Durch das gleiche Wahlrecht erlangen die Massen, die sie in ihrem Sinne zu beeinflussen hoffen, das Übergewicht im Parlament. Sie hoffen in Verbindung mit dem Linksliberalismus sofort die Mehrheit der Abgeordneten zu erlangen. Dann werden sie diese Macht im Sinne des von ihnen erstrebten kulturellen „Fortschritts" gebrauchen und zunächst, wie es von einem Genossen und Abgeordneten bereits bei der ersten Lesung angekündigt worden ist, das Schulwesen im fortschrittlichen Sinne umgestalten und die konfessionslose Einheitsschule einführen. Wenn aber das Herrenhaus nicht zustimmt, so wird nichts daraus. Weil sie wenig Hoffnung haben, daß sie ein nach ihren Wünschen zusammengesetztes Herrenhaus erreichen, so stellen sie die radikale Forderung auf Beseitigung desselben. Wenn nun auch noch ihre weitere Forderung des parlamentarischen Systems erfüllt wäre, so würden die Beschlüsse des Abgeordnetenhauses, in dem sie die beherrschende Stellung innehaben, sofort zur Durchführung gelangen. Die „Diktatur des Proletariats" wäre fertig. Im bewußten Gegensatz zu diesen Gedankengängen muß das Zentrum für die Beibehaltung der ersten Kammer in Preußen eintreten und mithelfen, ihr gleiche Rechte wie der zweiten Kammer zu verschaffen. Die Regierungsvorlagen zeigen ein gewisses Entgegenkommen nach dieser Richtung, bedürfen aber der Weiterführung. Nach den Worten des Ministers sollen im neuen Herrenhause alle im öffentlichen Leben als bestimmende Kräfte auftretenden Gruppen des Volkes vertreten sein. In der Vorlage aber sind durchaus nicht alle „Determinanten" des öffentlichen Lebens bedacht. Fast unbegreiflich muß es erscheinen, daß die Arbeiterschaft als solche leer ausgegangen ist, obwohl es nicht an Organisationen mangelt, die als Vertretung der Arbeiterschaft angesehen werden können, und aus denen auch die erforderlichen Personen gestellt werden können. Vielleicht ist daran gedacht, ihre Vertreter durch den König berufen zu lassen, was aber sicher nicht so entsprechend ist, als wenn auch für diese Berufsgruppe Präsentationswahlen eingeführt werden. Auch andere Berufsstände, unter ihnen die Lehrer, sind übergangen. In allen Einzelheiten der Vorlage wird das Zentrum viele und wichtige Verbesserungen einfügen können, am wesentlichsten für die Katholiken bleibt aber die Festigung und Gleichstellung der ersten Kammer, die man nach Reinkes Vorschlag in Zukunft wohl am besten als „Ständehaus" bezeichnet, mit der zweiten Kammer oder dem „Volkshaus". Wenn neben einer radikalen zweiten Kammer eine gleichberechtigte konservative erste Kammer besteht, dann werden viele radikale Ziele der Sozialdemokratie unerreichbar bleiben. Insofern bedeutet die Festigung und gute Ausgestaltung des Ständehauses eine starke Sicherung gegen kulturkämpferische Gelüste des Volkshauses.

Bezüglich der zweiten sozialdemokratischen Forderung, Beseitigung der einschränkenden Bestimmungen über den Wohnsitz, ist bereits oben das Notwendige gesagt worden, so daß gleich zu der folgenden Forderung des gleichen Wahlrechts für Männer und Frauen übergegangen werden kann. Weil in

der Frage des Frauenwahlrechts die Sozialdemokratie heute noch nicht die genügende Unterstützung finden wird, so kann füglich dieser Teil der Forderung ausgeschaltet werden. Die Festsetzung des Wahlalters hat immer etwas Willkürliches an sich, so daß man der Meinung sein kann, daß ein anderes Wahlalter besser sein kann als das vorgeschlagene. Indessen haben sich bei dem Wahlalter für die Reichstagswahl, das auf 25 Jahre festgesetzt ist, keine wesentlichen Unzuträglichkeiten herausgestellt, und man kann es verstehen, daß die Regierungsvorlage für das Abgeordnetenhaus das gleiche Wahlalter in Vorschlag gebracht hat. Ob das Zentrum das bisherige Wahlalter der Hinaufsetzung um ein Jahr vorziehen will oder nicht, bleibt ohne besondere Bedeutung.

Dem formellen gleichen Wahlrecht würde es widersprechen, wenn Zusatzstimmen eingeführt werden; aus dem gleichen Wahlrecht würde ein Pluralwahlrecht. Das Ministerium sträubt sich gegen jede Durchbrechung des gleichen Wahlrechts. Ob es seinen Widerspruch aufgeben wird, wenn, wie bereits im vorigen Aufsatz in dieser Zeitschrift vorgeschlagen war, eine Zusatzstimme für das Lebensalter über 40 Jahre und eine weitere Zusatzstimme für den Vater von etwa 2 Kindern bewilligt würde, kann man abwarten. Dagegen kann das Zentrum heute nicht mehr an die Gewährung von einem weiter ausgebildeten Mehrstimmenwahlrecht denken. Vor allem aber muß es sich dagegen erheben, daß Mehrstimmen auf Grund von Besitz und Bildung gewährt werden, weil das verungleichend wirken würde. Dagegen wirken die beiden genannten Vorschläge nicht verungleichend und entrechtend und widersprechen nicht dem Geist des gleichen Wahlrechts. Wie man nämlich das Wahlalter auf ein bestimmtes Lebensjahr festsetzen und alle, die dieses Wahlalter nicht erreicht haben, vom Wahlrecht ausschließen kann, ohne gegen die Gleichheit zu verstoßen, so kann man auch festsetzen, daß alle mit 40 Jahren 2 Stimmen haben sollen und daß der Vater von 2 und mehr Kindern eine weitere Stimme hat. Die Höchstzahl der Stimmen würde sich also auf 3 belaufen. Der Gedanke eines solchen Mehrstimmenrechts ist übrigens mittlerweile auch von anderer Seite ausgesprochen worden. So vertritt ihn z. B. der Zentrumsabgeordnete Dr. Brockmann in Düsseldorf und das Mitglied des Herrenhauses, Professor Reinke in Kiel.

Wie die Gewährung einer Alterszusatzstimme wirken wird, ergibt sich deutlich aus einem Vergleich der hessischen Landtagswahl vom Jahre 1911 — bei der nur eine Alterszusatzstimme vom 50. Jahre ab gilt — mit dem Ergebnis der Reichstagswahl — bei der keine Zusatzstimme gilt — vom Jahre 1902. Es erhielten:

Bund der Landwirte, Bauernbund, Wirtschaftsvereinigung zum Landtag 23,2% der Stimmen, zum Reichstag 8,9%,

Nationalliberale zum Landtag 12,7%, zum Reichstag 25,5%,

Fortschrittler zum Landtage 15,3%, zum Reichstage 15,0%,

Zentrum zum Landtage 17,7%, zum Reichstage 10,1%,

Sozialdemokraten zum Landtage 30,1%, zum Reichstage 39,3%.

Beim Fortfall der Alterszusatzstimme würden Sozialdemokratie und Fortschritt ohne weiteres die Mehrheit im hessischen Landtage haben. Im sächsischen Landtage rettet allein das Mehrstimmenwahlrecht — es hat bis zu 4 Stimmen — vor dem gänzlichen Versinken im Sozialismus. Wenn dort das Reichstagswahlrecht für die Wahlen zum Landtage eingeführt wäre, müßte mit einer sozialistischen Mehrheit gerechnet werden. Dann würden die Steuerzahler es zu fühlen bekommen, was es heißt, wenn die Unbemittelten die direkten Steuern aus den Taschen der anderen bewilligen.[1] Wenn

[1] Die Zahlen sind aus einem Aufsatz von Kahrstedt, Tag Nr. 6 vom 8. 1. 1918, Ausgabe A entnommen.

daher das Zentrum auch nur die Alterszusatzstimme durchsetzen könnte, so würde damit schon eine kleine Gegenwirkung gegen den Radikalismus gegeben sein.

Eine weitere Forderung der Sozialdemokratie verlangt die Neueinteilung der Wahlkreise, die Regierungsvorlage behält die alte Wahlkreiseinteilung bei. Hier ist vom Zentrum besonders zu beachten, daß eine Neueinteilung lediglich nach der Bevölkerungszahl, wie sie die Sozialdemokratie immer vertreten hat und im Laufe der Verhandlungen sicher beantragen wird, der Eigenart und der Bedeutung der Landbevölkerung für den Staat durchaus nicht gerecht wird. Dagegen läßt sich die Vermehrung der Mandate in den 12 Großstädten, welche die Regierungsvorlage vorgesehen hat, recht gut rechtfertigen.

Bezüglich der von der Sozialdemokratie beantragten Einführung der Verhältniswahl läßt sich eine Vereinbarung wohl erzielen. Sie kann vom Zentrum unter Umständen angenommen werden und würde in manchen Großstädten ihm selber zugute kommen. Man kann nur billigen, was der Ausschuß des christlich-nationalen Arbeiterkongresses dazu bemerkt:

„Die Forderung der Verhältniswahl für zusammenhängende Wirtschaftsgebiete und Großstädte ist eine wahlpolitische Notwendigkeit. Sie ist gerecht und dient dem inneren Frieden. In den Industriegebieten und Großstädten verfügen alle politischen Parteien in der Regel über straffe Organisationen. Diese bemühen sich ‚den letzten Mann' an die Urne zu bringen. Bei den unterliegenden Parteien bleibt — gewollt oder ungewollt — oft jahrelang nach der Wahl eine tiefgehende Verbitterung und Verärgerung zurück zum Schaden des staatsbürgerlichen Lebens und Wirkens. Derartige Wahlniederlagen beim Reichs- und Landtag bringen die Parteien auch in erbitterte Kampfstellung bei den kommunalen Wahlen. Das politische, soziale und zum Teil auch wirtschaftliche Leben wird vergiftet durch den zufälligen Sieg der einen oder anderen Partei. Wir erinnern nur an Vorgänge im Saar- und Ruhrgebiet, sowie an Oberschlesien. Bei der Verhältniswahl kommen die Minoritäten zur Geltung, und manches unsaubere Stichwahlbündnis bleibt unabgeschlossen. Kurz: die Verhältniswahl trägt, insbesondere für die genannten Gebiete, den Kern der Versöhnung in sich[1]."

Damit sind die sämtlichen sozialdemokratischen Forderungen in aller Kürze behandelt; die letzte der oben verzeichneten Forderungen braucht nicht mehr eigens besprochen zu werden, weil sie bereits durch das zum Herrenhause Gesagte erledigt ist.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß im Laufe der Beratungen über die Wahlrechtsvorlage auch der Vorschlag der Einführung der Wahlpflicht auf die Tagesordnung gesetzt wird. Grundsätzlich kann nicht viel dagegen eingewandt werden. Die Wahlpflicht bedeutet allerdings einen Eingriff in die persönliche Freiheit, indem sie verhindert, daß man sich der Wahl enthält. Man muß sich jedoch so manchen und noch viel stärkeren Eingriff in die persönliche Freiheit im Interesse des Staatsganzen gefallen lassen, daß man diesen leicht hinnehmen kann. Jedenfalls würden die Vorteile weit größer sein als die Nachteile. Alle Parteien würden erhebliche Kosten sparen. Sie brauchten nicht mehr Droschken und Automobile bereit zu halten, um die säumigen Wähler zur Wahlurne zu „schleppen". Weil die große Masse der bisherigen Nichtwähler sich aus den Angehörigen der bürgerlichen Parteien zusammensetzte, während die radikalen Elemente fast restlos zum Wählen gingen, so würde die Einführung der Wahlpflicht eine direkt antiradikale Wirkung haben.

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß von der einen oder anderen Seite der Gedanke ausgesprochen worden ist, es möge dafür gesorgt werden, daß bei jenen

[1] Germania, Berlin, Nr. 31 vom 19. Januar 1918.

Abstimmungen, bei denen es sich um das Verhältnis von Kirche und Staat oder um die konfessionelle Volksschule handelt, die Zweidrittelmehrheit als entscheidend eingeführt werde. Jedenfalls ist der Gedanke wert, in ernste Erwägung gezogen zu werden. Auch die angezogene Eingabe des christlich-nationalen Arbeiterkongresses an den Verfassungsausschuß hat den Gedanken aufgenommen und wirksam begründet, wie an der oben angeführten Stelle nachgelesen werden kann.

Einen ganz eigenartigen Vorschlag zur Neugestaltung des Wahlrechts hat Pfarrer Heimers aus Nettesheim gemacht, der beim ersten Lesen ganz verblüffend einfach wie das „Ei des Kolumbus" wirkt. Er will je drei Wahlkreise zusammen drei Abgeordnete wählen lassen. Die Wähler werden in drei Klassen gruppiert, aber nicht die Steuersumme wird durch drei geteilt, wie es bisher der Fall war, sondern die Zahl der Wähler. Diese letzteren sind nach ihrer Einkommensteuerleistung in die Listen eingetragen. Das Wahlrecht ist geheim und direkt. In jeder Klasse sind gleich viele Wähler, und jeder Wähler hat eine Stimme. Alles ist der berechneten Wirkung der geschickt verteilten Wähler untergeordnet; eine Radikalisierung soll hintangehalten werden.

Es ist ein erfreuliches Zeichen politischen Verständnisses und der Wertung religiös-kultureller Güter, welche uns in den verschiedensten Änderungs- und Sicherungsvorschlägen entgegentreten. In den katholischen Kreisen hat man jetzt überall erkannt, daß durch die Gewährung des gleichen Wahlrechts das religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Wohl des Staates gefährdet werden kann. Die Kölner Zentrumspartei erklärt nach mehrfachen und eingehenden Beratungen, welche der geschäftsführende Ausschuß und der Zentralwahlausschuß gemeinsam gepflogen haben:

„Es ist nicht zu verkennen, daß die Einführung des gleichen Wahlrechts in Preußen eine große Gefahr für unsere kulturellen Güter heraufbeschwört, indem es ihren Bestand von dem Machtwillen einer durch Agitationskünste geleiteten Masse abhängig machen kann. Um dieser Gefahr zu begegnen, ist es notwendig, daß gleichzeitig mit der Einführung des gleichen Wahlrechts verfassungsmäßige oder gesetzliche Maßnahmen geschaffen werden, welche den ungeschmälerten Bestand unserer konfessionellen Volksschule sichern und welche Gewähr dafür bieten, daß das bestehende Verhältnis zwischen Staat und Kirche keinerlei Verschlechterung erleidet[1]."

Das sind die gleichen Erwägungen, welche auch den Abänderungsvorschlägen der christlich-nationalen Arbeiterschaft zugrunde liegen. Ob es gelingen wird, die vorgeschlagenen oder ähnliche „Sicherungen" gesetzlich festzulegen, steht dahin.

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß alle in Aussicht genommenen „Sicherungen" einen problematischen Charakter haben. Was die Mehrheit von heute beschließt, kann die Mehrheit von morgen im anders gewählten Parlament aufheben. Die beste und einzige „Sicherung" ist die Bereitschaft aller gläubigen Christen und an erster Stelle der Katholiken, sofort beim ersten Eingriff in die Gewissensfreiheit offen auf den Plan zu treten und den Kampf aufzunehmen. Noch wichtiger als alle etwaigen Sicherungen, die gesetzlich zum Schutze gegen den religionsfeindlichen Radikalismus getroffen werden können, ist darum die Weckung und Wahrung des religiösen Interesses bei den deutschen Katholiken, damit sie im Falle der Not wie ein Mann zusammenstehen und ihre Rechte verteidigen.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

[1] Kölnische Volkszeitung vom 25. Januar 1918.

Völkerrechtliches zur Kriegsseelsorge[1].

Von Universitätsprofessor Dr. Ludwig Baur, Tübingen.

Völkerrechtliche Bestimmungen über Kriegsseelsorge greifen da Platz, wo diese aus dem Kreise der eigenen Armee heraustritt und in den Bereich der feindlichen Armee gerät, d. h. im Fall der Kriegsgefangenschaft. Es sind näherhin zwei Punkte der Kriegsseelsorge, an welchen völkerrechtliche Bestimmungen in ihr Recht treten: die Frage der Kriegsgefangenenseelsorge und die Frage: Können die Feldgeistlichen zu Kriegsgefangenen gemacht werden?

I. Die völkerrechtlichen Grundlagen der Kriegsgefangenenseelsorge.

1. Geschichtliches.

Die ganze Not der antiken Kriegsgefangenschaft spricht aus dem geflügelten Worte: Vaeh victis! — Das ist nun freilich auch heute noch in mannigfacher Hinsicht richtig. Aber das brutale Wort, das Seneca dem Pyrrhus in den Mund legt (Troad. 334): „Lex nulla capto parcit aut poenam impedit" gilt heute doch unter Völkern, die Anspruch darauf erheben, zu den zivilisierten Völkern zu gehören, nicht mehr. Auch das Horazische: „Vendere cum possis captivum occidere noli" (Ep. I, 16, 69) hat heute glücklicherweise keinen Kurswert mehr. Wir haben ein Kriegsgefangenenrecht. Die Entwicklung dieses Rechts im 19. Jahrhundert ist ein Sieg der humanen Rechtsidee über die brutale Gewalt. Sie bedeutet den Sieg des in der zivilisierten Menschheit allgemeingültigen Satzes, daß der Mensch in allen Lagen stets als Mensch, nie als willenloses Wesen, als Sache, als Lasttier, als Vernichtungsobjekt betrachtet werden dürfe, und daß er dementsprechend menschlich behandelt und als Persönlichkeit respektiert werden müsse. — Sowohl vor als nach den Haager Konventionen von 1899 und 1907 haben die Staaten im allgemeinen es sich zur Ehren- und Anstandspflicht gemacht, den Kriegsgefangenen eine Behandlung zuzugestehen, die der christlichen Barmherzigkeit, den Forderungen der Humanität und den Prinzipien des Völkerrechts in gleicher Weise entsprach. Wenn das vom Gr.-Generalstab herausgegebene Büchlein „Der Kriegsgebrauch im Landkrieg" (1902) diese begrüßenswerte Humanisierung mit dem Freundschaftsvertrag zwischen Amerika und Preußen 1785 beginnen läßt, so ist das ebenso nur bedingt

[1] Referat, das der Verfasser, — interimistisch mit der Kriegsgefangenenseelsorge betraut, — zu erstatten Gelegenheit hatte.

richtig, wie wenn Mérignhac sie mit dem aus den Ideen der Französischen Revolution hervorgegangenen französischen Gesetz vom 4. Mai 1792 anheben läßt[1]. – Tatsächlich gehen die einschlägigen Bestimmungen beider Staatsakte zurück auf Montesquieu (Esprit des lois) und J. J. Rousseau (Contrat social)[2]. – Schon Hugo Grotius hatte in seinem Tractatus de iure belli ac pacis[3] (1625) dem Humanitätsgedanken eine breite Bresche gebrochen, Vattel hatte ihm in seinem Werk „Le droit des gens ou principes de la loi naturelle. Leide 1758" erstmals eine juridische Basis gegeben. Es wäre eine interessante Untersuchung, ob und inwieweit schon die großen Moraltheologen dafür vorgearbeitet haben.

Diese zunächst in der rechts- und staatsphilosophischen Literatur angebahnte Humanisierung des Kriegsgefangenenrechts fand ihre Auswirkung in den praktischen Kriegssitten und auf diplomatischem Gebiete, nicht nur in den einzelnen Rechtsbestimmungen, die zur Sicherung des Lebens, der Gesundheit, der privatrechtlichen Beziehungen der Kriegsgefangenen getroffen wurden, sondern vor allem in der grundsätzlichen Auffassung des Rechtscharakters der Kriegsgefangenschaft selbst. Kriegsgefangenschaft ist grundsätzlich nicht Strafhaft, sondern einfache Sicherungshaft[4].

Aus diesem von allen zivilisierten Völkern anerkannten Satz ergeben sich von vornherein, wie Triepel ausführt, „Rechte und Beschränkungen des Nehmestaates. Das Völkerrecht erlaubt ihnen alles, was dazu dient, sich der Person des Gefangenen auf Kriegsdauer zu versichern, und verbietet ihnen jede Härte, die zur Erreichung dieses Zweckes unnötig ist[5]." – Aus dieser im Sinne der Grundsätze des Christentums und der Achtung vor der Menschenwürde veränderten Grundauffassung des Rechtscharakters der Kriegsgefangenschaft wuchsen die verschiedenen praktischen Versuche heraus, die in der Neuzeit durch Sonderverträge zwischen einzelnen Staaten gemacht wurden, um das Los der Kriegsgefangenen menschenwürdiger zu gestalten.

Einzelne derselben seien kurz angeführt: So findet man bereits Abmachungen zugunsten Gefangener, Verwundeter, Kranker, Klauseln bezüglich der Immunität der Nichtkombattanten, die das Heer begleiten, in den Verträgen zwischen Österreich und Preußen vom 9. Juli 1741, Frankreich und England 1743, Frankreich und Preußen vom 7. Sept. 1759, Frankreich und Rußland vom 15. Okt. 1759[6], Frankreich und England vom 22. Sept. 1797[7].

---

[1] Revue générale de droit international public 14 (1907) 211.

[2] A. Du Payrat, Le prisonnier de guerre dans la guerre continentale. Paris 1910, S. 17 f.

[3] Ausgabe v. Scott in „The Classics of international law ed. by J. Br. Scott. V vol. (Reproduktion der Ausgabe v. 1646).

[4] Martens, Völkerrecht II (Berlin 1886); Pradier-Fodéré in seiner Ausgabe v. Vattel, Le droit des gens III (Paris 1863), 20 f. Anm. 1. Daselbst ist auch die ältere Literatur verzeichnet; Bluntschli, Völkerrecht n. 681 und sämtliche Völkerrechtslehrer der Neuzeit ohne Ausnahme. – Dieselbe Anschauung liegt den gesetzlichen Bestimmungen und militärischen Reglements zugrunde.

[5] Triepel, Die neuesten Fortschritte auf dem Gebiete des Kriegsrechts. Leipzig 1894 S. 51.

[6] Vgl. Ed. Romberg, Des belligérants et des prisonniers de guerre. Paris-Bruxelles 1894 S. 13.

[7] Ebd. S. 15 Anm. 1.

Weitergehende gesetzliche Bestimmungen enthielt, wie bereits erwähnt, der Freundschaftsvertrag zwischen Amerika und Preußen 1785[1], sowie das Dekret der „Gesetzgebenden Versammlung" in Paris vom 4. Mai 1792[2].

Aber diese Dekrete konnten die Greuel der nachfolgenden Kriege nicht hindern.

Anlaß zu einer Neuregelung des Kriegsgefangenenwesens — wenn wir von der Genfer Konvention von 1864 absehen, da diese sich mit den Verwundeten beschäftigte — bot der Krieg 1870—71. Vorarbeiten lieferten bereits die verschiedenen Hilfskomitees für Kriegsgefangene, die damals sich bildeten. Das Komitee von Brüssel (2. Dez. 1870) erklärte als seine Aufgabe: „Faire pour les prisonniers de guerre, sans distinction de nationalité, avec l'agrément des gouvernements belligérants ce que la Convention de Genève a fait pour les blessés: adoucir par des secours de toute nature la position des prisonniers de guerre, leur faciliter aux conditions fixées par les gouvernements les relations avec leur familles; multiplier autour d'eux les ressources de la vie intellectuelle, morale et religieuse."

Derselbe edle Menschenfreund, Henri Dunant, der mit seinem „Souvenir de Solferino" (1862) den ersten erfolgreichen Anstoß zur Genfer Konvention, d. h. zur Besserung des Loses der Verwundeten im Kriege (1864) gegeben hatte, gab im Jahre 1872 mit einer neuen Schrift (A proposal for introducing into the condition of prisoners of war, reat at a meating held at the rooms of the National-Association for the Promotion of Social-Science. 2 ed. London 1872) die Anregung zur Sicherung und Verbesserung der Lage der Kriegsgefangenen[3]. — Bis dahin hatten nur einige wenige Staaten ein entsprechendes Kriegsgefangenenreglement aufgestellt gehabt, in welchem der christlichen Barmherzigkeit und der Gesinnung der Humanität wenigstens einigermaßen Rechnung getragen war. Dahin gehören beispielsweise das französische Reglement von 1859[4], das amerikanische von 1863, welches die erste Kodifikation der Kriegsgesetze genannt werden kann.

Die Anregung Dunants (1872) fiel auf einen guten Boden. Bereits in der Sitzung des Congrès de l'alliance universelle vom 3. Juni 1872 entstand zu Paris die „Société pour l'amélioration du sort des prisonniers de guerre", die schon am 28. März 1874 an die Regierungen eine Einladung zu einer Privatkonferenz in Paris (auf 4. Mai 1874) ergehen ließ zwecks Vorbesprechung und Vorbereitung einer internationalen Konvention über Kriegsgefangenschaft. — In diesem Einladungsschreiben war

[1] Abgedruckt bei Martens, Recueil de traités d'alliance etc. 1. Aufl. II, 566 und bei K. Strupp, Urkunden zur Geschichte des Völkerrechts I. Bd. (Gotha 1911) S. 82 ff.

[2] De Clerc, Recueil des traités de la France I, 217.

[3] Eine ausgezeichnete Übersicht über die Geschichte des Kriegsgefangenenrechts gibt Kasparek in Grünhuts Zeitschr. für Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenwart 9 (1882) 680 ff. — Ed. Romberg, Des belligérants et des prisonniers de guerre. Bruxelles-Paris 1894. — Pradier-Fodéré, Traité de droit international publie Européen et Américain. VII. Paris 1897 S. 19—65. — Armand Du Payrat, Le prisonnier de guerre dans la guerre continentale, Paris 1910, gibt gleichfalls einen sehr guten geschichtlichen Überblick.

[4] De Clerc, Recueil de traités de France VII 607—12.

ganz besonders darauf nachdrücklich hingewiesen, daß die Ungleichförmigkeit in den bestehenden Reglements über die Behandlung der Kriegsgefangenen und der Mangel jeder gesetzlichen Regelung und Bestimmung darüber in den meisten Staaten die gleichförmige Behandlung im Wege der internationalen Übereinkunft zu einer unabweisbaren Forderung der Humanität und Zivilisation machen[1].

Diese „Société pour l'amélioration du sort des prisonniers de guerre" arbeitete auch zugleich für diese geplante Konferenz ein aus den Regeln des Völkerrechts von Bluntschli und den amerikanischen Instruktionen über die Kombattanten und Kriegsgefangenen zusammengestelltes „Projet pouvant servir de base à un Règlement international relatif aux prisonniers de guerre" von 146 Artikeln 1874 aus[2]. Dieses Projekt diente großenteils dem russischen Kriegsrechtsentwurf von 1874 zur Richtschnur[3].

Die von der „Société" vorgeschlagene Konferenz kam aber nicht zustande, da inzwischen die russische Regierung einen eigenen Entwurf zur Kodifizierung des gesamten Landkriegsrechts ausgearbeitet und die europäischen Regierungen am 17. April 1874 zur Beratung darüber nach Brüssel eingeladen hatte[4]. Die Regelung der Kriegsgefangenschaft bildete einen integrierenden Teil des russischen Kodifikationsprojektes: Kap. 6 §§ 23–27[5], das dann im russischen Kriegsgefangenen-Reglement vom 10. Juli/1. Aug. 1877 seine praktische Verwertung fand.

Die Brüsseler Konferenz fand statt vom 27. Juli – 27. Aug. 1874. Auf derselben legte auch die belgische Regierung (am 30. Juli) einen von einer belgischen Gesellschaft ausgearbeiteten Entwurf über die Behandlung der Kriegsgefangenen vor[6]. Den Beratungen selbst wurde aber der russische Entwurf zugrunde gelegt[7]. – Das Ergebnis derselben liegt vor in dem „Projet d'une déclaration internationale concernant les lois et coutumes de la guerre", dessen Artikel 23–35 die Regeln über die Behandlung der Kriegsgefangenen enthalten.

Einen unmittelbaren praktischen Erfolg hatte die Brüsseler Konferenz von 1874 nicht, da diese Beschlüsse nicht ratifiziert wurden; aber die öffentliche Meinung in Europa beschäftigte sich doch mehr mit diesen Dingen. – Außerdem erklärte Rußland im türkisch-russischen Kriege, daß es sich an die Regeln der Brüsseler Konferenz von 1874 halten werde, und erließ außerdem sein Reglement vom 10. Juli/1. Aug. 1877 (s. u.).

Dagegen griff nunmehr das „Institut für Völkerrecht" die Angelegenheit auf, indem es nach öfteren ergebnislosen Ansätzen durch Moynier ein „Handbuch des Kriegsrechts" ausarbeiten ließ, das auf der Jahresversammlung des „Instituts" zu Oxford im Jahre 1880 angenommen und unter dem Titel „Les lois de la guerre sur terre. Manuel publié par l'Institut

[1] Abgedruckt im „Staatsarchiv" 27 (1875) 288 n. 5344.

[2] Über dieses Projet s. Eichelmann, Über d. Kriegsgefangenschaft 1878 S. 143.

[3] Erklärung d. russischen Vertreters auf d. Brüsseler Konferenz 1874 s. Staatsarchiv a. a. O. n. 5357.

[4] Staatsarchiv a. a. O. n. 5345.

[5] Staatsarchiv a. a. O. 294 f.

[6] Annexe 2 der „Actes de la Conférence de Bruxelles". Staatsarchiv a. a. O. n. 5353.

[7] Staatsarchiv a. a. O. n. 5356. 5358. 5371. 5373.

du droit international. Bruxelles 1880" veröffentlicht wurde[1]. Die Bestimmungen über die Kriegsgefangenen sind enthalten in II Partie 3 art. 61 – 84[2]. – Natürlich hatte dieses Manuel keinen obligatorischen Charakter.

Auch die militärischen Reglements der verschiedenen Länder begannen Bestimmungen über die Behandlung der Kriegsgefangenen im Sinne einer humanen Behandlung zu machen: so das österreichisch-ungarische von 1881, das spanische Reglement von 1882 (in England wurde das inoffizielle, aber tatsächlich anerkannte „Manual of military law" [erstmals 1879 veröffentlicht] maßgebend, dessen Kapitel 14 von den Kriegssitten handelt), das italienische Reglement von 1882 (ersetzt durch ein neues vom 16. Sept. 1896), das portugiesische von 1890 (Art. 1092 ff.), das französische Reglement vom 6. Mai 1859 und jetzt vom 21. März 1893, das in bemerkenswerter Weise die Beschlüsse der Brüsseler Konferenz von 1874 und des internationalen Kongresses der „Œuvres d'assistance en temps de guerre" von 1889 sich zu eigen machte.

In den bisher genannten Verlautbarungen über das Kriegsgefangenenrecht ist von der Religionsübung und Seelsorge für die Kriegsgefangenen meistens nicht besonders die Rede, abgesehen von dem „Projet" der Pariser Société (1874), das Art. 39 des französischen Reglements von 1859 aufgenommen hatte. Nur die russischen Kriegsgefangenenreglements von 1877 sowie das französische von 1859 Art. 39 garantieren den Kriegsgefangenen ausdrücklich ungehinderte Religionsübung nach ihrem resp. Ritus. Jene beschränken diese Freiheit indessen in den Fällen, in denen die betr. Religionsübung gegen die öffentliche Ordnung verstoßen würde; das französische Reglement (von 1859) verlangt Konformität mit der von den militärischen Autoritäten vorgeschriebenen Ordnung und Polizei[3]. – Allein aus der Nichterwähnung der freien Religionsübung und Seelsorge in den auf Verbesserung des Kriegsgefangenenrechts abzielenden Publikationen kann nicht gefolgert werden, daß diese aus den humanitären Milderungen derselben ausgenommen werden sollte, sondern gerade umgekehrt, daß sie für ein so selbstverständliches Unrecht der Kriegsgefangenen angesehen wurde, daß darüber kein Wort zu verlieren war. Es gibt keinen modernen Rechtsstaat, dem nicht das Recht der Gewissens- und Religionsfreiheit auch Kriegsgefangenen gegenüber als unantastbares Grundrecht gälte. – Tatsächlich hat man denn auch schon im Jahre 1870 deutscherseits eine geordnete Seelsorge für die Kriegsgefangenen eingerichtet. Ja Preußen kam in dieser Hinsicht so weit entgegen, daß es auch unbedenklich jene französischen Geistlichen in den Städten Deutschlands bei den französischen Kriegsgefangenen Gottesdienste abhalten ließ[4], die nach

[1] Über dieses sehr beifällig aufgenommene Manuel vgl. Revue de droit internat. public 13 (1881) 79–84; 306–312; 519; Grünhuts Zeitschr. f. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenw. 9 (1882) 170–172. – Dazu das Schreiben Moltkes an Bluntschli vom 11. Dezbr. 1880 in den Gesammelten Schriften Bluntschlis II (Nördlingen 1881) S. 271–278. Moltke spendete den darin enthaltenen Ausführungen über Verwundeten-, Kranken- und Gefangenenbehandlung uneingeschränkten Beifall, so groß auch seine Bedenken gegen eine Kodifikation des Kriegsrechts überhaupt waren.

[2] Vgl. Kasparek a. a. O. 9 (1882) 687 ff.

[3] Dieses französische Reglement steht bei De Clercq, Recueil de traités VII, 607 ff. – Otto Eichelmann, Über d. Kriegsgefangenschaft, Dorpat 1878 S. 134 f. 136.

[4] S. A. Du Payrat, Le prisonnier de guerre S. 298; vgl. De Damas, Souvenirs de guerre et de captivité; Abbé Ramboud, Six mois de captivité à Königsberg; R. P. Joseph, La captivité à Ulm.

den französischen Gefangenenlagern in Deutschland sehen durften. Ebenso richtete sich die holländische Militärverwaltung im Jahre 1874 in Atschin ein[1]. Immerhin mußte sich eine grundsätzliche Ordnung der Frage nahelegen, als man — zum erstenmal im siebziger Kriege — mit sehr großen, bisher nie gekannten Gefangenenzahlen zu rechnen hatte. Damit mußte die Frage auftauchen: wieweit einerseits für die Kriegsgefangenen ein Recht auf freie Religionsübung und Seelsorge, anderseits für den Nehmestaat eine positive Rechtspflicht bestehe, eine solche im Einvernehmen mit den kompetenten kirchlichen Instanzen einzurichten.

In ausführlicher und in mancher Hinsicht vorbildlicher Weise erfolgte eine solche Regelung militärischerseits in dem französischen Reglement vom 21. März 1893[2]. — Dieses Reglement, das das frühere vom 6. Mai 1859 ersetzte[3], bestimmt in Art. 53:

„Toute latitude est laissée aux prisonniers pour l'exercice de leur religion à la seule condition de se conformer aux mesures d'ordre et de police prescrites par l'autorité militaire locale (= Art. 39 des Regl. von 1859).

Les prisonniers qui le demandent peuvent être autorisés à assister, le dimanche et les jours fériés sous la conduite de leur surveillants, aux offices de leur culte, soit dans l'intérieur soit même au dehors des dépôts.

Le commandant d'un dépôt peût autoriser, sous sa responsabilité les ministres des divers cultes, de nationalité française, à pénétrer dans le dépôt; il en rend compte au commandant d'armes.

Les ministres des divers cultes de nationalité étrangère munis d'une autorisation spéciale du ministre de la guerre peuvent également être admis dans les dépôts.

Les uns et les autres doivent prendre et signer l'engagement de se conformer aux mesures d'ordre et de police prescrites par l'autorité militaire locale.

Il leur est interdit de recevoir aucun dépôt d'effets ou de valeurs à quelque titre ou pour quelque destination que ce soit."

Damit war zum erstenmal die Kriegsgefangenenseelsorge auf eine klare Rechtsgrundlage gestellt, auf der man weiterbauen konnte. Bisher war das Kriegsgefangenenrecht nur durch einzelne innerstaatliche Reglements der nationalen Militärgesetzgebung geregelt gewesen. — Ed. Romberg versuchte ein „Projet de convention internationale sur les prisonniers de

[1] Eichelmann a. a. O. 136.

[2] Abgedruckt im Bulletin off. du ministère de la guerre 1893. I Sém. Partie Règl. 213 und in der Revue générale de droit internat. public 1 (1894) S. 10 f. — Vgl. Ed. Romberg, Des belligérants et des prisonniers de guerre, Bruxelles-Paris 1894 S. 65. 101; Triepel, Die neuesten Fortschritte auf dem Gebiete des Kriegsrechts. Leipzig 1914 S. 54. — A. Du Payrat a. a. O. 32 ff. u. 297 f. Ob das „Manuel de droit international à l'usage des officiers de l'armée de terre", das in Frankreich beim Unterricht der aktiven Offiziere des Landheeres dient, analoge Ausführungen darüber enthält, ist mir nicht bekannt geworden.

[3] Das Reglement v. 6. Mai 1859 hatte das Napoleonische v. 8. Nov. 1806 abgelöst; dieses wieder das Reglement der Revolution v. 10 Thermidor XI. Frankreich darf sich rühmen, seit 100 Jahren ein Gefangenenrecht zu haben. Es wäre interessant, zu sehen, auf welchen Vorgang dieser Seelsorgeartikel zurückgeht.

guerre" zusammenzustellen, dessen Art. 20 die einschlägigen Bestimmungen (Art. 53) des französischen Reglements enthielt[1]. In dem Haager Abkommen von 1899 ist erstmals versucht worden, die Regelung auf internationaler, völkerrechtlicher Basis zu erzielen. Dies geschah in dem Haager „Règlement international sur les lois et coutumes de la guerre sur terre" (Art. 4–20).

Die Haager Konferenz von 1899 brachte ein detailliertes Kriegsgefangenenrecht zustande[2], das in die „Déclaration concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre" (Annexe 2) hineingearbeitet war. Unter die einschlägigen Bestimmungen war auf Betreiben des belgischen Vertreters, des Ministers Beernaert, u. a. auch eine Bestimmung über die Seelsorge der Kriegsgefangenen aufgenommen worden als Artikel 18. Derselbe lautet: „Toute latitude est laissée aux prisonniers de guerre pour l'exercice de leur religion y compris l'assistance aux offices de leur culte, à la seule condition de se conformer aux mesures d'ordre et de police prescrites par l'autorité militaire."

Ein Vergleich mit dem französischen Reglement vom 6. Mai 1859 Art. 39 und vom 21. März 1893 zeigt, daß diese Bestimmung von dorther übernommen wurde[3]. – Diese Konvention wurde unter anderen Mächten auch von Deutschland signiert und am 4. Sept. 1900 ratifiziert. Es war außerdem am Schluß des I. Artikels der Konvention gesagt, daß die Kontrahenten ihren Landstreitkräften Instruktionen erteilen werden, die dem Haager Reglement von 1899 entsprechen.

In der Tat bildete dasselbe die Grundlage für die einschlägigen Bestimmungen verschiedener Staaten: so in Frankreich durch Dekret des Präsidenten vom 28. Nov. 1900 und durch Bekanntmachung des Kriegsministeriums vom 16. Juli 1901. – Rußland vereinigte anläßlich des russisch-japanischen Krieges (1904) alle Verfügungen betr. die Kriegsgefangenen in drei Reglements, deren erstes „Règlement temporaire sur les prisonniers en 76 articles" am 22. Mai/3. Juni 1904 veröffentlicht ist. Art. 28 der „Instruktion an die Offiziere" lautet: „Es geziemt sich, die Kriegsgefangenen mit Humanität zu behandeln und ihnen jede Freiheit zu lassen, ihren Kultus zu feiern. Sie sollen dieselbe Behandlung erfahren wie die Militärpersonen der russischen Armee." – Die Instruktion an die Unteroffiziere und Soldaten besagt Art. 6: „Behandle den Gefangenen

---

[1] E. Romberg, Des belligérants S. 105 ff. besd. 118 f.

[2] Die Akten der Haager Friedenskonferenz von 1899 sind herausgegeben vom Ministerium des Äußern in Holland. La Haye 1900. – Vgl. A. Mérignhac, La conférance internationale de la paix 1900; Les lois et coutumes de la guerre sur terre d'après le droit international moderne et la codification de la Conférance de la Haye de 1899. Paris 1903; Traité de droit international. 1905 S. 74 ff. – Pillet, Les lois actuelles de la guerre. 2 éd. 1901 S. 449 ff. – de Lapradelle in d. Revue générale de droit international public 6 (1899) 651 ff. – J. Br. Scott, The Hague Conventions and declarations of 1899 and 1907 2. ed. New-York 1915. – J. B. Moore, A digest of international Law VII (Washington 1906) S. 223.

[3] Der Bericht der Unterkommission fügt hinzu: „Il peut être intéressant de constater, ici, que ces articles 14–20 réalisent parfaitement et même plus amplement le but, que le Gouvernement belge avait en vue, lorsqu'il les proposait en 1874 à la Conférence de Bruxelles."

mit Humanität. Verspotte seinen Glauben nicht; unterdrücke ihn nicht; vergreif dich nicht an seinen Gütern[1]."

Auch Japan hat alsbald nach Ausbruch des russisch-japanischen Krieges in 11 Dekreten Instruktionen über die Behandlung der Kriegsgefangenen in Einklang mit der Haager Konvention von 1899 herausgegeben, darunter n. 7 ein „Traitement des prisonniers" vom 15. Mai 1904 in 28 Artikeln. Das „Règlement relatif au traitement des prisonniers de guerre", vom Kriegsministerium am 14. Febr. 1904 publiziert, bestimmt Chap. 1 (Dispositions générales) art. 5 im vollen Einklang mit der Haager Konvention von 1899: „Die Kriegsgefangenen erfreuen sich der Gewissensfreiheit und können an den Zeremonien ihres Kultes teilnehmen, soweit dies nicht mit der militärischen Disziplin in Widerspruch steht"[2]. Tatsächlich richteten die Japaner, in geradezu vorbildlicher Weise den Art. 18 der Haager Konvention ausführend, ihre Gefangenenlager entsprechend ein: sie gingen sogar so weit, die Gefangenen ihrer Religion entsprechend auf die einzelnen Lager zu verteilen: Orthodoxe, Katholiken, Juden, Mohammedaner waren besonders interniert. Die orthodoxen Japaner bildeten eine „Société spirituelle pour consoler les prisonniers de guerre" unter der Leitung des seit langem in Tokio ansässigen russischen (NB) Bischofs Nicolai. Dieser sandte mit Autorisation des japanischen Kriegsministeriums orthodoxe Priester in alle Gefangenendepots. Solche wurden auch eigens mit den Begräbnissen beauftragt[3].

Die Schweiz erklärte das Haager Reglement in einem Anhang zur Felddienstordnung vom 31. März 1904 für obligatorisch.

England dagegen scheint keine besonderen Instruktionen erlassen zu haben. Das Manual of military law des Lord Thrings für die englischen Offiziere war mir nicht zugänglich. Jedoch enthält dasselbe den Abdruck des Haager Reglements, wie aus Du Payrat zu entnehmen ist[4].

Das österreichische Reglement von 1901 enthält nur die Bestimmungen der Genfer Konvention. Jedoch hat das österreichische Kriegsministerium durch Major Anton Schupp eine offizielle Rechtslehre ausarbeiten lassen, die mit den Haager Bestimmungen in Einklang steht.

Auch Deutschland hat eine eigene Instruktion nicht herausgegeben, war aber ebenso wie die übrigen Staaten durch Unterschrift und Ratifikation an die Bestimmung der Haager Konvention gebunden, die es auch im Reichsgesetzblatt 1901 am 9. November veröffentlicht hat.

Diese Bestimmung ist kaum genügend wiedergegeben in Heft 31 der vom Großen Generalstab herausgegebenen „Kriegsgeschichtlichen Einzelschriften"

[1] Nach der franz. Übersetzung in der Revue militaire des armées étrangères. 1905 (1 Sem.) S. 89 f. — Diese Instruktionen sind durch kaiserlichen Ukas v. 14./27. Juni 1904 genehmigt und als Spezialanner dem russischen Reglement für den Felddienst beigegeben.

[2] Nach der franz. Übersetzung in der Revue génerale de droit intern. public 12 (1905) 605.

[3] Ebd. 17 (1910) 644 f. vgl. Les Japonais orthodoxes et les prisonniers de guerre im Journal de St. Petersbourg 4./17. Nov. 1904. — Nagao-Ariga, Guerre russo-japonaise cp. 4, p. 119. — A. Du Payrat, Le prisonnier de guerre 37. 298.

[4] A. a. O. 39: Du Payrat fügt etwas optimistisch hinzu: „Une telle publication suffit à démontrer l'intention du gouvernement anglais de ce conformer à ce Règlement et de traiter ses prisonniers en conséquence au cours de ses futures luttes internationales."

unter dem Titel: „Kriegsgebrauch im Landkrieg", Berlin 1902, wo S. 15 gesagt ist: „Die Kriegsgefangenen haben im Falle der Verwundung oder Erkrankung Anspruch auf ärztlichen Beistand und Pflege im Sinne der Genfer Konvention, — soweit es möglich ist auch auf Seelsorge[1]!"

Die letzte Etappe in der Entwicklung der Frage bildet die Haager Konvention von 1907[2]. In das „Règlement concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre", das als Annexe der Konvention beigegeben ist, ist der einschlägige Artikel 18 der Haager Konferenz von 1899 wörtlich wieder aufgenommen worden. Die Konvention ist von Deutschland signiert am 18. Okt. 1907 und ratifiziert am 27. Nov. 1909. — Sie muß als die eigentliche geltende Rechtsgrundlage für die Einrichtung der Kriegsgefangenenseelsorge gelten, und von ihr hat die Darlegung dieser Rechtslage zunächst auszugehen.

2. Die Rechtslage vom Standpunkt des Völkerrechts[3].

Um den Inhalt und Umfang des Rechtsanspruchs der Kriegsgefangenen auf Seelsorge und der staatlichen (und kirchlichen) Rechtspflicht, ihnen eine solche zu bieten, könnte man zunächst von dem französischen Reglement vom 21. März 1893 ausgehen, und auf Grund der Gegenseitigkeit auch einmal zum Guten Schlüsse ziehen.

Dieses französische Reglement, dessen einschlägiger Artikel 53 oben im Wortlaut mitgeteilt ist, stellt staatlicherseits (bzw. militärischerseits) die Kriegsgefangenenseelsorge in folgender Weise sicher:

a) Es spricht den Gefangenen jede und volle Freiheit für Ausübung der Religion zu. — Dabei handelt es sich nicht nur um das Recht auf private Ausübung der Religion, sondern auch um die kultische, somit um die Ausübung dem vollen Umfang nach, gemäß den Vorschriften des betr. Religionsbekenntnisses. Das ergibt sich sowohl aus dem Sinn, wie auch aus den folgenden Bestimmungen. — Eine Einschränkung erfährt diese volle Freiheit der Religionsübung nur an der Notwendigkeit, sich nach den (im Interesse der Sicherung) erfolgenden Ordnungs- und Polizeiverfügungen der lokalen militärischen Auktorität, d. h. der Lagerkommandanturen, zu richten.

---

[1] Diese Fassung scheint mir auf C. Lueder, Krieg und Kriegsrecht in Holtzendorffs Handb. des Völkerrechts IV, 435 zurückzugehen, bedeutet aber auch gegen diese noch eine abschwächende Nuance. Vgl. dazu die scharfe Kritik v. Mérignhac in der Revue générale d. droit internat. publ. 14 (1907) 211 ff. und A. Du Payrat a. a. O. 39 ff.

[2] Deuxième Conférence de la Paix. La Haye 15. Juni — 18. Okt. 1907 211 ff. Textes et Documents I (La Haye 1907) 632 (cf. 236): Annexe à la Convention (IV): Règlement concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre, art. 18. — Über die zweite Haager Friedenskonferenz siehe: Renault, Les deux conférences de la paix. 2. A. 1909. — De Lapradelle u. Politis in der Revue générale de droit intern. publ. 16 (1909) 385 ff. — Lémonon, La deuxième Conférence de la Paix. 2. A. 1912. — Bustamente y Sirven, La segunda Conferença de la Paix. 2 Bde. 1908. — Fried, Die zweite Haager Conferenz. 1908. — Adler, Die Haager Friedenskonferenz v. 1907. 1909. — W. Schücking, Das Werk vom Haag 1912/14.

[3] Vgl. die allgemeine Literatur des Völkerrechts: von Martens, Zorn, Holtzendorff, Ullmann, Triepel u. a. besonders Fr. Liszt, Völkerrecht (10. A.), Berlin 1916. — E. Nys, Le droit international. Paris-Bruxelles 1906, III, 537—553. — Ch. Calvo, Le droit international, 3. ed. III (Paris 1880), 158 ff. — Pradier-Fodéré, Traité de droit int. public. VII. Paris 1897. — Spezialliteratur: Ed. Romberg, Des belligérants et des prisonniers de guerre. Paris-Bruxelles 1894. — A. Pillet, Les lois actuelles de la guerre. Paris (A. Rousseau) 1901.

b) Das Recht der Gefangenen erstreckt sich darauf, daß sie auf Verlangen ermächtigt werden können, an Sonn- und Feiertagen (jours fériés) unter Führung der Wachen an den Gottesdiensten ihres Kultus, sei es im Lager selbst, sei es außerhalb desselben, teilzunehmen.

c) Sehr weit kommt das französische Reglement den Notwendigkeiten der Kriegsgefangenenseelsorge dadurch entgegen, daß es dem Lagerkommandanten selbst das Recht gibt, auf seine Verantwortung hin den Dienern der verschiedenen Kulte die Erlaubnis zum Betreten der Depots zu geben, falls diese Geistlichen französischer Nationalität sind. — Weiterhin gibt des Reglement auch grundsätzlich zu, daß auch nicht-französische Geistliche oder religiöse Funktionäre zum Zweck der Ausübung der Seelsorge die Gefangenenlager zu betreten ermächtigt werden können[1]. — Diese jedoch bedürfen der Erlaubnis des Kriegsministers.

d) Endlich haben die Gefangenenseelsorger sich schriftlich zu verpflichten, daß sie den Anordnungen und Vorschriften der Lagerkommandantur nachkommen werden. Insbesondere ist ihnen verboten, Effekten und Wertsachen zu übernehmen.

So weit sichert das französische Reglement das Recht der Kriegsgefangenen auf Seelsorge[2]. — Es macht über den anderen Punkt, ob die Einrichtung dieser Seelsorge, d. h. ihre Finanzierung, als staatliche Rechtspflicht anerkannt werde, keine Andeutung.

Inwieweit dies Reglement von der jetzigen atheistischen Regierung in Frankreich, zumal nach der Trennung von Kirche und Staat, tatsächlich durchgeführt wird, können wir hier nicht untersuchen.

Die eigentliche für uns maßgebende Rechtsbasis für die Kriegsgefangenenseelsorge bildet Artikel 18 der Haager Konvention von (1899 und) 1907. — Sein Wortlaut ist: „Toute latitude est laissée aux prisonniers de guerre pour l'exercice de leur religion y compris l'assistance aux offices de leur culte, à la seule condition de se conformer aux mesures d'ordre et de police prescrites par l'autorité militaire."

Es handelt sich also darum, festzustellen, welche Rechte hierin für die Kriegsgefangenen ausgesprochen und welche Rechtspflichten dem Nehmestaat bezüglich der Kriegsgefangenenseelsorge darin auferlegt sind. — Die Kommentare zu den Konventionen der Haager Friedenskonferenz (Meurer u. Mérignhac) sind bezüglich der Kriegsgefangenenseelsorge äußerst dürftig[3]. — Auch die neuen Darstellungen des Völkerrechts, soweit sie die Haager Konventionen von 1899 und 1907 berücksichtigen können, sprechen sich über diesen Punkt so gut wie gar nicht aus. H. Meurer, Die Haager Friedenskonferenz II (1907) 107 hebt seltsamerweise nichts weiteres über den Artikel 18 heraus, als daß dabei „das ordentliche Kirchenhoheitsrecht des Kultusministeriums versage, und daß die Religionsübungen einzig und allein den militärischen

---

[1] Der Artikel 39 des französischen Reglements v. 6. Mai 1859 lautete in diesem Punkt: „Les prêtres et ministres de leur culte peuvent leur visiter librement." S. Eichelmann a. a. O. 136 Anm. 17.

[2] Vgl. Du Payrat, Le prisonnier de guerre dans la guerre continentale. Paris 1910, S. 297 f.

[3] Holland, The laws and customs of war as defined by the Hague Convention of 1899 — (1904 erschienen) war mir nicht zugänglich.

behördlichen Ordnungs- und Polizeivorschriften unterstehen". Das ist alles! Aber weit wichtiger ist der Schutz des Gewissenshoheitsrechts. — Besser ist A. Zorn, Das Kriegsrecht zu Lande. Berlin 1906, S. 119: „Gegen diesen Artikel (17) sowie gegen Artikel 18 und 19 wurden Einwendungen nicht erhoben. ‚Daß man den Kriegsgefangenen die ungehinderte Ausübung ihrer Religion und den ungehinderten Zutritt ihrer Geistlichen zu ihnen gestattet (Art. 18), ist nach dem heutigen Stande der Dinge selbstverständlich.' Eine Einschränkung dieser Freiheit ist demnach auch nur vorgesehen, soweit sie sich zur Aufrechterhaltung der notwendigen Ordnung als erforderlich erweist."

So muß man aus dem Wortlaut selbst zugleich unter Berücksichtigung allgemein anerkannter Rechtssätze des internationalen öffentlichen Rechts in sinngemäßer Exegese diese Rechte und Rechtspflichten feststellen.

Zunächst spricht der Artikel von den Landkriegsgefangenen. Aber einen Unterschied zwischen Landkriegsgefangenen und Seekriegsgefangenen zu machen hätte für die Frage der Seelsorge keinen Sinn, obwohl der Artikel in der Konvention über das Landkriegsrecht steht. — Er sagt volle (oder jede) Freiheit der Religionsübung zu. Darin ist zweierlei enthalten: die Freiheit der Religionsübung darf den Kriegsgefangenen nicht unterbunden, d. h. die Religionsübung darf ihnen nicht unmöglich gemacht werden. — Anderseits dürfen sie auch zu religiösen Übungen nicht gezwungen werden, wenn sie daran nicht teilnehmen wollen. Will also ein Kriegsgefangener seine Religionsübung vollziehen, so darf man ihn nicht daran hindern, oder die Religionsübung unmöglich machen, oder die Möglichkeit der Religionsübung unterbinden. Unter „Übung der Religion" ist zunächst das Bekenntnis und die individuelle und private praktische Übung der Religion, vorab das Gebet, religiöse Gebräuche, Gebrauch der religiösen Bücher, der Unterrichtsmittel in der Religion, der sakramentalen Trostmittel u. ä. zu verstehen. — Aber nicht bloß das, sondern auch, wie der Artikel ausdrücklich hervorhebt, „die Teilnahme an den Gottesdiensten ihres Kultus", also nicht bloß private, sondern gemeinsame und öffentliche Religionsübung, d. h. regelrechte Kultushandlungen, einbegriffen die Sakramentsspendung und das Begräbnisrecht, ist den Kriegsgefangenen zugesichert. Eine Einschränkung erfährt diese Freiheit nur dadurch, daß man dabei sich nach den Maßnahmen richtet, die von den Lagerkommandanturen, bzw. deren übergeordneten Stellen (l'autorité militaire), zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der polizeilichen Sicherheit gegeben sind. Es ist ganz selbstverständlich, daß hiermit nicht gesagt sein will, daß diese Verordnungen ad hoc darauf abzwecken dürften, den Gottesdienst unmöglich und die Freiheit der Religionsübung illusorisch zu machen, sondern daß es sich hier nur um Ordnungs- und Polizeivorschriften handeln kann, deren Zweck die Ordnung des Lagers und die Sicherung der Haft ist.

Daraus muß gefolgert werden, daß der Nehmestaat die positive Pflicht hat, zuzugeben und positiv dafür zu sorgen, daß die Kultusdiener der betr. Religionsgemeinschaft freien Zutritt zu den Kriegsgefangenen ihrer Religion erhalten, um ihnen die Gelegenheit zu verschaffen, dieses im Art. 18 ihnen zugesprochene Recht der freien Religionsübung, einbegriffen die Teilnahme am Gottesdienst ihres Kultus, auszuüben. — Diese positive Pflicht des Nehmestaates ist implizite in jener Bestimmung des Art. 18 enthalten:

sie ist ein Korrelat jenes Rechtes der Kriegsgefangenen, die, weil der Freiheit beraubt, sich die Verwirklichung jenes Rechts durch Einrichtung einer Kriegsgefangenenseelsorge nicht sichern können. Sonst würde das Zugeständnis dieses Rechts illusorisch[1]. Mit Recht hat Eichelmann (135) schon früher diese Forderung aufgestellt. Er hat sich sogar für das Recht ausgesprochen, Geistliche zurückzubehalten, wie es in der Genfer Konvention Art. 12 beiden Parteien gegenüber dem feindlichen Sanitätspersonal ausgesprochen ist. — Ob dies richtig ist, wage ich nicht zu entscheiden. Es scheint mir zu weit zu gehen.

Daraus folgt, daß der Nehmestaat sowohl in den Gefangenenlagern als auch bei den Gefangenen, die längere Zeit oder dauernd auf den Arbeitsstätten auswärts sich befinden, die Rechtspflicht hat, auf die Ermöglichung der freien Religionsübung und Teilnahme am Gottesdienst durch entsprechende Vereinbarungen mit den zuständigen kirchlichen Organen, d. h. für die katholische Kirche mit dem zuständigen Bischof, ernstlich bedacht zu sein. — Damit wird auch die event. Pflicht des Nehmestaates zur Finanzierung entsprechender Seelsorgstellen, soweit als nötig ist, abzuleiten sein und diese ist in der Unkostenrechnung für die Kriegsgefangenen mit dem betr. feindlichen Staat zu verrechnen. Diese Pflicht hat sich zu verwirklichen 1. bezüglich der großen Gefangenenlager, 2. bezüglich der auswärtigen Arbeitsposten. Die großen Gefangenenlager stellen an die seelsorgliche Tätigkeit so große Anforderungen, daß sie unmöglich nebenamtlich von der lokalen Pfarrgeistlichkeit übernommen werden können. Sie müssen von hauptamtlich angestellten Geistlichen versehen werden, wo diese Voraussetzung zutrifft. Diese zu besolden ist, wie gesagt, eine Konsequenz aus der Rechtspflicht des Staates.

Die Seelsorge für die Arbeitsposten könnte an sich auf zweierlei Weise geregelt werden: entweder durch Anstellung eigener Seelsorger, die dann innerhalb eines bestimmten Bezirks umherzureisen hätten, um die Gefangenen aufzusuchen, oder man könnte die Regelung auf die Weise treffen, daß man den zuständigen Ortsgeistlichen der betr. Religionsgemeinschaft jeweils Nachricht von der Anwesenheit von Kriegsgefangenen und die Erlaubnis, die Arbeitsstätten zu betreten, gibt.

Daß diese Folgerungen sich sinngemäß aus der Bestimmung der Haager Konvention ergeben und die Linie der Billigkeit nicht überschreiten, ergibt sich schon daraus, daß sie in der Kriegsrechtsliteratur bereits zu einer Zeit als selbstverständliche Rechtspflicht angesehen wurden, als von einem Haager Abkommen noch gar keine Rede war und die Frage noch ohne positive Rechtsbestimmung als Grundlage, lediglich aus dem Begriff und Wesen der Kriegsgefangenschaft heraus gelöst werden mußte. O. Eichelmann schreibt nämlich in seinem Buch „Über die Kriegsgefangenschaft" Dorpat 1878 S. 135: „Jedenfalls liegt für den Nehmestaat die Pflicht ob, im Falle des Mangels der betr. (Seelsorgs-) Einrichtungen für solche zu sorgen . . . Ferner ist der Nehmestaat verpflichtet, nur das Allernotwendigste hinsichtlich der Ritualeinrichtungen zu tun; jedenfalls ist dieses aber eine Rechtspflicht."

Für den Inhalt dieser Forderung und die Art ihrer Verwirklichung

[1] Es ist mir unverständlich, wie H. Probst, Die Kriegsgefangenen nach modernem Völkerrecht, Greifsw. Diss. München 1911 S. 63, mit einem logischen Salto mortale sagen kann: „Es besteht demnach keine Verpflichtung für den Nehmestaat, dafür zu sorgen, daß immer Geistliche des betr. Kultus zur Stelle sind." — Tatsächlich hat der Staat auch in diesem Kriege diese Pflicht praktisch anerkannt.

muß maßgebend bleiben der Seelsorgsbegriff der betreffenden Religionsgemeinschaft, für uns also der katholischen Kirche, und ihre geltenden Rechtsbestimmungen.

Die kirchenrechtliche Seite der Frage liegt so: Die Kriegsgefangenschaft begründet für die Gefangenen an ihrem Aufenthaltsort ein Quasi-Domizil[1], wie Triebs gezeigt hat[2], wobei an die Stelle der freien Wahl des Aufenthaltsortes die militärische Zwangsverfügung hinsichtlich derselben tritt[3]. Dieses Quasi-Domizil besteht neben dem domicilium verum in der Heimat der Gefangenen.

Da nun die ganze kirchliche Jurisdiktionsgesetzgebung auf dem Prinzip der bischöflichen Territorialität beruht, so kommt die Jurisdiktion über die Kriegsgefangenen kirchenrechtlich ipso iure dem Bischof der Diözese und in zweiter Linie dem parochus proprius des Ortes zu, an dem sich die Kriegsgefangenen befinden gemäß dem Satz: „Quidquid est in parochia, est de parochia." – Diese Zuständigkeit des Diözesanbischofs in seiner Eigenschaft als Ordinarius ist unbestreitbar[4]. Ausdrücklich ist das auch hervorgehoben in dem Dekret der S. Congreg. pro neg. eccl. extraord. vom 21. Dez. 1914 (A. A. S. 6 [1914] 710), worin die Ordinarii der Diözesen, in denen sich Kriegsgefangene befinden, für die Einrichtung einer geordneten Seelsorge derselben verantwortlich gemacht werden: sie sollen so rasch als möglich genügend sprachenkundige Priester aufstellen in hinreichender Zahl, damit diese die Kriegsgefangenenseelsorge ausüben. Wenn sie in ihrer eigenen Diözese solche sprachenkundige Priester nicht haben, sollen sie sich solche von anderen Bischöfen erbitten.

Wenn das Kriegsministerium aus wohlerwogenen Gründen der Disziplin, der Einheitlichkeit, der Sicherheit, der Sprachenkenntnisse usw. lieber besonders für die Gefangenenlager angestellte Seelsorger sieht, so ist das verständlich. Aber die einseitige oder eigenmächtige Anstellung durch das Kriegsministerium oder irgendeine sonstige Behörde allein könnte naturgemäß kein Jurisdiktionsrecht begründen und die Jurisdiktion des Diözesanbischofs oder die des Pfarrers aufheben: der Kriegsgefangenenseelsorger kann seine Jurisdiktion nur vom Bischof (bzw. sekundär vom parochus proprius) erhalten. Es ist also bei Regelung der Angelegenheit ein einseitiges Vorgehen abzulehnen. Vielmehr ist es unerläßlich, daß die Anstellung eines Kriegsgefangenenseelsorgers erfolge auf Grund entsprechender Vereinbarungen zwischen Kriegsministerium und Diözesanbischof[5], so zwar, daß der letztere die Jurisdiktion formell und dokumentarisch verleiht.

Da nun, wo nicht durch den Diözesanbischof eigene Kriegsgefangenenseelsorger aufgestellt sind, also vor allem an den Arbeitsstellen der Gefangenen, ist kirchenrechtlich der ipso iure zuständige Seelsorger zunächst der parochus loci. Es wäre also das naturgemäße, daß diese Ortspfarrer von den

[1] Dazu Codex iuris canonici, can. 92, § 2.
[2] Archiv für kath. Kirchenrecht 95 (1915) 329 f.
[3] Vgl. Codex iuris canonici, can. 93, § 2.
[4] Codex iuris canonici, can. 94: Sive per domicilium sive per quasi-domicilium suum quisque parochum et ordinarium sortitur.
[5] Oder eventuell mit dem kraft besonderen päpstlichen Exemtionsprivilegs zuständigen Armeebischof, wo dies zutrifft. Vgl. dazu Linneborn in dieser Ztschr. 7 (1915), 529 ff.; 8 (1916) 276 f., und dagegen Triebs im Archiv für kath. Kirchenrecht 96 (1916), 138 ff.

Gefangenenlagern aus Spezial- oder Generalerlaubnis zum Betreten der Gefangenenlager zwecks Pastoration der Kriegsgefangenen nebst einem entsprechenden Ausweis und so ausgestattet vom Diözesanbischof entsprechende Weisungen erhielten. — Dabei ist natürlich vorausgesetzt, daß der betr. Ortspfarrer über die notwendigen Sprachkenntnisse verfüge. Und weiter müßte natürlich verlangt werden, daß er sich genau an die Lagervorschriften zu halten habe.

Diese Sprachkenntnisse werden nun freilich nicht oft vorhanden sein, und so wäre vielleicht eine andere Einrichtung empfehlenswerter, nämlich die, daß neben den eigentlichen Seelsorgern der großen Gefangenenlager noch ambulante Bezirksgefangenenseelsorger aufgestellt würden, die diese Außenposten ständig aufzusuchen und seelsorgerlich zu versehen hätten.

In beiden Fällen wäre es — nach dem preußischen Vorgang — wünschenswert, daß die zuständigen Ortsgeistlichen der betr. Konfession bzw. dieser ambulanten Gefangenenseelsorge von der Anwesenheit der einzelnen Gefangenen auf den Arbeitsstellen durch Mitteilung auf einer Liste jeweils in Kenntnis gesetzt würden und daß besonders in Erkrankungsfällen eine entsprechende Mitteilung an sie erfolgte.

Ferner wäre darauf zu drängen, daß die Gefangenen, die in Gemeinden mit katholischer Kirche sich befinden, regelmäßig am katholischen Gottesdienst der betr. Gemeinde teilnehmen dürfen. — Gefangene in rein protestantischen Orten sollten wenigstens monatlich einmal in die nächstgelegene katholische Kirche geführt werden müssen oder durch einen eigens vom zuständigen Bischof beauftragten und von der Lagerkommandantur zugelassenen Priester eigenen Gottesdienst am Ort ihrer Arbeit erhalten.

Im übrigen enthält das oben erwähnte Dekret der S. Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis vom 21. Dez. 1914 auch hinsichtlich des Begriffes der Kriegsgefangenenseelsorge und ihres Umfanges beachtenswerte Hinweise, insofern es den Begriff der cura nicht nur auf die religiöse Seelsorge im engsten Sinn einschränkt, sondern auch die karitative Fürsorge für Leib und Seele, die humanitären Ziele, darunter begreift[1] und in letzterer Hinsicht bezüglich der Seelsorgesubjekte ihn nicht nur auf die Katholiken beschränkt, sondern ihn auf alle ohne Ausnahme ausdehnt.

Es wäre wohl sehr wünschenswert, sowohl den Generalkommandos als den Lagerkommandanten eine klare Vorstellung von dem Inhalt und Umfang der katholischen Gefangenenseelsorge zu geben, damit die Gefangenenseelsorger nicht sozusagen jeden Schritt, den sie in Ausübung ihres Amtes zu tun haben, einem oft unbegreiflich großen Mißtrauen förmlich abringen müßten. Es müßte darauf hingewiesen werden, daß diese Seelsorge umfaßt: Predigt, Beichthören, Messelesen, individuelle Seelenberatung in Vertrauensfragen, Krankenprovision, Obsorge für geeignete religiöse, belehrende und unterhaltende Lektüre von einwandfreier Beschaffenheit, Nachrichten über Vermißte, Beantwortung von Anfragen oder Wünschen betr. die Gefangenen an ihre Familien auf dem gesetzlich zulässigen Wege und mit dem Wissen und

[1] Das Begleitschreiben des Kardinalstaatssekretärs Gasparri bezeichnet direkt als Zweck des Dekrets und als Absicht des Papstes bei seiner Ausgabe „per provvedere in qualche modo al loro benessere spirituale e corporale". Und zwar soll die karitative Fürsorge allen ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses zukommen.

Einverständnis der Lagerkommandanturen, Mitteilung von vorkommenden Todesfällen an die Heimat der Gefangenen — gleichfalls mit Wissen der Lagerkommandanturen.

Umgekehrt wäre es auch gut, den Geistlichen, die mit Kriegsgefangenenseelsorge betraut sind, schriftlich gewisse allgemeine Regeln für den Verkehr mit den Kriegsgefangenen in die Hand zu geben und ihnen auf diese Weise jene Punkte zur Kenntnis zu bringen, auf welche die militärische Behörde besonderen Wert legen muß, ohne die Seelsorge dadurch unmöglich zu machen.

Es müßte auch überall die Frage des gottesdienstlichen Raumes in würdiger Weise gelöst werden.

Endlich müßte darauf gedrungen werden, daß die Zeit, die für den Gottesdienst angesetzt ist, auch wirklich von allen Instanzen freigegeben würde, damit nicht durch Ansetzung aller möglichen Dienste (z. B. Appell, Ausgabe von Postsachen u. dgl.) während der Gottesdienstzeit der Besuch desselben durch untergeordnete Organe illusorisch gemacht werden könnte.

3. Die militärischen Verfügungen, welche die Sicherung und Ordnung einer regelmäßigen Kriegsgefangenenseelsorge bezwecken, sind leider nicht überall im Deutschen Reiche einheitlich geregelt.

Am besten und beide Teile befriedigend ist die Frage gelöst durch das Preußische Kriegsministerium, das in dieser Sache auch der Geistlichkeit mit wohltuendem Vertrauen unter Beiseitesetzung eines unbegründeten und kränkenden Mißtrauens entgegenkommt.

Die Schaffung der nötigen Einrichtungen zur Sicherung einer regelmäßigen Seelsorge bei den Stammlagern der Gefangenen ist in Preußen, soweit Verfügungen des Kriegsministeriums in Frage kommen, vorbildlich gut geordnet, und selbst in der Zuziehung französischer Geistlicher (Gefangener!) zu der Pastoration der französischen Kriegsgefangenen ist man anerkennenswert weitherzig zur Entlastung der deutschen Geistlichen entgegengekommen — wenigstens von seiten einzelner Generalkommandos (Münster, Paderborn, Kottbus u. a.).

Hinsichtlich der Seelsorge bei den Gefangenen der Arbeitsstätten hat das preußische Kriegsministerium in einem Erlaß an sämtliche Kgl. stv. Gk. seines Bereiches unter dem 1. Okt. 1915 verfügt:

„Die Verwendung der Kriegsgefangenen außerhalb der Stammlager bereitet der Befriedigung ihrer seelsorgerlichen Bedürfnisse besondere Schwierigkeiten. Eine Bereisung sämtlicher Arbeitsstätten durch die besonders angenommenen Gefangenenseelsorger würde die letzteren der Seelsorge in den Stammlagern zu sehr entziehen und anderseits unverhältnismäßige Kosten verursachen. Das Kriegsministerium erklärt sich deshalb damit einverstanden, daß, soweit die Verhältnisse dies zulassen, die Seelsorge an diesen Kriegsgefangenen allgemein durch Zivilgeistliche derjenigen Pfarrgemeinden ausgeübt wird, in denen die Arbeitsstätten liegen.

Den Zivilgeistlichen würden die Kriegsgefangenen ihres Glaubensbekenntnisses mitzuteilen sein. Bei ernsteren Erkrankungen von Kriegsgefangenen wären sie durch die Wachkommandos oder die Arbeitsunternehmer zu verständigen. — Dem Geistlichen wäre ein Ausweis auszustellen, der sie zur Ausübung der Seelsorge an den Kriegsgefangenen ihrer Konfession berechtigt. Auf tunlichstes Entgegenkommen gegenüber den Wünschen der Geistlichen wird Wert gelegt.

Ein drei- bis vierwöchentlicher Gottesdienst würde genügen. Gegen eine Teilnahme am Gottesdienst in nahegelegenen Kirchen ist nichts einzuwenden, wenn die Kriegsgefangenen geschlossen und unter Begleitung hingeführt werden sowie getrennt von der Zivilbevölkerung Platz erhalten.

Ob es angängig ist, die einzelnen Arbeitsgruppen tunlichst aus Kriegsgefangenen ein und derselben Konfession zu bilden, wird zur gefälligen Erwägung gestellt. Die Geistlichen würden gleichzeitig die Seelsorge für die Wachmannschaften ihrer Konfession ausüben.

Zur Ersparung von Reisekosten müßten die Geistlichen die Kriegsgefangenenseelsorge möglichst bei gelegentlichen Besuchen ihrer Zivilpfarrgemeinde ausüben. Werden ausnahmsweise besondere Reisen erforderlich, so können die wirklich entstehenden notwendigen Fahrkosten erstattet werden. – Ausgaben für Kultusbedürfnisse können gleichfalls erstattet werden. – Werden für die aufgewendete Mühewaltung besondere Entschädigungen ausdrücklich verlangt, so kann den Geistlichen für jede besondere Gottesdienstabhaltung ein Betrag bis zu 10 Mark, für jede andere notwendige seelsorgliche Handlung, z. B. Spendung des Abendmahls oder der Sterbesakramente an Erkrankte, eine entsprechend geringere Entschädigung gewährt werden.

Dem Kgl. GK. wird die gefällige weitere Veranlassung ergebenst anheimgestellt[1]."

In Bayern ist die Seelsorge für die katholischen Kriegsgefangenen durch Vereinbarung zwischen den Bischöfen und den zuständigen Militärbehörden gleichfalls sehr gut geordnet:

a) In den Standlagern sind meist kriegsgefangene französische Priester mit der Seelsorge für ihre Landsleute betraut: so in Puchheim und Landshut, Ingolstadt, Bayreuth, Erlangen, Kronach, Kulmbach, Nürnberg, Grafenwöhrd. In mehreren Lagern versieht der Ortspfarrer oder Garnisongeistliche oder ein eigens dafür aufgestellter Ordenspriester die Gefangenenseelsorge.

In Landshut ist durch die Bemühungen des Militärkuraten Weber eine den Bedürfnissen entsprechende Seelsorgs- und Gottesdienstordnung aufgestellt worden.

b) Die Seelsorge der außerhalb der Stammlager verwendeten Kriegsgefangenen wurde geregelt durch Kriegsministerialerlaß vom 21. Jan. 1915 n. 108706 und durch Verfügung des stv. GK. I bayr. AK. n. 16344 vom 2. Febr. 1916. Danach wird

„die Seelsorge für die Kriegsgefangenen, die sich außerhalb der Stammlager in den Arbeitslagern, Arbeitsdepots, Arbeitskommandos usw. befinden, grundsätzlich von den Zivilgeistlichen derjenigen Pfarrgemeinden ausgeübt, in denen die Arbeitsstätten liegen.

Soweit nicht für die Kriegsgefangenen in den Arbeitslagern eigene Gottesdienste abgehalten werden, ist ihnen der freiwillige Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes in den Kirchen der Arbeitsstätten oder in den Kirchen nahegelegener Arbeitsorte tunlichst zu ermöglichen.

Ist hierbei wegen zu geringer Anzahl der Gefangenen oder aus anderen Gründen die Abhaltung besonderer Gottesdienste für die Gefangenen nicht möglich, so können die Gefangenen zur Teilnahme an dem Gottesdienste für die Zivilbevölkerung zugelassen werden, wenn sie einen abgesonderten Platz in der Kirche

[1] Abgedruckt im Kirchl. Amtsblatt f. d. Diözese Rottenburg 8 (1915) 184 f.

zugewiesen erhalten und die örtlichen Verhältnisse einen unmittelbaren Verkehr der Gefangenen mit den übrigen Kirchenbesuchern aus der Zivilbevölkerung ausschließen.

Macht ein Unglücksfall oder ernstere Erkrankung am Arbeitsort noch vor Überführung des Gefangenen in ein militärisches Lager die Hinzuziehung eines Geistlichen notwendig, so ist dieser sofort durch das Wachkommando und, wenn dieses nicht an Ort und Stelle ist, durch den Arbeitsunternehmer zu verständigen[1]."

Das württembergische Kriegsministerium hat besondere Verfügungen zwecks Sicherung der Kriegsgefangenenseelsorge nicht erlassen. — Es hat via facti für diese gesorgt dadurch, daß es für die Stammlager in Stuttgart, Ludwigsburg, Ellwangen eigene Geistlichen besoldet, die vom Diözesanbischof mit der Kura der Kriegsgefangenen betraut und mit der nötigen Jurisdiktion versehen werden. Darüber hinaus hat es die weiteren Verfügungen dem stv. Gk. des XIII. (kgl. württb.) Armeekorps überlassen. Dieses hat, soweit bekannt, betreffs der Kriegsgefangenenseelsorge folgende Bestimmungen erlassen, die die Seelsorge der Kriegsgefangenen auf den Arbeitsstätten betreffen:

1. „Gegen eine Teilnahme Kriegsgefangener am allgemeinen Gottesdienst ist nichts einzuwenden, sofern aus der Zivilbevölkerung kein Einspruch erhoben wird und die Verhältnisse der betreffenden Kirche es gestatten, daß die Kriegsgefangenen getrennt von der Zivilbevölkerung Platz erhalten. Selbstverständlich müssen die Kriegsgefangenen von der Bewachungsmannschaft geschlossen zur Kirche geführt und dort bewacht werden.

Ergänzend möchte hinzugefügt werden, daß nur ein Kirchenbesuch in den Gemeinden der Arbeitsstellen der Gefangenen gedacht ist.

2. Sollte es sich zeigen, daß nicht fern einer Arbeitsstelle in einer evangelischen Gemeinde ein Kirchgang nach einer katholischen Kirche sich unter den gegebenen Richtlinien ermöglichen ließe, so müßte in den Einzelfällen ein diesbezüglicher Antrag an das zuständige Gefangenlager gerichtet werden."

Ein Vergleich mit den eben angeführten Verfügungen der Ministerien und Generalkommandos in Bayern und Preußen zeigt, daß die Ordnung der Kriegsgefangenenseelsorge in Württemberg in einigen Punkten nicht auf gleicher Höhe steht. — Eine nähere Erwägung des Rechtsanspruchs der Kriegsgefangenen auf freie Religionsübung und geordnete Seelsorge und der Erfordernisse einer solchen zeigt, daß eine Verbesserung dieser Ordnung in einigen Punkten in Württemberg wünschenswert und möglich ist, insbesondere hinsichtlich der Kriegsgefangenen auf den Arbeitsstätten.

Aber im allgemeinen zeigt diese Übersicht, daß die deutschen Militärverwaltungen ihren Pflichten bezüglich der Kriegsgefangenenseelsorge nachzukommen suchen und auch den Vergleich mit anderen kriegführenden Staaten nicht zu scheuen brauchen.

II. Der Feldgeistliche als Kriegsgefangener.

Die zweite Frage, an welcher das Völkerrecht in die Verhältnisse der Kriegsseelsorge hereingreift, ist die: Kann der Feldgeistliche Kriegsgefangener werden? Gehen wir wieder von der geschichtlichen Entwicklung aus, so wird sich uns auch das jetzige geltende Völkerrecht in diesem Punkte ergeben.

[1] S. Kirchl. Amtsblatt der Erzdiözese München-Freising 1916 u. 1917.

1. Die Frage der Stellung der die Heere der Kriegführenden begleitenden Priester oder Geistlichen oder Prediger (aumôniers) war ursprünglich nicht besonders im Völker- bzw. Kriegsrecht geregelt. — Übereinstimmend und von Anfang an wurde der Feldgeistliche zu den Nichtkombattanten gerechnet, sobald dieser Begriff einmal gebildet war. Die Lösung der Frage nach den Subjekten der Kriegsgefangenschaft nimmt teil an der Humanisierung des Kriegsgefangenenrechts überhaupt. Der Gedanke drang erst allmählich durch, daß zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten zu unterscheiden sei, und daß letztere nach dem Grundsatz: „Nur wer zum Schwerte greift, soll durch das Schwert umkommen" — zum mindesten nicht getötet werden sollen. Freilich die Gefangennahme galt als erlaubt. Zunächst bleibt zu beachten, daß der Begriff des Nichtkombattanten in erster Linie die nichtbewaffnete und nichtuniformierte Zivilbevölkerung in sich schloß. Die Völkerrechtslehrer waren sich klar darüber, daß diese nicht mißhandelt und getötet werden dürfe. Auch wurde schon vielfach der Satz ausgesprochen, daß sie nicht gefangen genommen werden solle. So bestimmte das Cap. 2 des Tit. de treuga et pace (c 2 X 1, 34): Personae hic enumeratae plena gaudent securitate tempore guerrae. — Innovamus autem, ut presbyteri (clerici), monachi, conversi, peregrini, mercatores, rustici euntes et redeuntes et in agricultura existentes, congrua securitate laetentur."

Ein englisches Reglement des 14. Jhdts. verbietet, Frauen und Priester zu mißhandeln. Honoré Bonet (L'arbre de bataille ed. Nys 1883, cp. 48) hatte schon Ende des 14. Jhdts. den Grundsatz aufgestellt: Quelle guerre, quelle vaillance, quel honeur peut-on avoir d'occire ou d'emprisonner celui qui oncques ne porta harnais et qui ne saurait vêtir une cotte de mailles ni fermer une grève ou un bassinet? — Und er stellt weiterhin den allgemeinen Grundsatz auf: Nul homme ne doit porter le péché d'autrui; à une personne ne doit jamais être réputé ce de quoi elle ne s'entremet." — Zwei Gesetze des Heil. Römischen Reiches Deutscher Nation v. J. 1570 (eines für die Kavallerie, eines für die Infanterie) beschützen die Frauen im Wochenbett, die jungen Mädchen, Greise, Priester, Prediger, Kirchendiener.

Im übrigen vertrat noch Hugo Grotius den Standpunkt, daß die gesamte Zivilbevölkerung des feindlichen Landes als Kriegsgefangene behandelt werden könne, so sehr er auch den Grundsatz vertrat, daß alle männlichen Personen, deren Lebensberuf mit den Waffen nicht vereinbar ist, so besonders die Religionsdiener unverletzlich sein sollen, „denn es war Sitte bei allen Nationen seit dem Altertum, daß diese Personen sich der Waffe enthielten! Darum enthielt man sich auch der Gewalt ihnen gegenüber". — Während noch Christian Wolff den Satz vertrat: „Die Frauen und Kinder, selbst die Kinder im früheſten Lebensalter gehören zu den Feinden," hat Vattel den Standpunkt vertreten, daß die Zivilbevölkerung nicht gewalttätig behandelt, wohl aber gefangen genommen werden dürfe[1], fügt aber hinzu: wenn die europäische Praxis davon absehe, so sei dieses Verhalten zwar lobenswert, aber nicht obligatorisch. — Heute wäre dieser

[1] Vattel, Le droit des gens ed. Pradier-Fodéré III (1863) S. 13—15. III cp. 8 § 145. 146.

Standpunkt nicht mehr möglich. Daher sagt Bluntschli (§ 300), daß jeder unnütze und willkürliche Angriff auf die individuelle Freiheit, jeder Akt einer grundlos erzwungenen Knechtschaft eine Verletzung der natürlichen Rechte der Menschen und der zivilisierten Nationen sei. — Insofern also etwa ein Geistlicher der feindlichen Zivilbevölkerung an den Verwundeten der Invasionsarmee seelsorgerliche Verrichtungen leistet (z. B. durch Sakramentspendung an Sterbende), ist er der Gefangennahme nicht unterworfen seitens der Heere der eigenen oder verbündeten Nationalitäten.

Es handelt sich aber hier um Geistliche, die ständig das Heer begleiten: Da ist nun klar, daß der Begriff des Nichtkombattanten noch mehr in sich schließt, nämlich auch diejenigen, die in irgendeiner Weise das Heer begleiten, ohne am Kampf sich zu beteiligen, sei es, daß sie aktiv zum Heere gehören und amtlich ihm beigestellt sind, oder daß sie, ohne ihm amtlich zuzugehören, zu besonderen Dienstleistungen ihm folgen. — Zu den ersteren gehört das Gerichts-, Intendantur-, Verpflegungspersonal, vor allem die Mediziner, Chirurgen, Krankenpflegepersonal und auch die dem Heere beigegebenen Feldgeistlichen. — Zu den letzteren die Berichterstatter, Reporter, Lieferanten u. dgl.

Für diese Nichtkombattanten galt im allgemeinen als Regel, daß sie zwar nicht angegriffen werden sollen, daß sie aber der Gefangennahme kriegsrechtlich unterliegen[1]. Auch noch die neuesten kriegsrechtlichen Bestimmungen besagen: daß die Streitmächte der Kriegführenden aus Kombattanten und Nichtkombattanten bestehen. Im Falle der Gefangennahme durch den Feind sind sie als Kriegsgefangene zu behandeln." — So Art. 11 der Brüsseler Deklaration von 1874; so die Haager Konventionen von 1899 und 1907.

Allein auch hier trat in der Praxis zeitweilig, besonders im 17. und 18. Jhdt., eine Milderung ein[2]: die Verträge zwischen Österreich und Frankreich 1675, 1692, 1702 und 1772, die Verträge zwischen Österreich und Preußen v. 9. Juli 1741, Frankreich und England 1743, Frankreich und Preußen 7. Sept. 1759, Frankreich und Rußland 15. Okt. 1759, Frankreich und England 22. Sept. 1798 enthalten bereits Bestimmungen zugunsten der Gefangenen, Verwundeten und Kranken und Klauseln, die eine komplette Immunität den Nichtkombattanten gewähren. Unter diesen nennt der letztere Vertrag auch die Kapläne (Militärgeistlichen)[3]. — Das französische Gesetz vom 25. Mai 1793 Art. 7 ging — unter Voraussetzung der Gegenseitigkeit — so weit, zu bestimmen: „Ne seront réputés prisonniers de guerre tous les individus attachés simplement au service des armées, et qui ne sont pas du nombre des combattants. Ainsi la restitution en sera faite aussitôt qu'ils seront réclamés et suffisamment reconnus; bien entendu que cette disposition sera réciproque entre les nations belligérantes[4]."

Am klarsten spricht sich unter den früheren Verordnungen bereits die Amerikanische Instruktion v. J. 1863 aus (ausgearbeitet v. Dr. Lieber,

[1] Vgl. Calvo a. a. O. III, 158 f.

[2] Vgl. Eichelmann a. a. O. S. 43–48; Martens II, 231 u. a.

[3] Ed. Romberg, Des belligérants S. 15, Anm. 1 vgl. S. 13. — O. Eichelmann a. a. O. 52 f.

[4] A. Morin, Les lois relatives à la guerre II (Paris 1872) 229; ferner Otto Eichelmann, Über die Kriegsgefangenschaft. Dorpat 1878 S. 52 ff. — besonders eingehend bei Gurlt.

veröffentlicht durch den Präsidenten Lincoln). Sie sagt in Art. 53: „Die Kapläne, die Sanitätsoffiziere, die Apotheker, die Krankenpfleger und Lazarettdiener, die in die Hand der amerikanischen Armee fallen, werden nicht als Kriegsgefangene betrachtet, es sei denn, daß der Truppenkommandant Gründe habe, sie zurückzubehalten. In diesem letzteren Fall, sowie, wenn sie auf ihre eigene Bitte ermächtigt werden, bei ihren Waffengefährten zu bleiben, werden sie wie Kriegsgefangene behandelt und werden ausgetauscht, wenn der Kommandeur es für zuträglich erachtet[1]."

Indessen blieben die Ansichten der Theoretiker des Völkerrechts schwankend, gingen aber meist darauf hinaus, daß die Gefangennahme der Feldgeistlichen völkerrechtlich zulässig, und daß nur der Angriff auf sie verboten sei. Pinhero-Ferreira bemerkt in seiner Ausgabe des Martensschen Précis (1864) zu § 272: es handle sich nicht um die Frage, ob man diese Personen töten oder verwunden wolle . . ., sondern die Frage sei: „Faut-il retenir prisonniers les seuls officiers et soldats, ou ceux aussi, dont les fonctions à l'armée ne sont nullement militaires?" — Und er antwortet: „Quant à nous qui définissons la guerre l'art de paralyser les forces de l'ennemi, nous trouvons tout simple de retenir comme prisonniers de guerre toutes les personnes qui, d'une manière quelconque, aidaient notre ennemi à nous faire la guerre[2]."

2. Die Frage trat in ein neues Stadium durch die einschlägigen Bestimmungen der Genfer Konvention v. 22. Aug. 1864[3]. Diese bestimmt Art. 2: „Le personnel des hôpitaux et des ambulances comprenant l'intendance, les services de santé, d'administration, de transport de blessés, ainsi que les aumôniers, participera au bénéfice de la neutralité, lorsqu'il fonctionnera et tant qu'il restera des blessés à relever ou à secourir[4]." Art. 3: „Les personnes désignées dans l'article précédant pourront, même après l'occupation par l'ennemi, continuer à remplir leurs fonctions dans l'hôpital ou l'ambulance qu'elles déservent, ou se retirer pour rejoindre le corps, auquel elles appartiennent."

Damit war für die Feldgeistlichen, wie für das Sanitätspersonal, eine Ausnahmestellung unter den Nichtkombattanten geschaffen. Es war ihnen das Recht der „Neutralität" zugesprochen, ein Begriff, der allerdings sehr wenig deutlich und auch sehr wenig zutreffend ist, daher mit Recht stark

---

[1] Pradier-Fodéré, VII, 345 f.; A. Pillet, Les lois de la guerre. Paris 1901, S. 397 u. ö.

[2] Ähnlich Heffter B. II § 126.

[3] C. Lueder, Die Genfer Konvention. Erlangen 1876. — G. Moynier, Etudes sur la Convention de Genève. 1870. — Gareis, Die Weiterentwicklung des Prinzips der Genfer Konvention. — Bircher, Die Revision der Genfer Konvention. 1893. — M. Müller, Die Entstehungsgeschichte des Roten Kreuzes und der Genfer Konvention. 1897. — Gillot, La revision de la Convention de Genève. 1901 S. 9 ff. — Münzel, Untersuchungen ü. d. Genfer Konvention. 1901. — Chr. Meurer, Die Genfer Konvention und ihre Reform. München 1906, S. 41 ff.

[4] Dazu der Zusatzartikel von 1868 zu Art. 2: „Les dispositions devront être prises par les puissances belligérantes pour assurer au personnel neutralité, tombé entre les mains de l'armée ennemie, la jouissance intégrale de son traitement." Lueder S. XII/XIII. Die Zusatzartikel v. 1868 wurden seitens der beteiligten Staaten nicht angenommen, haben also keine verbindliche Kraft.

bekämpft wurde[1]. — Tatsächlich will er nach übereinstimmender Auslegung zweierlei besagen: 1. die Immunität, d. h. das Recht, nicht mit Absicht angegriffen, verwundet und getötet zu werden, d. h. sie sind „unverletzlich", oder wie Art. 1 sagt, sie haben ein Anrecht auf „protéger" und „respecter"; 2. das Recht, von der Kriegsgefangenschaft befreit zu sein[2]. — Aber dieses Recht erfährt eine Einschränkung in doppelter Hinsicht, nämlich hinsichtlich der Personen und hinsichtlich der Umstände. — Eingeschränkt ist es einmal hinsichtlich der Subjekte, denen es zugute kommt, insofern, als es nur den an Lazaretten oder Ambulanzen beschäftigten Feldgeistlichen gewährt zu sein scheint. — Man wird zwar im allgemeinen geneigt sein, alle darunter zu verstehen, zumal, wenn es, wie es wohl meistens der Fall ist, zur Amtsaufgabe der Feldgeistlichen überhaupt gehört, sich der Verwundeten und Kranken anzunehmen. Aber der Wortlaut konnte doch die Frage entstehen lassen, ob nun alle Feldgeistlichen oder nur die auf Verbandsplätzen, bei Lazaretten oder Sanitätskompagnien ergriffenen von der Gefangennahme auszunehmen seien. In der Tat tritt uns in der Rechtsauslegung der Genfer Konvention von 1864 diese doppelte Auffassung entgegen: Im Sinne der Einschränkung auf das Lazarettpersonal, unter Ausschluß der „Personen der ersten Hilfslinie", faßt es Bircher (27) und Ziegler (16), während Münzel (149 ff.) und Gillot sich für eine Ausdehnung dieser Rechtsvergünstigung auch auf diese aussprechen. Triepel (220 f.) sagt: „Wenn auch dieser Ausdruck nicht mit Bircher so eng zu verstehen ist, daß nur das in den Ambulanzen und Spitälern in Tätigkeit befindliche Personal des Schutzes teilhaftig sei, so ist die Fassung doch gewiß mißverständlich und verbesserungsbedürftig." — Und Meurer (41 ff.) konstatiert: „Die Praxis ist ja freilich vernünftigerweise über diese Wortauslegung hinausgegangen. Es liegt in Tat auch nur eine schlechte Fassung vor, die bei einer Revision verbessert werden muß." So erscheint es erklärlich, daß bei Fr. Liszt, Völkerrecht schon in den frühesten Auflagen der Feldgeistliche sowohl unter den der Kriegsgefangenschaft unterliegenden Nichtkombattanten erscheint, wie auch unter dem von der Kriegsgefangenschaft durch die Genfer Konvention von 1864 befreiten Sanitätspersonal.

Eine zweite Einschränkung liegt in den Umständen: der den Feldgeistlichen (aumôniers) zuerkannte „Neutralitätscharakter" wird aus ihrer religiösen und karitativ-seelsorgerlichen Tätigkeit bei den Verwundeten abgeleitet, findet also an dieser seine Norm und Begrenzung[3]. Daher neutralisiert Art. 2 der Genfer Konvention von 1864 das Sanitätspersonal (im weitesten Sinn) nur, solange es „funktioniert". „Sie soll nur so lange dauern, als das Lazarettpersonal seinen Verpflichtungen obliegt und solange Verwundete aufzuheben und zu verpflegen sind" (Meurer 41 ff.). — Bircher[4] versteht das in der Tat so, daß nur das in Ambulanzen und Spitälern in

[1] So besonders v. Lueder a. a. O. S. 424.

[2] Vgl. Triepel 222. Art. 7 des Haager Rotekreuzabkommens (v. 1899) hebt das auch eigens hervor.

[3] Einen äußerlichen Grund für die Subsumtion des Feldgeistlichen unter das Sanitätspersonal gibt Pradier-Fodéré VII, 176 an: daß nämlich die Feldgeistlichen nach dem französischen Reglement v. 26. Okt. 1883 ihren Platz haben und marschieren bei dem Personal der Ambulanzen der einzelnen Heeresteile, denen sie angegliedert sind. — Das trifft auch auf die deutsche Marschordnung zu.

[4] Bircher 27 f.

Tätigkeit befindliche Personal dieser Neutralität teilhaftig sei. Ebenso Mérignhac[1] und andere Völkerrechtslehrer. — Schon i. J. 1867 schlug deshalb der hessische Hilfsverein vor, daß die Unverletzlichkeit den geschützten Subjekten und Objekten allezeit in Ruhe und Bewegung, in und außer dem Gefechte zuteil werden müsse[2]. — W. E. Hall spricht sich mit Recht dahin aus, daß die Sache nicht geklärt sei[3]. — Triepel stellt sich seinerseits auf den Standpunkt des hessischen Hilfsvereins und sagt, es entspreche dem Geiste der Konvention wie dem Willen des längst geltenden Völkerrechts, daß das Sanitätspersonal im Felde immer und überall, ob beschäftigt oder unbeschäftigt, als unverletzlich behandelt werde[4]. Münzel (154) und Gillot erhoben Widerspruch gegen diese Einschränkung. Auch Lueder (Art. 3, Anh. XIII) schlug eine andere Fassung vor. Moynier (17) will den ganzen Zusatz streichen, geht aber dabei auch von der Auffassung aus, daß nach dem Wortlaut der Schutz nur für die Zeit des wirklichen Sanitätsdienstes gewährt sei. Meurer (41 ff.) glaubt zwar diese Beschränkung wieder aufheben zu können durch den Hinweis auf den Zusatz: „tant qu'il restera des blessés à relever ou à secourir", indem er sagt, mit dieser alternativ gesetzten Bedingung habe man während des ganzen Feldzugs zu rechnen. Er hält deshalb den Zusatz für überflüssig und befürwortet seine Streichung.

Pradier-Fodéré[5] macht auch noch auf die Unbestimmtheit im Begriff „aumônier" aufmerksam. Er drängt auf eine bestimmtere Umgrenzung desselben, indem er die Frage aufwirft, ob man darunter alle Personen verstehen müsse (kirchliche oder laikale), die in irgendeiner Weise mit dem religiösen Beistand der Soldaten zu tun haben, auch Personen irgendeines beliebigen Kultus. (Er denkt hier vielleicht an die Heilsarmee.) — Er verlangt zum mindesten, daß dieselben offiziell dem Heere angegliedert sein müssen, oder wenigstens gebührend autorisiert seien und als solche sich ausweisen können. Ferner sind die Völkerrechtslehrer darüber einig, daß dieses Privileg nur Geltung hat unter der Voraussetzung, daß die betreffenden Personen nicht aktiv am Kampf teilnehmen und keine Feindseligkeiten begehen. Dagegen wird ihnen das Privilegium der „Neutralität" nicht entzogen, wenn sie, selbst angegriffen, sich verteidigen. Daher ist ihnen auch das Tragen von Waffen nicht verboten.

Werden nun diese Personen gefangen genommen, so fordert die Genfer Konvention, daß sie auch nach der Besitznahme durch den Feind ihren Dienst weiter versehen oder aber sich zu ihrem Korps zurückziehen können. Sie sollen den feindlichen Vorposten zugeführt werden. — Es ist klar, daß dieses Recht der Rückkehr, wie Kasparek a. a. O. 716 sagt, nicht lediglich dem freien Ermessen derselben überlassen bleiben kann, sondern seine natürliche Beschränkung teils an unabweisbaren militärischen Interessen, teils an dem primären Interesse der von ihnen verpflegten Kranken und Verwundeten hat[6].

[1] Mérignhac a. a. O.
[2] C. Lueder, Die Genfer Konvention 167.
[3] W. E. Hall, A treatise on international law. 3. ed. Oxford 1890.
[4] Triepel, Die neuesten Fortschritte auf dem Gebiete des Völkerrechts. Leipzig 1894. S. 35.
[5] Pradier-Fodéré, Traité de droit international public VII (Paris 1897) 348.
[6] Kasparek in Grünhuts Zeitschr. für d. Recht d. Gegenw. 9 (1882) 716.

3. Die in der Genfer Konvention von 1864 noch offengelassenen Unklarheiten wurden in der revidierten Genfer Konvention vom 6. Juli 1906 beseitigt[1]. — Diese bestimmt Art. 9: „Das ausschließlich zur Bergung, zur Beförderung und zur Behandlung von Verwundeten und Kranken sowie zur Verwaltung von Sanitätsformationen und -Anstalten bestimmte Personal und die den Heeren beigegebenen Feldprediger sollen unter allen Umständen geachtet und geschützt werden; wenn sie in die Hände des Feindes fallen, dürfen sie nicht als Kriegsgefangene behandelt werden."

Analog bestimmt Art. 10 der X. Haager Konvention v. 18. Okt. 1907 über die Anwendung der Grundsätze des Genfer Abkommens auf den Seekrieg[2]: „Le personnel religieux, médical et hospitalier de tout bâtiment capturé est inviolable et ne peut être fait prisonnier de guerre. . . . Ce personnel continuera à remplir ses fonctions tant que cela sera nécessaire, et il pourra ensuite se retirer, lorsque le commandant en chef le jugera possible. — Les belligérants doivent assurer à ce personnel tombé entre leur mains les mêmes allocations et la même solde qu'au personnel des mêmes grades de leur propre marine."

Damit ist nun die Sachlage völlig klar: die dem Heere beigegebenen Feldgeistlichen (Feldprediger, aumôniers, chaplains) genießen dasselbe Vorrecht wie das Sanitätspersonal: sie dürfen nicht zu Kriegsgefangenen gemacht werden. Dies ist in der neuen Genfer Konvention in Übereinstimmung mit dem Haager Rotekreuzabkommen Art. 7 ausdrücklich hervorgehoben. — Immerhin dürfen die feindlichen Befehlshaber sie zur weiteren Ausübung ihres Dienstes bei den Verwundeten und Kranken zurückbehalten, gemäß Art. 12 der revidierten Genfer Konvention von 1906. Anderseits hat das Sanitätspersonal und mit ihm wenigstens die Lazarettgeistlichen nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht, die Kranken und Verwundeten nicht zu verlassen, sondern auch bei feindlicher Besitznahme zu bleiben, solange seine Dienste benötigt werden. Diese Personen können nicht kriegsgefangen, wohl aber so lange zurückbehalten werden, als einerseits ihre Dienste nötig, anderseits keine militärischen Nachteile zu befürchten sind von ihrer Rückkehr zu ihrer Truppe. Die Zeit ihrer Rückkehr und der Weg, den sie einzuschlagen haben, hängt ab von der Entscheidung des Kommandeurs, dem sie in die Hände gefallen sind[3] (Art. 12). — Vorausgesetzt darf werden, daß die Rücksendung nicht willkürlich und unmotiviert verzögert oder der zu nehmende Weg unnötig vergrößert werde[4].

Es ist somit nicht mehr richtig, wenn Fr. Liszt auch noch in der

---

[1] RGBl. 1907 n. 25 S. 279 ff. — Vgl. dazu Chr. Meurer, Die neue Genfer Konvention in d. Zeitschr. f. Völkerrecht I (1907) 548 ff.

[2] RGBl. 1910 n. 2 S. 283 ff.

[3] So bestimmt es z. B. das französische Reglement v. 21. März 1893: „Le commandant en chef fixera, dès que les circonstances le permettront, le moment où le personnel du service de santé pourra se retirer avec son matériel, soit isolément, soit avec ses blessés et malades. Il fixera en outre l'itinéraire à suivre."

[4] Vgl. Armand du Payrat, Le prisonnier de guerre dans la guerre continentale. Paris 1910.

10. Auflage seines Völkerrechts (Berlin 1912) zwar S. 326 n. 4 diesen Artikel 9 zutreffend wiedergibt, aber S. 316 die Feldgeistlichen außerdem auch noch unter die der Kriegsgefangenschaft unterworfenen Nichtkombattanten zählt, die Anspruch auf Behandlung als Kriegsgefangene haben.

Ein Zweifel kann nur bestehen hinsichtlich solcher Geistlicher oder priesterlicher Ordensleute, welche, ohne eigentlich zum Heere offiziell zu gehören, rein aus seelsorgerlichem Eifer dem Heere folgen. Denn sie entsprechen nicht im strengen Sinn der Voraussetzung, daß es sich um Geistliche handle, die dem Heere zugeteilt sind (attachés aux armées) d. h. daß sie durch die Heeresverwaltung für das Heer angestellt sind. Man könnte hier also wohl der Meinung sein, daß sie nach Analogie der nicht eigentlich offiziell zum Heere gehörigen Nichtkombattanten (z. B. Berichterstatter u. dgl.) zu behandeln wären. Diese können (müssen aber nicht) zu Kriegsgefangenen gemacht werden, sollen aber in tunlichster Bälde wieder aus der Gefangenschaft entlassen werden. — Auf Grund ihres Genfer Abzeichens und des Ausweises, den sie zweifellos besitzen müssen, wird aber auch solchen Geistlichen die Vergünstigung der Genfer Konvention von 1906 zukommen, was jedenfalls sachlich durchaus begründet ist.

Dagegen sind diejenigen Geistlichen, welche entgegen allem kirchlichen Recht und allem gesunden religiösen Empfinden von ihren Staaten gezwungen werden, als kämpfende Soldaten im Heere zu dienen, zweifellos Kombattanten, die der eigentlichen Kriegsgefangenschaft unterliegen. Daran wird nichts geändert, wenn sie zeitweilig oder gelegentlich als Feldgeistliche funktionieren. Denn die Grundvoraussetzung der Anwendung der Genfer Konvention ist der Charakter als Nichtkombattant und der unbedingte Verzicht auf angriffsweisen Gebrauch der Waffen zu jeder Zeit. So verlangt die neue Genfer Konvention ausdrücklich, daß das Personal auf diese religiöse und karitative Aufgabe beschränkt sei (exclusivement affecté) und nicht nebenher noch anderen wichtigen militärischen Aufgaben zu dienen habe[1].

Dieses Privileg der Feldgeistlichen ist Gegenstand eines höchst unverständigen Angriffs seitens Helbigs (Die Erneuerung der Genfer Übereinkunft 13) gewesen. Sowohl Münzel (152 ff.) als Gillot (215) wandten sich gegen diesen unfreundlichen Ausfall und zeigten, wie sehr hier der tröstende und stärkende Einfluß der Religion auf religiöse Menschen besonders angesichts des Todes verkannt werde. In besonders dankenswerter Weise hat Meurer[2] darauf entgegnet: „Wenn man Menschen in den Tod schickt, muß man sie wenigstens sterben lassen, wie es das Verhältnis zu ihrem Gott verlangt. . . . Braucht man aber die Feldgeistlichen auf dem Kriegsschauplatz, um den religiösen Bedürfnissen der Soldaten zu dienen und insbesondere die Kranken und Verwundeten zu trösten und zum Tode vorzubereiten, so müssen sie auch wie das übrige Personal, das im Dienste der Kranken steht, Unverletzlichkeit genießen."

[1] A. a. O. 41 ff.
[2] Zeitschr. f. Völkerrecht I (1907) 548.

Dr. Johann Ecks Bedeutung für das Konzil von Trient.

Von Oberlehrer Dr. Heinrich Schauerte, Dortmund.

Als Luther im Jahre 1521 auf dem Reichstage zu Worms an ein allgemeines Konzil appellierte, fand diese Forderung in Deutschland großen Beifall. Je weitere Wellen die Neuerung schlug, um so lauter erscholl allenthalben der Ruf nach einem Konzil, und dieser Ruf verstummte nicht wieder, weder im Volke noch auf den Reichstagen.

Hadrian VI. (1522–1523), der letzte deutsche Papst, starb zu früh, als daß er ein Konzil hätte berufen können. Sein Nachfolger Klemens VII. (1523–1534) zeigte zwar im ersten Pontifikatsjahre eine rege Reformtätigkeit und erließ auch später, als die Reform ob der Kriegswirren ruhte, zahlreiche Einzelverfügungen in den Jahren 1529 und 1530, hatte jedoch gegen ein Konzil die größten Bedenken. Er fürchtete die Übermacht des Kaisers sowie auch die ungünstigen finanziellen Folgen, die eine Reform der Kurie mit sich bringen mußte. Dazu kamen die unannehmbaren Bedingungen, die die Protestanten an ein „freies Konzil" stellten, sowie die Rücksichtnahme auf Franz I. von Frankreich, der aus politischen Gründen ein Konzil um jeden Preis zu vereiteln suchte und dabei selbst vor einem Schisma nicht zurückzuschrecken schien. Es offen abzulehnen wagte der Mediceerpapst nicht, aber durch beständiges Aufschieben suchte er der Berufung auszuweichen[1]. Erst seit 1530 ging er mehr auf den Konzilsplan ein und pflog auch Unterhandlungen mit dem Kaiser[2]. Kaiser Karl V. trat nach dem Jahre 1526 dem Konzilsgedanken näher[3] und hielt späterhin das Konzil für das einzige Heilmittel[4], wurde dann aber wieder schwankend, zumal die Kurie anfangs keine deutsche Stadt als Konzilsort wählen wollte. Paul III. (1534–1549) betrachtete im Gegensatz zu seinem Vorgänger die Berufung des Konzils als seine Hauptaufgabe, mochten auch die Kardinäle widerstreben. Der Papst sandte Nuntien nach Deutschland, Frankreich und Spanien, die die Fürsten von seinem festen Entschlusse, ein Konzil zu berufen, unterrichten sollten. Trotz der kühlen Aufnahme, die der Nuntius Vergerio in Deutschland fand, wurde das Konzil auf 1537 nach Mantua angesagt. Da jedoch die Protestanten sowie auch Franz I. das Konzil ablehnten und der Herzog von Mantua unerfüllbare Forderungen stellte, wurde es verschoben und als Ort Vicenza in Venetien gewählt. Infolge der Zurückhaltung des Kaisers, der im Verein mit seinem Bruder Ferdinand durch Religionsgespräche eine Einigung erzielen wollte, vor allem aber durch die Schuld des französischen Königs kam das Konzil auch jetzt nicht zustande; es wurde am 21. Mai 1539 abermals auf unbestimmte Zeit vertagt[5].

Inzwischen suchte der Kaiser einen religiösen Ausgleich herbeizuführen durch die ergebnislosen Religionsgespräche zu Hagenau (1540) und Worms (1540/41), zu denen auch Eck hinzugezogen wurde[6]. Ebenso war der Ingol-

[1] Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste IV 2 S. 578–584.
[2] Vgl. Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte IX 584 ff.
[3] Korte, Die Konzilspolitik Karls V. in den Jahren 1538–1543 (Halle 1905) 3 ff. [4] Ebd. 19.
[5] Vgl. zum Ganzen Pastor V 31–95; Korte 25.
[6] Vgl. Wiedemann, Dr. Johann Eck (Regensburg 1865) 292–304; Pastor V 275–294; Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte III[4] 464–468.

städter Hochschullehrer, obwohl fieberkrank, an den Einigungsverhandlungen des Reichstages zu Regensburg vom Jahre 1541 stark beteiligt. Die Protestanten suchten ihn auszuschließen, aber der Kardinallegat Contarini und der Nuntius Morone bestanden darauf, daß Eck hinzugezogen würde. Hier in Regensburg widerstrebte Eck zum Verdruß der Vermittlungstheologen hüben wie drüben der zweideutigen Rechtfertigungsformel, die den Zwiespalt verdecken sollte, und zerriß mit fester Hand das künstliche Gewebe, den Katholiken zu Dank. Er vertrat im Gegensatz zu dem milderen Contarini den entschiedenen katholischen Standpunkt[1].

Die Regensburger Einigungsformel befriedigte keine Partei, wurde zudem von den Protestanten abgelehnt, und so mußte man sich doch wieder auf ein Konzil vertrösten. Die Vorbereitungen dazu nahm Paul III. im Oktober 1541 von neuem energisch in die Hand. Das Konzil wurde nach Trient berufen, konnte aber infolge des Krieges zwischen Karl und Franz erst 1545 eröffnet werden[2]. Johann Eck hatte schon im Jahre 1523 die Frage der Reform in eingehenden Besprechungen mit Papst Hadrian VI. erörtert und geeignete Vorschläge gemacht. Seine Aufzeichnungen hierüber sind erhalten und von Friedensburg in „Koldes Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte" herausgegeben worden unter dem Titel: Dr. Johann Ecks Denkschriften zur deutschen Kirchenreformation 1523. Als Hadrians Nachfolger, Klemens VII., ihn mit einem neuen Gutachten betraute, legte er im wesentlichen eine Zusammenfassung seiner Besprechungen mit Hadrian VI. vor[3].

Eck hatte zwar 1520 in seiner bedeutsamen Schrift „De primatu Petri" mit Bitterkeit die Worte niedergeschrieben: „Daß der Papst die Berufung eines allgemeinen Konzils verschiebt, verzeiht ihm niemand; alle Gutgesinnten seufzen hierüber; dafür aber wird er einst [vor] seinem Richter stehen müssen[4]." Aber nachher hat er angesichts der politischen Lage Europas seine Meinung geändert. So hofft er denn in seinen Denkschriften von einem allgemeinen Konzil fürs erste nicht viel, hält es zudem überhaupt nicht für das geeignete Mittel. Käme es auch zustande, so würden es manche nicht für frei erklären, oder wenn es wirklich frei wäre, läge die Gefahr nahe, daß Laien sich einmischten. Er rät allerdings dem Papste, ein Konzil in Aussicht zu stellen[5]. Eck macht statt dessen eine Reihe anderer Vorschläge; u. a. empfiehlt er, für Deutschland den alten Brauch der jährlichen Diözesan- und alle drei Jahre abzuhaltenden Provinzialsynoden wieder ins Leben zu rufen — ein Lieblingsgedanke Ecks —, damit von diesen Synoden aus der Kampf gegen die Neuerung systematisch durchgeführt würde[6].

Die weitere Entwicklung der religiösen Lage überzeugte ihn jedoch später von der Notwendigkeit eines allgemeinen Konzils, das er nunmehr mit allen deutschen Katholiken herbeisehnte und schließlich als das einzige Heilmittel

---

[1] Vgl. Pastor V 294–316; Wiedemann 306–324; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III[18] 503 ff.; Hergenröther-Kirsch III[5] 468 ff.

[2] Pastor V 460 ff.

[3] Pastor IV 2 S. 394 f.

[4] Zitiert bei Wiedemann 385.

[5] Vgl. Pastor IV 2 S. 77; Friedensburg, Dr. Johann Ecks Denkschriften (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, Bd. II, Erlangen 1896) S. 170. 189.

[6] Vgl. Friedensburg, Ecks Denkschriften, bes. S. 170–194; Götz, Beratungen und Ratschläge des Dr. Johannes Eck in Rom Anno 1523 (Wissenschaftliche Beilage zur Germania Jg. 1902) S. 139 f. 154 ff.

betrachtete[1]. „Wenn jenes Heilmittel des heiligen Konzils die Krankheiten und Fehler der Kirche nicht heilt, dann ist alles menschliche Planen eitel", schrieb er an die zu Trient weilenden Kardinäle Pole, Parisio und Morone[2]. Er korrespondierte eifrig mit der Kurie über die Konzilsfrage[3], bat in einem Briefe vom Jahre 1537 den Legaten Aleander, ihm doch sofort Mitteilung zu machen, wenn etwas über das Konzil bestimmt würde[4]. Auch schilderte er ihm die Stimmung der Deutschen über das Hinausschieben des Konzils[5]. Überhaupt trat Eck in der Korrespondenz mit Aleander, Vergerio, Morone, Contarini, Farnese und anderen warm für ein Konzil ein, wobei er es nicht unterließ, die deutschen Verhältnisse genau darzulegen.

In die Vorbereitungen zum Konzil wollte man auch Eck hineinziehen. Der eifrige Wiener Bischof Johannes Fabri verfaßte 1536 für Paul III. eine umfangreiche Denkschrift, in der er alle in Betracht kommenden Fragen eingehend behandelt und auch Ecks Bücher über den Primat lobend erwähnt[6]. Der Papst ging in seinem Antwortschreiben auf die Vorschläge ein, lobte die Absicht des Bischofs, die Irrlehren der Gegner zusammenzustellen und zu widerlegen, und wies ihn hin auf die Hilfe namhafter deutscher Theologen, unter denen als erster Eck genannt wird[7]. Daraufhin wollte Bischof Fabri in einem Schreiben an Morone, das dieser dem Papste übersandte, unsern Eck mit einer dreifachen Aufgabe betraut wissen:

1. Die Irrtümer und Entgegnungen der Gegner zusammenzustellen und zu widerlegen, sowie genau anzugeben, ob es alte oder neue Häresien und auf welchem Konzil sie gegebenenfalls schon verurteilt seien;

2. die Fehler der Gegner bei Übersetzung der Heiligen Schrift kurz zusammenzustellen;

3. seine eigenen (Ecks) Schriften und die anderer Katholiken sowie auch die der Lutheraner zu sammeln und mit zum Konzil zu bringen[8].

Um dem Konzil zu zeigen, wessen Geistes die Lutheraner seien, sollten Eck und Cochläus Auszüge aus den verschiedenen lutherischen Schriften machen und zeigen, wie sehr die Gegner voneinander abwichen, also nicht den Geist Gottes hätten[9].

* * *

Auf dem in Aussicht genommenen Konzil sollte Eck mehrere Bischöfe vertreten, so den Bischof von Freising[10]. Der Salzburger Erzbischof, Herzog Ernst von Bayern, schrieb am 28. November 1542 an den Kardinal Morone,

---

[1] Friedensburg, Beiträge zum Briefwechsel der kath. Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter. Nr. 5: Dr. Johann Eck. In: ZKG XIX (Gotha 1899) S. 256 f.

[2] Ebd. 485.

[3] Z.B. Ebd. 228. 230.

[4] Ebd. 232.

[5] Ebd. 236; über die Stellung seiner Gegner zum Konzil vgl. die Replika vom J. 1543 (zitiert bei Wiedemann 385 Anm. 94).

[6] Vgl. Concilium Tridentinum (hrsg. von der Görresgesellschaft) IV 10–23, bes. 16; Pastor V 68; über Fabri s. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon² IV 1172–1175.

[7] Conc. Trid. IV 23–26; vgl. Pastor V 68.

[8] Conc. Trid. IV 55; vgl. Pastor V 68 Anm. 5. Das Schreiben datiert vom 14. Dezember 1536.

[9] Conc. Trid. IV 57.

[10] Kirchliches Handlexikon (hrsg. von Buchberger) I 1224.

er wolle dafür sorgen, daß die Herzöge von Bayern die gelehrten und dem heiligen Stuhle treu ergebenen Theologen Johann Eck und Nikolaus Apel nach Trient entsendeten[1].

Die Eröffnung des Konzils hat Eck nicht mehr erlebt. Am 10. Februar 1543 schied der unermüdliche Streiter vom Kampfplatz des Lebens. Aber die Ergebnisse seines Forschens und die Vorschläge seines praktischen Geistes kamen dem Konzil zugute. In den Verhandlungen wurde des öfteren auf Ecks Schriften und Ansichten verwiesen[2], und manche seiner Reformgedanken wurden verwirklicht.

Der Kardinal Cervini stellte mehreren Kardinälen die Apologie Ecks gegen Bucer vom Jahre 1542 zu[3] und stützte sich bei den Verhandlungen in einer Frage auf Ecks Enchiridion[4], eine Schrift, die von den Konzilsvätern verschiedentlich herangezogen wurde[5]. Überhaupt gehörten Ecks Schriften, namentlich sein Enchiridion und sein Werk über den Primat, zu den theologischen Handbibliotheken jener Zeit[6].

Bei der Beratung über den Kanon der heiligen Schrift in der Generalkongregation am 12. Februar 1546 wird in erster Linie Eck herangezogen[7].

Ebenso beruft sich ein Konzilsvater für die Ablehnung eines doppelten motus der fides, eines auf Grund der Gerechtigkeit und eines auf Grund der Barmherzigkeit, auf Eck[8].

Die Lehrentscheidungen des Konzils über das Bußsakrament, namentlich über die Reue, decken sich nicht nur inhaltlich, sondern vielfach auch in der Form und Ausdrucksweise mit manchen Darlegungen Ecks. So z. B. finden wir in dem, was das Konzil über Begriff und Verlauf der Reue sagt, die Ausführungen Ecks wieder[9]; auch stützen sich beide in diesem Zusammenhang auf eine Stelle aus Isaias[10].

Eck sowohl wie das Tridentinum verteidigen die Furchtreue als gut

---

[1] Conc. Trid. IV 288. Nikolaus Apel war mit Eck Professor in Ingolstadt und hatte gleich diesem auch am Wormser Religionsgespräche (1540/41) teilgenommen. Vgl. über ihn Hurter, Nomenklator II[3] 1424 und Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon[2] I 1001 ff.

[2] Vgl. z. B. Conc. Trid. I 478. 517; V 47. 665. 782. 933. 941 f.; X 836.

[3] Ebd. I 517.

[4] Ebd. V 47.

[5] Vgl. z. B. ebd. V 665 und Anm. 6; S. 933 wird auf Eck verwiesen für die Ansicht, „quod Christus communicavit discipulos in Emaus"; s. dazu Eck, Enchiridion locorum communium, im Kapitel De Eucharistia sub utraque specie: „Euntibus disci[pulis] duobus in Emaus sub sola specie panis dedit eis Christus sacramentum."

[6] Der Nuntius Fabius Mignanellus schreibt (am 7. März 1547) an den Kardinal Cervinus: „Ecchio »de potestate papę« fu portato dalli mei per error'. Et saria bene non haver bisogno di quello libro"; Conc. Trid. X 836. Vgl. ebd. V 782.

[7] Ebd. I 478; über die Verhandlungen vgl. Paſtor V 545 ff.

[8] Conc. Trid. V 782: „Ecchio tamen theologo egregio maxime displicuit." „Extant scripta Ecchii, unde quod scribo planum facere queam."

[9] Vgl. Trid. sess. XIV cap. 4. 6; can. 5. 9 mit Eck, De poenitentia (opera contra Ludderum, pars I [Ingolstadt 1530] lib. I c. 3: „Paratur . . . contritio hac via, quod . . . [peccator] discutit, colligit, detestatur peccata sua recogitando omnes annos suos cum rege Ezechia in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, damnum, foeditatem, multitudinem, . . . amissionem aeternae beatitudinis ac aeternae damnationis acquisitionem." Vgl. lib. I c. 1. 23; lib. III c. 7 (bei Eck irrtümlich mit 8 numeriert).

[10] Trid. sess. XIV cap. 4 zitiert Is. 38, 15; desgleichen Eck l. c. lib. I c. 3.

und nennen sie ein „donum spiritus sancti“[1]. Beide heben einem Einwande Luthers gegenüber hervor, daß die Buße nicht erzwungen, sondern „libera et voluntaria“ sei[2] u. dgl. mehr.

Das Konzil wendet sich verschiedentlich ausführlicher gegen solche Entgegnungen Luthers, die Eck besonders entschieden hervorgekehrt und bekämpft hatte, und stützt sich vielfach auf dieselben Beweisquellen[3].

Wieweit Ecks Schriften unmittelbar den Gang der dogmatischen Verhandlungen gefördert haben, läßt sich im einzelnen nur selten feststellen, aber seine klare Formulierung und gründliche Beweisführung waren schon ein Bestandteil der katholischen Theologie jener Zeit geworden und übten so durchweg einen mittelbaren Einfluß auf das Konzil aus.

Mehr Eckſche Gedanken enthalten die Reformdekrete des Tridentinums. Hätte Eck das Konzil noch erlebt, so würde ihn der Verlauf sicher mit großer Freude erfüllt haben; denn fast alle seine Vorschläge wurden verwirklicht, einige in der von ihm geforderten Weise, andere mit etlichen Änderungen.

Eck führt in den genannten Denkschriften Klage darüber, daß die Bischöfe allzu häufig, oft in ganz geringfügigen Dingen, die Strafe der Exkommunikation verhängen, so daß diese schließlich in wichtigen Sachen verachtet werde oder wirkungslos bleibe. Er möchte sie darum sowohl bei Laien als auch beim Klerus auf schwere Fälle beschränkt wissen[4]. Dieser Auffassung hat sich das Konzil ganz angeschlossen. Es bestimmt, daß die Strafe der Exkommunikation mit Maß und Umsicht angewandt werden solle, und zwar nur aus einem wichtigen Grunde, weil sie, wenn sie leichthin oder wegen unerheblicher Dinge verhängt werde, mehr verachtet als gefürchtet werde[5].

Bezüglich der Pönitentiarier, über deren Gewinnsucht und Unwissenheit Eck so bittere Klage führt[6], wurde angeordnet, daß der Pönitentiar an der Kathedralkirche die akademischen Grade der Theologie oder des kanonischen Rechtes besitzen müsse[7]; freilich hat Eck in seiner Kritik der Pönitentiarie manches übertrieben, um größeren Eindruck zu machen, und auch undurchführbare Forderungen gestellt, z. B. die Dispensaxen gänzlich abzuschaffen; solchen Vorschlägen konnte das Konzil natürlich nicht beitreten[8].

Genau verwirklicht wurden einige Vorschläge Ecks bezüglich der Ablaßpraxis. Eck hatte sich scharf gegen das oft anstößige Treiben der Ablaßkommissare und den Ablaßhandel gewandt; er klagt über die zu große Zahl der Abläße und die vielen Ablaßprivilegien. Eine wesentliche Verminderung

---

[1] Eck l. c. lib. I c. 5: „. . . dicimus, quia timor, etiam servilis, sit donum spiritus sancti“; c. 9: „. . . docebimus et hunc quoque timorem esse donum spiritus sancti.“ Vgl. damit Trid. sess. XIV c. 4: „contritionem imperfectam . . . donum Dei esse et Spiritus sancti impulsum.“

[2] Trid. sess. XIV cap. 4: „. . . falso docent contritionem esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam.“ Vgl. dazu Eck l. c. lib. I c. 9: „poenitentia libera est et voluntaria.“

[3] Vgl. z. B. Trid. sess. XIV cap. 5. 6. 8. 9 mit Eck l. c. lib. III in den in Betracht kommenden Kapiteln.

[4] Eck l. c. lib. IV c. 18; Friedensburg, Ecks Denkschriften 190.

[5] Sess. XXV cap. 3 de reform.

[6] Friedensburg, Ecks Denkschriften 228 f.

[7] Sess. XXIV cap. 8 de reform.

[8] Vgl. Friedensburg, Ecks Denkschriften 228 f.; Pastor IV 2 S. 77 f.; Götz 147 f.

der verschiedenen Arten der Ablässe hielt er für dringend geboten. Er riet dem Papste, die zahlreichen vollkommenen Ablässe, die einzelnen deutschen Klöstern verliehen seien, alle zu widerrufen und dann neue nur auf besonderes Ersuchen, aber in sparsamster Weise zu erteilen[1]. — Auch das Konzil wünschte ein Maßhalten in der Erteilung von Ablässen und beauftragte die Bischöfe mit der Abstellung aller in ihren Diözesen vorhandenen Mißstände[2]. Es regelte die Ablaßverkündigung, verurteilte aufs schärfste das Treiben der Sammler von Ablaßgeldern und schaffte dieses Amt gänzlich und ein für allemal ab unter Aufhebung entgegenstehender Privilegien, wie sie Klöstern, Hospitälern, frommen Orten u. dgl. verliehen seien, ordnete die Ablaßpraxiß also im wesentlichen so, wie Eck in seinen Denkschriften vorgeschlagen hatte[3].

Auch auf anderen Gebieten des kirchlichen Lebens wurden Bestimmungen erlassen, die den von Eck gemachten Vorschlägen entsprachen[4]. Eck hatte verlangt, daß künftighin kein Koadjutor ohne Genehmigung bestellt und der Akzeß (Anwartschaft) auf ein Benefizium beseitigt werde[5]. Dementsprechend bestimmte auch das Konzil, daß niemandem mehr ein Akzeß auf ein kirchliches Benefizium erteilt werden solle und ein Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge nur bei dringender Notwendigkeit, offenbarem Nutzen der Kirche und erst nach sorgfältiger Untersuchung durch den Papst bestellt werden könne[6].

Auch den Vorschlag der Visitationen hat das Konzil aufgegriffen, sie aber zu einer rein kirchlichen Einrichtung gemacht, während sie nach Eck einen gewissen staatlichen Anstrich haben sollten[7].

Hinsichtlich des Lebenswandels der Geistlichen, der Predigttätigkeit u. dgl. machte Eck ins einzelne gehende Vorschläge, von denen das Konzil wieder manche verwirklicht hat[8].

Einen Punkt vermissen wir jedoch in dem vielseitigen Reformprogramm Ecks: die Forderung einer inneren Geisteserneuerung, namentlich beim Klerus, sowie einer besseren Vorbildung desselben. Abstellung rein äußerer Mißstände, bloße Verordnungen und Strafen bleiben ohne den gewünschten Erfolg, wenn nicht zugleich unter dem Wirken der Gnade eine wahre, innerliche Besserung erstrebt wird. Das hat Eck ganz außer acht gelassen, und doch war gerade dieses das Grundübel der Zeit.

Eck, der gelehrte Kanonist und geschickte Disputator, hatte kein offenes Auge für die mangelhafte Vorbildung des Klerus, für dessen weitere Fortbildung und sittliche Erneuerung. Einen Vorwurf können wir ihm deshalb nicht machen, er war eben ein Kind seiner Zeit. „Daß man aber gerade hier, bei der Heranbildung des Klerus, einsetzen müsse, das war der große Gedanke des Tridentinums, ein neuer Beweis für die alte Wahrheit, daß eine höhere Gewalt über der Kirche waltet[9]."

---

[1] Friedensburg, Ecks Denkschriften 222 f.
[2] Sess. XXV, Continuatio: Decretum de indulgentiis.
[3] Sess. XXI cap. 9 de reform.
[4] Eine Zusammenstellung der durch das Tridentinum ganz oder teilweise verwirklichten Reformgedanken Ecks s. bei Götz 141. 148. 150. 154. 157.
[5] Friedensburg, Ecks Denkschriften 246 Nr. 15.
[6] Sess. XXV cap. 7 de reform.
[7] Trid. sess. XXIV cap. 3 de reform.; Friedensburg, Ecks Denkschriften 178 f. 182 f. 237; vgl. Götz 154. [8] Vgl. Götz 150. [9] Götz 157.

Die modernen Missionsbestrebungen im katholischen Deutschland.

Von Prof. Dr. Schmidlin, Münster i. W.

Wie auf allen Gebieten kirchlichen Lebens, so hat Christentum und Kirche auch in der Missionstätigkeit sich den besonderen Zeitverhältnissen der Gegenwart anzupassen verstanden und ihnen gegenüber im Vergleich zu früheren Perioden spezifisch moderne Vorzüge, moderne Ziele und Mittel aufzuweisen. Während das ältere Missionswesen und namentlich seine heimatliche Grundlage noch wenig systematisiert war und vielfach zufälligen Antrieben überlassen blieb, sind Organisation und Wissenschaft, die beiden großen Hebel der modernen Menschheit und Kirche, siegreich auch ins Missionswerk eingezogen: zu den Missionsgesellschaften und Missionsvereinen, die das 19. Jahrhundert als organisierte Träger der Weltmission hervorgebracht hat, traten im 20. einerseits praktische, anderseits wissenschaftliche Bestrebungen, die ihr eine qualitative Vertiefung und intensive Steigerung sichern. Und mögen in jener Form der Missionsunterstützung andere christliche Länder und Völker, katholischerseits namentlich Frankreich, noch immer einen gewissen Primat einnehmen, in diesen modernsten Errungenschaften steht Deutschland zeitlich wie der Leistung nach anerkanntermaßen an der Spitze, eine Tatsache, die nicht nur in deutschen katholischen Kreisen, sondern auch in protestantischen und ausländischen rückhaltlos zugegeben wird. In den Rundschauen unserer missionswissenschaftlichen Zeitschrift, in meinem Schlußaufsatz zur Abwehrschrift gegen die Angriffe des französischen Propagandakomitees und im Anhang zu meiner Broschüre über die Weltmission im Weltkrieg habe ich wenigstens einige dieser Stimmen angeführt, die noch am Vorabend des Krieges hierin dem deutschen Katholizismus die Palme zusprachen.

Unter kirchlichem wie nationalem Gesichtswinkel dürfte es somit von Interesse sein, zu erfahren, welches der gegenwärtige Stand dieser Unternehmungen und ihre Aussicht für die Zukunft ist. Es konnte nicht ausbleiben, daß auch sie von den verheerenden Kriegswogen im Mitleidenschaft gezogen und teilweise gelähmt oder doch geschwächt worden sind. Im ganzen aber haben sie den Sturm besser überstanden, als man erwartete, und sich sogar inmitten der Krisis um wesentliche Glieder erweitert, die eine zuverlässige Gewähr für ihre Lebenskraft und ihren Fortbestand bieten. Dies ist um so erfreulicher und wissenswerter, als gerade sie uns dazu verhelfen sollen, die vermehrten und erhöhten Missionsaufgaben zu bewältigen, die nach dem Kriege unser harren.

Was zunächst die deutschen Missionsgesellschaften und Missionshäuser angeht, die den persönlichen Missionsnachwuchs zu stellen haben, sind sie numerisch zwar immer noch nicht an das französische Kontingent herangekommen, aber in den letzten Jahrzehnten doch gewaltig in die Breite gewachsen und namentlich in der Güte gestiegen. Besaß das katholische Deutschland nach dem Deutsch-französischen Kriege noch kein einziges Missionshaus, so entdecken wir jetzt über vierzig, die im allgemeinen viel besser ausgestattet und eingerichtet sind als die französischen, dank vor allem den starken Sympathien und Unterstützungen des katholischen Volkes, das mit Stolz auf diese imposanten Monumente seines werktätigen Missionssinnes blicken darf. Zwar stehen nicht alle auf der gleichen Höhe, namentlich was die Ausbildung und

den Studiengang der künftigen Missionare betrifft: im allgemeinen aber können wir eine stetig aufsteigende Richtung beobachten, und insbesondere die spezifisch (in ihrem Ursprung bzw. ihrer Oberleitung) deutschen Genossenschaften wie die Steyler, Pallottiner und Benediktiner von St. Ottilien nehmen mit den besten den Vergleich auf, wie auch die deutschen Provinzen der internationalen Missionsorden (Jesuiten, Franziskaner, Hiltruper usw.) sich rühmlich hervortun. Kein Wunder, daß auch auf dem Missionsfeld die deutschen Glaubensboten zu den tüchtigsten, eifrigsten und erfolgreichsten der Welt gehören, wie ich mich auf meiner Missionsstudienreise kurz vor dem Kriege überzeugen konnte. Unsere Sache ist es, diese Aufwärtsentwicklung in quantitativer wie qualitativer Hinsicht durch rege Beihilfe zu beschleunigen und namentlich für freie Entfaltung dieser Institutionen Sorge zu tragen, damit die Wunden, die ihnen der Krieg mit seinen Lasten und Verlusten finanziell wie persönlich geschlagen, möglichst bald geheilt werden.

Hand in Hand damit haben auch unsere Missionsvereine in der jüngsten Zeit sich kräftig und immer kräftiger entwickelt, selbst mitten in diesem die Leistungsfähigkeit des deutschen Volkes doch so sehr in Anspruch nehmenden Kriege. Wie die allerdings tiefer in Österreich wurzelnde Claversodalität im vergangenen Jahr ihre Einnahmen verdoppelt hat (auf 800000 Kronen), so sind diejenigen des deutschen Kindheit-Jesu-Vereins auf nahezu zwei Millionen Mk., eine bisher nie selbst nur annähernd erreichte Höhe, angeschwollen. Seit einem Jahre bemüht sich auch der im Vergleich dazu stark zurückgebliebene allgemeine Missionsverein für Erwachsene (Xaveriusverein oder Verein der Glaubensverbreitung), durch Errichtung eines Generalsekretariats an seiner Aachener Zentrale und durch Entfaltung lebhafterer Werbetätigkeit neues Leben zu wecken. Rührige Propaganda durch Vorträge und Versammlungen treiben auch während des Krieges vorab die beiden von Damen (Fräulein Schynse und Gräfin Ledochowska) geleiteten Organisationen der Frauenmissionsvereinigung und der Claversodalität. Hinter diesen an sich internationalen Verbänden treten die eigentlich deutschen, die ihre Mittel den deutschen Missionen als solchen zuwenden, leider ganz erheblich zurück, wie es P. Größer kürzlich am Beispiel des Afrikavereins deutscher Katholiken in der „Allgemeinen Rundschau" beklagt hat. Namentlich hierin sind noch manche Lücken auszufüllen, sei es daß die bestehenden Unternehmungen verjüngt oder neue ins Leben gerufen werden, um unserer besonderen Missionspflicht gegenüber dem deutschen Missionswerk genügen zu können. Teils von diesen Missionsvereinen, teils von den Missionsgesellschaften, teils auch von universeller Tendenz getragen sind die mannigfaltigen Missionsveranstaltungen, besonders die neuestens emporgekommenen Missionsfeste, die auch während des Krieges stellenweise mit vorzüglichem Ergebnis versucht wurden (1917 z. B. in Osnabrück, Münster und Aachen), aber noch viel allgemeiner und periodischer werden sollten. Dazu traten auf literarischem Boden die zahlreichen Missionszeitschriften, besonders „Die katholischen Missionen".

Eine führende Rolle kommt in dieser heimatlichen Missionsbetätigung zweifellos dem katholischen Klerus zu. Diese Einsicht hat in den letzten Jahren zu seinem Zusammenschluß in eigenen Missionskonferenzen und Missionsvereinigungen geführt. Hier in Münster 1911 entstanden, teilte sich die Bewegung rasch schon im folgenden Jahr den Diözesen Trier und Straßburg (in etwa auch Freiburg), 1913 Paderborn und 1917 Köln im Anschluß an

den dortigen Kursus mit. Diese Konferenzen haben teilweise regelmäßig getagt und sich als gutes Weckmittel heimatlichen Missionseifers bewährt, aber ihre Blüte dürfte noch stärker und allgemeiner sein, namentlich im Vergleich zu den protestantischen Missionskonferenzen, die z. B. noch im verflossenen Jahr fast sämtlich mit gutem Erfolge stattfanden. Vom Standpunkt des Klerus wie der Mission aus ist es dringend zu wünschen, daß diese Missionsvereinigungen, soweit sie schon aufgerichtet sind, in Ausführung ihrer Statuten oder Beschlüsse sich zu erhöhter Tätigkeit aufraffen und baldigst festen Fuß auch in den anderen deutschen Diözesen fassen, die sich teilweise bereits dazu anschicken. Zu den Klerusmissionsplänen, die nach dem Kriege in Angriff zu nehmen sind und schon vor dem Kriege mehrfach ventiliert wurden, gehört vor allem die Schaffung einer deutschen Weltpriestermission nach Art des Pariser Missionsseminars.

Analog dazu unternahm man unmittelbar vor dem Kriege die Bildung eines besonderen Missionsvereins für die Lehrerschaft, freilich ohne dauernde Frucht. Gleichzeitig bildete sich im Schoße des Lehrer- wie des Lehrerinnenverbandes ein Missionsausschuß, der die Missionspflege in den Vereinen und unter den Mitgliedern in die Hand nahm. Angesichts der wichtigen Stellung der Schule im Missionsprogramm wäre ein Ausbau in der einen oder anderen Richtung dringendes Bedürfnis. Von da aus könnte auch die gleichfalls schon vor dem Kriege geplante Errichtung einer speziellen Missionslehrgesellschaft gefördert werden. Die gleiche Frage, ob Sonderorganisation oder Pflege von Verbands wegen, bewegte an der Schwelle des Krieges auch die kaufmännischen Vereine. In den Jugendvereinen ist sie dahin gelöst worden, daß die Duisburger Missionsvereinigung katholischer Jünglinge aufgelöst und ein Missionssekretariat der Düsseldorfer Verbandszentrale eingegliedert wurde. In den übrigen Verbänden und Vereinen stecken die Missionsbestrebungen noch in den Anfängen, wie die Referate ihrer Verbandsvertreter auf dem Kölner Kursus lehren.

Als Frucht der Breslauer Missionsrede des Fürsten von Löwenstein führte sich die akademische Missionsbewegung ein, ebenfalls 1911 durch einen sofort mit 600 Mitgliedern ins Dasein tretenden Missionsverein in Münster, dem bald darauf akademische Vereine in Tübingen, Passau, Freising, München usw., dazu die österreichischen Theologenvereine folgten. In diesem Jahr konnte sich die Kette durch eine Neugründung bzw. Umwandlung des Piusvereins in Freiburg vermehren, sonst aber liegt infolge der Einziehung fast aller Akademiker gerade dieser Zweig unseres deutschen Missionslebens begreiflicherweise sehr danieder, abgesehen von seiner hiesigen Vertretung, die immer noch glänzende Semesterversammlungen und viele Zirkelsitzungen hält und ihr Vereinsorgan (Akademische Missionsblätter) schon mehrmals den katholischen Studenten an die Front schicken konnte. An diesem Punkt muß gleich nach dem Kriege mit verstärkter Energie eingesetzt werden, um die leider in noch so vielen gebildeten Kreisen herrschende Missionsapathie zu bannen.

Ein bedeutender Schritt dazu, gleichzeitig ein ausgezeichneter Vor- und Unterbau der akademischen Missionsbewegung ist diejenige an den höheren Schulen. Der Krieg hat auch sie nicht zurückgehen lassen, sondern vielmehr in noch stärkeren Fluß gebracht. Angeregt durch den Kölner Missionskursus, setzten die Religionslehrer der männlichen wie der weiblichen Lehranstalten

besondere Missionsausschüsse zum Studium dieses Problems ein. Für letztere Kategorie endigten die Verhandlungen mit dem auch vom Episkopat in Fulda empfohlenen Anschluß an die Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen, während für erstere noch keine allgemeinen Richtlinien gefunden sind. Gleichzeitig entstanden unter kirchlicher und staatlicher Genehmigung an Gymnasien wie Töchterschulen Einzelvereine, die den kürzlich erlassenen ministeriellen Vorschriften entsprechend selbständig und getrennt bleiben müssen. Sehr zu begrüßen ist in diesem Sinne, daß von Januar ab die bisherigen akademischen Missionsblätter unter der kundigen Leitung von Professor Dr. Pieper in Hamm für Studierende und Gebildete, in erster Linie für höhere Schüler und Schülerinnen erweitert erscheinen.

Eine deutsche Schöpfung der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit, ungefähr gleichaltrig mit den behandelten Unternehmungen, ist auch die katholische Missionswissenschaft, wenigstens in ihrer systematischen Zusammenfassung. Als Organisation und Träger dient ihr seit 1912 das internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen unter dem Vorsitz des Fürsten von Löwenstein. Mangels planmäßiger Propagandatätigkeit ist dieses Institut zwar noch viel zuwenig bekannt und verbreitet, aber es hat doch schon im Verhältnis zu seinen Mitteln recht ansehnliche Leistungen aufzuweisen. Schon die eine Bibliotheca Missionum, eine mit wahrem Bienenfleiß die gesamte Missionsliteratur seit 1500 buchende Missionsbibliographie von P. Robert Streit, sichert ihm in ihrem vorliegenden ersten Kolossalband einen ehrenvollen Platz unter den gegenwärtigen Publikationsinstituten. Dazu sind seit letztem Jahre missionswissenschaftliche Abhandlungen gekommen, deren Serie mit einer Einführung in die Missionswissenschaft aus meiner Feder und einer mustergültigen missionshistorischen Monographie von P. Dr. Laurentius Kilger O. S. B. über die erste ostafrikanische Mission eröffnet worden ist. Hoffentlich erlaubt es die Erweiterung der finanziellen Basis und der systematischen Werbearbeit, diese Veröffentlichungen in großem Maßstab fortzusetzen und durch Herausgabe archivalischer Materialien zu ergänzen. Als offizielles Organ dient dem missionswissenschaftlichen Institut die 1911 gegründete vierteljährliche „Zeitschrift für Missionswissenschaft", die durch ihre gediegenen Beiträge sich im In- wie Ausland einen Namen von gutem Klang erworben und auch im Kriege ungeschwächt aufrechterhalten hat, aber speziell im Klerus einen viel größeren Leserkreis finden sollte, damit derselbe einen wirklich kritischen und sachverständigen Einblick in die Missionsprobleme erhalte.

Das genannte Institut war es auch, das inmitten des Krieges mit so unerwartet großem Zuspruch die missionswissenschaftlichen Kurse veranstaltete, im vorvorigen Jahr denjenigen für den deutschen Klerus in Köln, im letzten den Lehrerinnenkursus zu Münster, jenen mit mehr als 600 Teilnehmern, diesen mit 1070 Besucherinnen. Was dabei besonders erhebend wirken mußte, war das tiefinnerliche Interesse, mit dem die einen wie die anderen drei volle Tage hindurch ununterbrochen den an Wert ziemlich verschiedenen, im allgemeinen aber durchaus befriedigenden Darbietungen der meist noch jungen Missionswissenschaftler folgten, auf der anderen Seite die wissenschaftlichen wie praktischen Wirkungen, die von diesen Kursen für die deutsche Missionsbetätigung ausstrahlten. Wir dürfen daraus schließen, daß auch in Zukunft und namentlich nach dem Kriege die zum Teil schon in Aussicht genommenen Veranstaltungen gleicher Art glänzend gelingen und den Missions-

sinn noch mehr vertiefen werden. Als ständige Einrichtungen funktionieren daneben die missionswissenschaftlichen Vorlesungen und Übungen an verschiedenen Universitäten, insbesondere zu Münster, München und Breslau. Obenan steht dem Umfang nach die hiesige Fakultät, an der nicht weniger als drei eigene Professuren, für Missions-, Religions- und Orientwissenschaft, etatmäßig und dauernd für diese Zwecke errichtet sind. Aus dem Münsterschen missionswissenschaftlichen Seminar sind bereits mehrere Doktoren der neuen Disziplin hervorgegangen, andere aus den verschiedensten Genossenschaften bereiten sich noch zur Promotion vor. So wird allmählich ein Dozenten- und Literatenstab großgezogen, der auch in den Missionsgesellschaften und Missionshäusern das missionswissenschaftliche Niveau zu heben geeignet ist, wie es die Löwener ethnologische Woche vor dem Kriege für die missionswissenschaftlichen Hilfsdisziplinen bezweckte.

Notwendigerweise werden all diese heimatlichen Bestrebungen, die missionswissenschaftlichen wie die missionspraktischen, wie wir es für Weltpriestermission und Missionslehrgesellschaften gesehen, auch auf dem auswärtigen Missionsgebiet sich auswirken und den deutschen Missionen eine innere Überlegenheit verschaffen, die früh oder spät zugleich äußerlich zur Geltung kommen muß. Ihr ganzer Missionsbetrieb wird leistungsfähiger und moderner, den Bedürfnissen der Gegenwart gerechter und angepaßter werden. Dies wird sich zunächst in unseren Kolonien offenbaren, deren Missionen schon vor dem Kriege zu den blühendsten gehörten und nach dem Kriege noch reicher sich entfalten müssen. Durch unser politisch-militärisches und damit auch kulturell-wirtschaftliches Zusammengehen mit der Türkei ist ferner die orientalische und islamische Welt unserem Missionshorizont nähergerückt, wenn auch während des Krieges die Ausnützung dieser Konstellation fast unüberwindlichen Hindernissen begegnet. Nach dem Kriege werden wir endlich den fernen Osten, insbesondere das Vierhundertmillionenreich der Mitte, stärker mit unserem missionarischen Einfluß durchsetzen und unsere dortigen Missionen möglichst kräftigen bzw. vermehren müssen. Aber auch in den allgemeinen und indirekten Einwirkungen, insbesondere durch Schule und Presse, muß das katholische Deutschland intensiver am Missionswerk teilnehmen, im Sinne der Richtlinien, welche die am Vorabend des Krieges in China tagenden bischöflichen Missionsschulkonferenzen aufgestellt haben. Wir wollen hoffen, daß die Besänftigung der nationalen Leidenschaften nach erfolgtem Friedensschluß ein internationales Zusammenwirken auf diesem echt katholischen Arbeitsfelde wieder ermöglichen wird, andernfalls müßten wir eben allein vorgehen und auf Hebung unserer deutschen Missionen uns beschränken.

Diese erhöhten Missionsaufgaben draußen auf dem Missionsfelde stellen daher auch gesteigerte Ansprüche und Aufgaben an unsere heimatliche Missionsfürsorge. Einerseits gilt es die deutsche Missionswissenschaft nach Kräften zu unterstützen und uns ihre Aufklärungen für sachgemäßere Missionspropaganda dienstbar zu machen, anderseits die praktischen Missionsunternehmungen, sowohl die Missionsgesellschaften und Missionsvereine als namentlich die modernen unter den Geistlichen, Lehrern, Akademikern, Gymnasiasten usw. in jeder Weise zu fördern und auszubreiten. Daß hierin dem Klerus ganz besondere Aufgaben und Pflichten zufallen, ergibt sich aus seiner Stellung im heimatkirchlichen Organismus von selbst. Durch die verschiedensten Mittel der

Seelsorge in wie außer der Kirche, durch Gottesdienst, Predigt, Beichtstuhl, Unterricht und Vereinsarbeit, durch Missionsfeste und Missionsversammlungen, durch Förderung der Missionsvereine und Missionsgesellschaften, wie der modernen wissenschaftlichen und praktischen Missionsbestrebungen kann und soll der Priester seinen den unmittelbaren Amtsobliegenheiten beizuzählenden Missionsberuf erfüllen. Damit er aber dazu imstande sei, bedarf auch er und er vor allem der beiden modernen Missionspfeiler, der Organisation und Wissenschaft, jener, indem er sich rege an den Missionskonferenzen und Missionsvereinigungen beteiligt, dieser durch gründliches und rationelles Missionsstudium, das sein Wissen in Missionsdingen weit über das des Laien hinausheben muß. Daß vorliegendes Organ nach beiden Seiten schon viele Verdienste aufzuweisen und auch künftighin große Aufgaben zu erfüllen hat, braucht nach den vielen wertvollen Rundschauen und Besprechungen von P. Schwager wohl nicht erst gesagt zu werden.

Zur Organisationsform der französischen Katholiken.

Von Dr. K. Neundörfer, Mainz.

I. Die neuen Weisungen Pius' X.

Seit der endgültigen Begründung und Einrichtung der dritten Republik im Jahre 1876 leitet eine kirchenfeindliche Regierung die Geschicke Frankreichs[1]. Die Verweltlichung des Schulwesens im Jahre 1880, die Vertreibung der Kongregationen durch das Vereinsgesetz von 1901, die Trennung von Staat und Kirche im Jahre 1905 bezeichnen die Hauptabschnitte dieses Kampfes zwischen französischem Staat und katholischer Kirche und zugleich den fortschreitenden Erfolg der Kirchengegner.

Gegenüber diesen Angriffen auf ihre heiligsten Lebensinteressen suchte die katholische Kirche Frankreichs die Reihen ihrer treugebliebenen Anhänger enger zu schließen, um so der herrschenden Macht des Unglaubens eine auch politisch fühlbare Macht des Glaubens entgegenstellen zu können. Das hauptsächlichste Hindernis einer wirksamen Abwehrorganisation der französischen Katholiken waren aber bis jetzt noch immer ihre politischen Meinungsverschiedenheiten, namentlich der Gegensatz von Republikanern und Monarchisten.

Leo XIII. suchte dieses Hindernisses durch eine Politik des „ralliement", d. h. einer Verständigung zwischen französischer Republik und katholischer Kirche, Herr zu werden. Er schlug den französischen Katholiken vor, sie möchten sich bei voller Wahrung ihres grundsätzlichen politischen Standpunktes doch alle auf dem Boden einer wenigstens praktischen Anerkennung der bestehenden republikanischen Verfassung zusammenfinden. Sie sollten es so den Gegnern der Kirche unmöglich machen, ihre kirchenfeindliche Politik mit der angeblichen Unversöhnbarkeit republikanischer und kirchlicher Gesinnung zu begründen. Zugleich hoffte der Papst, die gläubigen französischen Katholiken könnten sich auf dieser Grundlage mit anderen gemäßigten republikanischen Parteien vereinigen und so die Macht des antikirchlichen

[1] Vgl. Fr. Goldschmitt, Der Kulturkampf in Frankreich. Metz 1915.

Blockes brechen. In diesem Sinne äußerte er sich insbesondere in der Enzyklika „Nobilissima Gallorum gens" vom 8. Februar 1884 und in zwei Rundschreiben an den französischen Klerus vom 16. Februar und 3. Mai 1892.

Auf Grund dieses Programms gründeten 1901 Graf de Mun und Jacques Piou eine politische Partei, die „Action Libérale Populaire". Dieselbe verlangte von ihren Anhängern Anerkennung der republikanischen Verfassung, lud alle zum Anschluß ein, die in wahrhaft liberaler Gesinnung auch der Kirche die ihr gebührende Freiheit sichern wollten, und erklärte, durch Förderung der Sozialpolitik sich als echte Volkspartei bewähren zu wollen. Eine gut ausgebaute Organisation ließ die neue Partei bald in vielen katholischen Gegenden Wurzel fassen. Schon auf ihrem ersten Kongreß im Jahre 1904 zählte sie 648 angeschlossene Vereine; 1914 umfaßte sie deren 1900 mit 250000 Mitgliedern[1].

Aber auch die „Action Libérale Populaire" vermochte der kirchenfeindlichen Gesetzgebung nicht Einhalt zu gebieten. 1905 erreichte der radikalsozialistische Block das Ziel, das ein Clémenceau diesem kirchenpolitischen Kampfe von Anfang an gesteckt hatte: die Trennung von Staat und Kirche. Dieses Ereignis war für das ganze kirchliche Leben Frankreichs von weittragender Bedeutung. Es berührte nicht nur Vermögensbestand und rechtliche Anerkennung der Kirche, Unterhalt und geistliche Wirksamkeit des Klerus; es brachte auch neue Anregungen, neue Möglichkeiten und — neuen Streit in der Frage, wie sich die französischen Katholiken am wirksamsten zur Verteidigung ihrer kirchlichen Interessen organisieren könnten.

Die Ergebnislosigkeit der seitherigen Organisations- und Abwehrversuche, die Erschütterung aller bestehenden kirchlichen Zustände durch das Trennungsgesetz und die Aussicht auf noch weitere kirchenfeindliche Maßnahmen, namentlich auf schulpolitischem Gebiete, ließen einen neuen Organisationsplan auftauchen, der sich auf neue päpstliche Weisungen berief[2].

In seiner Enzyklika „Vehementer nos" vom 11. Februar 1906 hatte sich Pius X. nach der Verurteilung des Trennungsgesetzes in der Tat ausdrücklich an die Katholiken Frankreichs gewandt und diesen Verhaltungsmaßregeln für die bevorstehenden schweren Zeiten gegeben. Der Papst wies darauf hin, wie die in Frankreich herrschenden „gottlosen Sekten" es sich offen zum Ziel gesetzt hätten, „Frankreich zu entkatholisieren", den Franzosen „bis auf die letzte Wurzel den Glauben aus dem Herzen zu reißen", und mahnte darum die Katholiken Frankreichs: „Mit eurer ganzen Kraft, ihr fühlt es wohl, müßt ihr diesen Glauben verteidigen. Aber täuscht euch nicht darüber: Arbeit und Anstrengungen werden unnütz sein, wenn ihr die Angriffe, die man gegen euch richtet, zurückzuweisen versucht, ohne fest geeint zu sein. Beseitigt also alle Keime der Zwietracht, wenn es solche unter euch gibt. Gebet euch Mühe, daß im Wollen wie im Handeln eure Einigkeit so fest sei, wie sie sein muß unter Menschen, die für dieselbe Sache streiten, besonders wenn die Sache eine solche ist, daß ihrem Siege jeder freiwillig etwas von seiner eigenen Meinung opfern muß[3]."

[1] Goldschmitt S. 93.

[2] Vgl. Jacques Rocafort, Autour des directions de Pie X. Un épisode personnel. 2. ed. Poitiers-Paris (s. a. Das Vorwort vom Januar 1912).

[3] Nach der Übersetzung der Enzyklika bei J. B. Sägmüller, Die Trennung von Kirche und Staat. Mainz 1907. Anhang S. LV.

Diese ziemlich allgemein gehaltene päpstliche Mahnung zur Einigkeit scheint eine bestimmtere Form erhalten haben, als im April 1909 aus Anlaß der Seligsprechung der Jeanne d'Arc viele Führer der französischen Katholiken in Rom zusammenkamen. „On parla, parceque c'était notoire, de l'intention du Saint-Siège de ne plus imposer la constitution aux catholiques français qui n'en voulaient pas." Piou, der Führer der Action Libéral Populaire, der auch in Rom gewesen war, versicherte allerdings nach seiner Rückkehr seinen Parteigenossen: „Soyez pleinement rassurés, rien n'est changé dans la politique du Vatican à l'égard de notre pays[1]." Die Action Libérale hatte in der Tat Grund, eine Änderung des römischen Kurses zu fürchten. Stützte sie sich doch in Programm und Agitation auf die Empfehlung eines politischen „ralliement" zwischen Katholiken und Republik, wie sie von Leo XIII. ausgegangen war. Doch scheint die Kurie unter Pius X. in der Tat den französischen Katholiken neue Weisungen gegeben zu haben. Die Grundsätze, von denen Leo XIII. in seiner französischen Politik ausgegangen war, wurden zwar nie verleugnet. Man scheint jedoch praktisch nicht mehr auf die Anerkennung der republikanischen Verfassung durch alle französischen Katholiken zu drängen und somit die Hoffnung auf eine geschlossene politisch-parlamentarische Abwehrorganisation der französischen Katholiken aufgegeben zu haben. Anstatt dessen will man offenbar die größere Bewegungsfreiheit des kirchlichen Lebens, wie sie die Trennung von Staat und Kirche zur Folge hatte, benutzen, um auf rein religiösem Gebiet die Katholiken Frankreichs durchgreifend zu organisieren, um von solcher Grundlage aus dann mittelbar den antikirchlichen Mächten im öffentlichen Leben entgegentreten zu können.

Im Sinne eines solchen Programms erfolgten seit 1909 unter Berufung auf Pius X. mehrfach Kundgebungen kirchlicher Autoritäten. Auf ein Schreiben des Obersten Keller, in dem dieser „von der Notwendigkeit für alle Katholiken sprach, sich auf dem religiösen Gebiete zu einigen", antwortete unter dem 19. Juni 1909 der Kardinal Merry del Val: „Vos paroles, en effet, répondent complètement aux pensées et aux désirs du Souverain Pontife, qui est heureux de leur donner sa pleine et entière approbation. Rien ne lui paraît plus opportun et plus pratique que d'appeler tous les gens de bien à s'unir sur le terrain nettement catholique et religieux, conformément aux directions pontificales." Gleichzeitig richtete auch Kardinal Coullié, Erzbischof von Lyon, an den Obersten Keller ein Schreiben, in dem er betonte: „Lors que [le Souverain Pontife] nous convie à nous unir autour de Lui pour la défense de la religion, ce n'est pas pour que nous nous disputions l'appui qu'il nous offre, au profit de nos méthodes d'action quelles qu'elles soient; c'est au contraire pour qu'en dehors des questions qui nous divisent nous trouvions, autour de la et dans la hiérarchie, l'autorité qui peut grouper toutes nos forces[2]."

Deutlicher noch als in diesen Äußerungen tritt die Eigenart des neuen Organisationsplanes in einer Ansprache hervor, welche Kardinal Luçon, Erzbischof von Reims, am 23. Februar 1911 in seiner Residenz hielt. Er

[1] Rocafort S. 19 f.
[2] Rocafort S. 20 f.

sagte: „Léon XIII. avait bien désigné, quoique d'une manière seulement officieuse, tel personnage politique, pour représenter sa pensée; mais un homme politique, par cela même précisément qu'il est un homme politique, ne peut manquer d'être suspect ou peu sympathique à ceux, qui ne sont pas de son parti, parmi lesquels il peut se trouver de bons serviteurs de l'Eglise. Pie X. fit cesser ce motif d'hésitation en déclarant nettement que, du moment que les catholiques veulent s'unir sur le terrain religieux, leurs chefs naturels sont les évêques; et parce que chaque évêque ne peut commander que dans son propre diocèse, il indique que les organisations se feraient par diocèses.

Ainsi donc organisation des forces catholiques par diocèses, sur un programme nettement et exclusivement religieux, par le groupement de tous les catholiques et de tous les honnêtes gens acceptant ce programme autour de l'évêque et sous sa direction, tel fut, tel est le mot d'ordre du Saint-Siège[1]."

Über weitere Umstände des neuen römischen Kurses gibt in offizieller Weise ein Hirtenbrief Aufschluß, den der Bischof von Agen, de Vaurouz, aus Anlaß der letzten französischen Kammerwahlen erließ. Es heißt darin: „Statt den Katholiken in politischer Hinsicht volle Freiheit zu lassen, verlangte Leo XIII., daß man die vorhandene Verfassung anerkenne, um mit um so größerer Freiheit die feindlichen Gesetze und Menschen bekämpfen zu können. Als aber vor drei Jahren nach der glorreichen Seligsprechung der Jeanne d'Arc Pius X. neue Verhaltungsmaßregeln gab, mußten die Katholiken Frankreichs erkennen, daß die von Leo XIII. bevorzugte Taktik wegen des bösen Willens unserer Feinde und namentlich wegen des unbesiegbaren Widerwillens der monarchischen Parteien, sich zu unterwerfen, fehlgeschlagen sei, und daß es nur noch zwei Mittel gebe, unsere Gläubigen zu einigen. Zuerst mußte man sie um die Bischöfe scharen, um die heiligen Interessen Gottes und der Seelen ausschließlich zu verteidigen, und es ihnen dann überlassen, sich ganz oder teilweise dieser Aufgabe zu widmen. Unter der Leitung ihrer Führer dürfen die Katholiken alle nützlichen Maßregeln ergreifen, um in den politischen Kampf mit Erfolg sich einzulassen und zur Zeit der Wahlperioden allen ungläubigen Kandidaten den Weg zu sperren[2]."

Diese neuen Weisungen Pius' X. fanden natürlich alsbald auch in der katholischen Publizistik Frankreichs ein Echo. François Veuillot ließ noch 1909 eine Flugschrift über „Die Einigung der Katholiken und die Wahlen" erscheinen, in der er sehr entschieden für den neuen Kurs eintrat. Die Lage der französischen Katholiken habe sich seit den Weisungen Leos XIII. in dreifacher Hinsicht geändert. Einmal bestehe das Konkordat nicht mehr. Es sei von der Republik zerrissen worden. Die französischen Katholiken könnten darum jetzt weniger denn je gehalten werden, die republikanische Staatsform anzuerkennen. Ferner sei es heute völlig aussichtslos, durch einen parlamentarischen Zusammenschluß aller Katholiken und aller gemäßigten

[1] Rocafort S. 200. Nach dem „Bulletin religieux du diocèse de Reims" v. 25. Febr. 1911.

[2] Kölnische Volkszeitung Nr. 720 v. 19. August 1913.

Republikaner des Radikalismus Herr werden zu wollen. Die Katholiken müßten sich selber zu helfen suchen. Schließlich sei auch durch all die kirchenfeindlichen Maßnahmen die Zukunft des katholischen Glaubens in Frankreich so bedroht, daß dieser religiösen Not die erste Sorge gelten müsse. „Aus allen diesen Gründen verlangt der Papst unter Beiseitelassung aller politischen Fragen den Zusammenschluß aller Katholiken auf dem religiösen Gebiete unter Zuweisung der Organisierung und Leitung der Bewegung an die Bischöfe[1]."

Mit der praktischen Ausführung dieses neuen Organisationsplanes begann Erzbischof Germain von Toulouse. Er bildete im Herbst 1909 unter seinem persönlichen Vorsitz eine „Alliance des catholiques de la Haute-Garonne". Das Diözesankomitee dieser Vereinigung bestand aus 14 hervorragenden Katholiken aller Parteirichtungen. Royalisten, Bonapartisten, Republikaner und Liberale waren darin vertreten. Diese Gründung geschah ausdrücklich im Hinblick auf die (1910) bevorstehenden Kammerwahlen. Das Komitee sollte zwar nicht selbst Kandidaten dafür benennen. Es sollte aber den von den politischen Parteien aufgestellten Kandidaten zwei katholische Mindestforderungen vorlegen: gesetzliche Anerkennung der kirchlichen Hierarchie und vollkommene Unterrichtsfreiheit. Wer von den Mandatsbewerbern diese „revendications essentielles des catholiques" öffentlich anerkennen würde, sollte den Katholiken zur Wahl freigegeben bzw. empfohlen werden. Namentlich sollten aber die Katholiken veranlaßt werden, im Falle einer Stichwahl mit aller Kraft für den Kandidaten einzutreten, der von den Unterzeichnern jener „revendications" bei der ersten Wahl die meisten Stimmen erhalten habe. Welcher politischen Richtung dieser Kandidat angehöre, müsse in diesem Falle den Katholiken ganz gleichgültig sein, wenn nur jene katholischen Mindestforderungen in der Kammer vertreten würden[2].

Diese „Alliance de catholiques" von Toulouse war ja nun einerseits gewiß eine Einigung der Katholiken auf religiösem Gebiete unter Leitung des Diözesanbischofs, wie es die neuen päpstlichen Weisungen verlangten. Sie trug aber doch zugleich einen stark politischen, wenn auch nicht parteipolitischen Charakter, indem sie die „action électorale" in den Vordergrund stellte. Über diesen Punkt aber konnte man bei allem Gehorsam gegen die päpstlichen Weisungen verschiedener Meinung sein, und ist man auch innerhalb des französischen Episkopats von Anfang an verschiedener Meinung gewesen. Namentlich war es Bischof Turinaz von Nancy, der sich öffentlich und sehr entschieden für eine andere Wahltaktik aussprach. In einer auch im Spätherbst 1909 erschienenen Wahlflugschrift trat er dafür ein, daß „alle Katholiken, Liberalen und ehrlichen Leute des Landes sich zusammenschließen sollten zur Verteidigung der bürgerlichen und religiösen Freiheiten[3]". Turinaz war also nicht dafür, daß die Katholiken als solche mit spezifisch kirchlichen Forderungen in den Wahlkampf eintreten sollten. Er glaubte, daß auch den kirchlichen Interessen der Katholiken durch eine auf möglichst breiter Grundlage aufgebaute „Ligue du bien public" am besten gedient sei, da eine solche noch am ehesten Aussicht biete, die Macht des antikirchlichen Blockes zu brechen. Seine Programm berührte sich also mit dem der „Action

[1] Nach der Kölnischen Volkszeitung Nr. 969 v. 17. November 1909.
[2] Rocafort S. 30.
[3] Rocafort S. 28. — Kölnische Volkszeitung Nr. 969 v. 17. November 1909.

Libérale Populaire", wie denn auch Piou auf einem Kongreß dieser Partei in Lyon am 14. November 1909 in einer Rede sagte: „C'est avec joie que j'ai entendu l'évêque de Nancy proclamer deux règles: accord entre les braves gens de tous les partis, concours donné au candidat qui a le plus de chances d'être élu comme défenseur des libertés civiles et religieuses[1]."

Während also der Erzbischof von Toulouse dahin wirkte, daß die Katholiken seiner Diözese auch auf politischem Gebiete die Vertretung ihrer kirchlichen Interessen durch eine katholische Wahlorganisation selbst in die Hand nahmen, wollte der Bischof von Nancy die politisch-parlamentarische Verteidigung der kirchlichen Rechte den Parteien überlassen sehen, die im Rahmen ihres allgemeinen politischen Programms auch den Schutz der kirchlichen Freiheit versprechen. Zusammenfassung aller politischen Macht der kirchentreuen Katholiken in konfessionellen Wahlorganisationen — kräftige Mitarbeit der Katholiken in den an sich interkonfessionellen, aber kirchenfreundlichen politischen Parteien, das sind die Gegensätze, die hinsichtlich der politischen Taktik in der Durchführung der neuen päpstlichen Weisungen alsbald hervortraten und die in den letzten Jahren den französischen Katholizismus beherrschten.

Zu einem öffentlichen Austrag, der bis in die französische Kammer hinein seine Wellen warf, brachte diese Gegensätze ein Aufsatz, der unter dem Titel „Le pacte de Toulouse" am 5. November 1909 im „Univers" erschien[2]. Gezeichnet war der Artikel von Jacques Rocafort, einem Professor am staatlichen Lyzeum Saint-Louis in Paris, der neben mehreren moralphilosophischen Schriften auch des öfteren Aufsätze in „Univers", „Croix" und „Éclair" veröffentlicht hatte. Rocafort stellte in dem angeführten Aufsatze den Organisationsversuch von Toulouse und das Organisationsprogramm von Nancy einander gegenüber. Er erklärte beide insofern für vereinbar, als nach einem Zusammenschluß der Katholiken unter sich, wie er sich in Toulouse vollzogen habe, auch eine Verständigung der Katholiken mit den „honnêtes gens" in anderen Lagern im Sinne des Bischofs Turinaz empfehlenswert sei. Er hält es aber für bedenklich, wenn die Katholiken von vornherein, „anonymement", sich mit den gemäßigten und liberalen Elementen aus anderen Lagern zu einer großen Oppositionspartei gegen den Radikalismus vereinigten — was doch der eigentliche Sinn des Turinazschen Vorschlags war. Eine Vereinigung dieser Art hätte sich schon bei den Wahlen von 1902 und 1906 als erfolglos erwiesen. Führte sie aber wirklich einmal zu einer parlamentarischen Mehrheit der „honnêtes gens", so seien damit die kirchlichen Interessen der Katholiken kaum in genügender Weise geschützt. „On y parlera liberté, patrie, ordre social . . . mais de la reconnaissance légale de l'évêque, par exemple, pas un mot." Außerdem hätten sich die Progressisten, mit denen die Katholiken bei einer solchen Koalition zusammengehen müßten, gerade in jüngster Zeit als integrierenden Bestandteil der Mehrheit Briands erklärt, so daß kirchenpolitisch nichts von dieser Seite zu hoffen sei. Auch die Liberalen, die gewiß viele aufrichtige Katholiken in ihren Reihen zählten, ließen auf ihren Versammlungen die Interessen der Kirche doch sehr zu kurz kommen.

[1] Rocafort S. 190 f.
[2] Rocafort S. 27—30.

„L'acte de Toulouse a une autre allure. Il est d'une netteté et d'une précision catholiques admirables. Ici on ne dépersonnalise pas les catholiques, en les démarquant dans un vague conservatisme social; non, on les differencie comme catholiques, on les organise comme tels, c'est comme catholiques qu'ils iront aux ententes électorales et aux urnes." Auf dieser Grundlage allein hält Rocafort die vom Papste gewünschte Vereinigung aller Katholiken und eine erfolgreiche Bekämpfung der antikirchlichen Regierungspolitik für möglich. Eine „nicht zu verachtende" Empfehlung der Toulouser Organisation sei es auch, daß die „Correspondance de Rome", zu deren Mitarbeitern Rocafort übrigens selbst zählte, die Statuten von Toulouse ausführlich wiedergegeben und mit Lob überhäuft habe.

Gegen diesen Angriff auf sein Programm nahm Bischof Turinaz von Nancy nun seinerseits öffentlich Stellung. Er tat es in einem Brief an François Veuillot, den Leiter des „Univers". Da dieser jedoch mit der erbetenen Veröffentlichung des Briefes zögerte, erschien er am 11. November 1909 in der „Croix"[1]. Turinaz hob in diesem Briefe hervor, daß sein Plan „d'union des catholiques, des libéraux sincères et des honnêtes gens de tous les parties" bereits die ausdrückliche Billigung von 51 französischen Bischöfen erhalten habe. Sein Programm knüpfe an das der „Union de France chrétienne" (1891) an. Er sei natürlich auch für Rückforderung der religiösen Freiheit, aber gegen einen ausgesprochen kirchlichen Programmpunkt wie „gesetzliche Anerkennung der Bischöfe". „Mettre en tête des revendications »la reconnaissance légale de l'évêque« est le moyen infaillible de les faire échouer toutes et de rendre l'union impossible." Gegen den Vorwurf aber, sein Programm „entpersönliche" die Katholiken, könne er nur mit Entrüstung protestieren. Auch er verlange Organisation der Katholiken als solcher, aber nur auf rein religiösem Gebiete: „D'après mon projet, les catholiques se groupent sous la direction des évêques pour tous les intérêts catholiques; et au point de vue de cette organisation ... le diocèse de Nancy ne craint pas la comparaison avec aucun diocèse de France. Puis, pour les intérêts politiques, en restant absolument catholiques, ils s'entendent avec les libéraux sincères, les honnêtes gens de tous les partis, pour la défense des libertés civiles et religieuses."

Dieses sei übrigens dasselbe kirchenpolitische Programm, an das sich auch der Episkopat von Holland, England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika halte. Sein Organisationsplan sei so nicht weniger katholisch als der von Toulouse; er unterscheide sich allerdings von diesem in einem wesentlichen Punkte: „Je réserve aux évêques la direction et la défense des intérêts religieux. Je demande que la direction et la défense des intérêts politiques soient confiées à des laïcs." Für eine solche Organisationsform sprächen aber gewichtige Gründe. Die Zahl der Katholiken, welche in den Wahlkämpfen eine direkte Leitung durch die Bischöfe annehmen werden, sei sehr gering. Diese Leitung von Wahlorganisationen durch die Bischöfe werde die öffentliche Meinung sehr gegen die

[1] Rocafort S. 32–38.

Katholiken einnehmen. Auch werde dabei der Klerus zum Schaden seines geistlichen Amtes in den politischen Kampf hineingezogen. Darum sei es besser, die eigentliche politische Tätigkeit zugunsten der kirchlichen Freiheit einer Laienvereinigung, einer politischen Partei „aller ehrbaren Leute" zu überlassen. Deren Verhältnis zu den Bischöfen und den von diesen geleiteten rein religiösen Organisationen bestimme sich dann nach den Grundsätzen, welche Leo XIII. in seiner Enzyklika „Immortale Dei" über das Verhältnis der geistlichen und der weltlichen Macht niedergelegt habe: „Chacune d'elles est souveraine en son genre, chacune renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa notion et de son but."

Am 13. November 1909 antwortete François Veuillot im „Univers" auf diesen offenen Brief des Bischofs Turinaz[1]. Auf die Gefahren einer Vermengung von Religion und Politik, auf die Bischof Turinaz besonders hingewiesen hatte, ging Veuillot dabei nicht ein. Sein Hauptgrund gegen die von Turinaz empfohlene Vereinigung der Katholiken mit den gemäßigten Elementen aus anderen Lagern war wieder die Befürchtung, daß von einer solchen Vereinigung die Interessen der Kirche nicht genügend gewahrt würden: „Votre Grandeur déclare elle-même que cette alliance deviendrait radicalement impossible, si les catholiques se permettaient de revendiquer la reconnaissance légale de l'évêque, c'est-à-dire de réclamer pratiquement contre le vice capital de la loi de Séparation." Gegenüber diesem Bedenken habe es auch wenig zu bedeuten, wenn katholische Wahlorganisationen vielleicht augenblicklich keine großen Erfolge zu erwarten hätten. Die Kirche werde in Frankreich noch lange und schwere Kämpfe zu bestehen haben. „Or, précisément en vue de ces luttes, et sans contester les avantages relatifs et momentanés des accords électoraux entre tous les partis d'opposition, nous croyons que, pour les catholiques, la nécessité primordiale est de s'unir entre eux, par les liens les plus solides et les plus étroits, sur un programme aussi net et aussi complet que possible."

Am folgenden Tage kam auch Rocafort in einem offenen Briefe an Veuillot auf die Angelegenheit zurück[2]. Zur Sache brachte er nichts Neues vor. Seine persönlichen Bemerkungen aber schloß er mit einem bedauernden Hinweis darauf, daß diese ganze Auseinandersetzung der kirchenfeindlichen Presse Gelegenheit gegeben habe, die beteiligten Personen wie die umstrittene Sache vor der weitesten Öffentlichkeit in ein falsches Licht zu stellen: „Voilà Mgr. Turinaz sympatique malgré lui aux Loges et présenté à la France comme le paladin du gallicanisme, contre moi, «représentant de Pie X.»."

In der Tat hatte der Artikel Rocaforts im „Univers" und die Entgegnung Turinaz' in der „Croix" in der französischen Presse ziemliches Aufsehen erregt[3]. Schon am 12. November brachten die „Nouvelles" einen Artikel unter dem Titel: „L'épiscopat contre l'internonce laïque." Rocafort wurde darin wegen seiner Beziehungen zur „Correspondance de Rome" die Rolle eines geheimen Agenten intransigenter vatikanischer Kreise, eines laikalen „succurseur de l'internonce Montagnini" zugeschrieben.

[1] Rocafort S. 49–53. [2] Rocafort S. 53–56.
[3] Rocafort S. 43–47.

Ein Artikel ähnlicher Richtung erschien unter dem Titel „L'église en bataille" gleichzeitig in der „Action". Von der gemäßigten und katholischen Presse nahmen „Éclair", „Figaro", „Croix" und „Peuple français" Partei für Turinaz, während „Gazette de France", „Libre parole", „Autorité" und „Action française" Rocafort verteidigten. Auch in der französischen Deputiertenkammer kam es am 14. Januar 1910 zu einer Aussprache über die Angelegenheit[1]. Der Abgeordnete Besnard hatte eine eigene Interpellation über den Fall Rocafort eingebracht, da er die publizistische Tätigkeit eines derartigen Intransigenten mit dem Amt eines Lehrers an einem staatlichen Lyzeum für unvereinbar erachtete. Die Diskussion bewegte sich dann meist auch auf diesem Gebiet des Persönlichen und ist darum für unsere Frage ohne Bedeutung.

Unter den Zustimmungserklärungen, welche Bischof Turinaz von französischen Mitbischöfen zu seinem Organisationsplan erhielt, ist die des Erzbischofs Fuzet von Rouen von besonderer Bedeutung. Sie erfolgte am 21. November 1909 in einem offenen Briefe an Bischof Turinaz und wurde von Fuzet unter dem Titel: „La politique des catholiques" auch in die Sammlung seiner „Instructions Pastorales, Lettres et Discours" aufgenommen[2]. Die Ausführungen Fuzets geben einen guten Einblick in die grundsätzlichen Auffassungen derjenigen französischen Katholiken und Kirchenfürsten, die von der Richtung Veuillot-Rocafort-Univers nichts wissen wollen. Sie mögen daher als Gegenstück zu dem häufig angeführten Buche von Rocafort hier besonders berücksichtigt werden.

Fuzet und Turinaz standen nicht immer auf einer Seite. Als es sich 1906 darum handelte, zu dem französischen Trennungsgesetz praktisch Stellung zu nehmen, trat Erzbischof Fuzet in einer umfangreichen Denkschrift für die Bildung der vom Trennungsgesetz vorgesehenen Kultusvereine ein, da diese nicht antikanonischer seien als die 1875 in Preußen eingeführten und von der Kirche zugelassenen Kirchenvorstände und Gemeindevertretungen[3]. Bischof Turinaz dagegen war damals ein Hauptwortführer derer, welche die Bildung der gesetzlichen Kultusvereine als unverträglich mit den kanonischen Grundsätzen verwarfen, und denen dann auch die päpstliche Enzyklika „Gravissimo officii munere" recht gab[4].

Auf diese frühere Meinungsverschiedenheit nimmt Fuzet im Eingang seines offenen Briefes an Turinaz Bezug, schätzt sich darum aber um so glücklicher, ihn jetzt wegen seines Organisationsplanes beglückwünschen zu können. Der Gedanke einer „union entre les catholiques, les libéraux sincères et les honnêtes gens de tous les partis" sei ganz im Sinne der Rundschreiben Leos XIII., deren Weisungen, seines Wissens, nie für hinfällig erklärt worden seien. Diese Weisungen Leos XIII. gäben

[1] Rocafort S. 86–134.

[2] Mgr. Fuzet, Premières Années de la Separation. Instructions Pastorales, Lettres et Discours. Paris 1913. Bd. II, S. 479–484.

[3] „Les associations cultuelles en Prusse." Fuzet a. a. O. Bd. I, S. 49–109. Vgl. den Aufsatz des Verfassers über „Französische Kultusvereine und preußische Kirchengemeinden" im „Archiv für kath. Kirchenrecht" Bd. XCVII (1917), Heft 3, S. 409–422.

[4] Eingehende Inhaltsangabe der Broschüre von Turinaz über „La loi de la séparation de l'église et de l'état" (1906) bei Sägmüller, Die Trennung von Kirche und Staat, S. 41–44.

auch heute noch den französischen Katholiken die einzige praktische Möglichkeit, die Achtung ihrer kirchlichen Rechte zu erzwingen. Die französischen Katholiken müßten sich dazu verstehen, sich auf den nun einmal gegebenen Boden der republikanischen Verfassung zu stellen. Denn die Geschichte Frankreichs in den letzten dreißig Jahren beweise, daß das französische Volk in seiner großen Mehrheit republikanisch gesinnt sei. „Il semble que le peuple voie dans la République l'expression d'un idéal de perfectionnement humain, avec lequel la religion doive s'harmoniser et presque se confondre, sous peine de perdre, à ses yeux, son utilité et presque sa raison d'être. Qu'il se trompe, on peut le dire tant qu'on voudra, en théorie, mais comment en pratique et sur le terrain des faits, alors qu'il s'agit de solliciter les suffrages du peuple, ne pas tenir compte de cet invincible état d'esprit? Le succès est ici une affaire de simple psychologie." Bei dieser Sachlage könne daher nur eine solche Politik Aussicht auf Erfolg haben, die wenigstens mit stillschweigender Loyalität die Tatsache der republikanischen Verfassung hinnehme. Eine solche Loyalität werde offenbar auch von Turinaz vorausgesetzt, wenn er die Katholiken auffordere, sich politisch mit den aufrichtig Liberalen und Gemäßigten in allen Lagern zu vereinigen.

Eine solche Vereinigung sei aber noch in anderer Hinsicht von Vorteil: „C'est, si notre action doit être forcément mêlée à la politique — et il faut bien puisqu'il s'agit de convaincre le corps électoral dont tout dépend — c'est le terrain où notre action risque le moins d'être confondue avec la politique." Auf eine solche reinliche Scheidung von Politik und Religion legt Fuzet auch bei anderen Gelegenheiten großes Gewicht. Namentlich zeigt er immer das Bestreben, den Klerus von der politischen Arena fernzuhalten. Das scheint ihm aber bei der von Turinaz vorgeschlagenen Vereinigung der Katholiken mit anderen antiradikalen Elementen am ehesten durchführbar: „Cette union aura le grand avantage de tenir le clergé, évêques et prêtres, à l'écart des luttes électorales, où forcément les pousserait une coalition composée des seuls catholiques. Or, ce mouvement, qui entraînerait le clergé dans l'arène des partis, serait une tentative désastreuse pour la religion de notre pays."

Schließlich habe ein ausgesprochen katholisch-politisches Programm bei der weit im Lande verbreiteten und noch durch keine Kirchenverfolgung erschütterten religiösen Gleichgültigkeit nicht die mindeste Aussicht auf Erfolg. Wenn man zugunsten der kirchlichen Freiheit etwas erreichen wolle, so könne man das nur auf möglichst breiter persönlicher und möglichst enger programmatischer Grundlage: „Plus l'union s'étend pour embrasser les bonnes volontés venues de partout, et plus elle sera contrainte de limiter son programme de revendications immédiates: excellente condition pour réussir." Gerade diese Bedingung erfülle aber der Plan von Mgr. Turinaz.

So kommt denn Fuzet zu dem Schlusse: „Si les catholiques ne peuvent aller tout seuls à la bataille avec l'espoir de vaincre, s'ils ont besoin d'alliés pour faire triompher un minimum de droits, qu'ils renoncent à former l'union étroite pour faire l'union large, qu'ils cessent de rêver un parti catholique pour créer

le parti des honnêtes gens. C'est le conseil du bon sens et la leçon de notre histoire contemporaine."

II. Die Entwicklung der „Unions diocésaines".

Bei aller Meinungsverschiedenheit über die politische Tragweite der neuen päpstlichen Weisungen konnte es doch nicht zweifelhaft bleiben, daß die Kurie tatsächlich einen engeren Zusammenschluß aller kirchentreuen französischen Katholiken um ihre Bischöfe wünschte. Soweit solcher Zusammenschluß auf dem rein religiösen Gebiete blieb, fand er ja auch im französischen Episkopat einmütige Förderung. Es war bei der Lage, die das Trennungsgesetz geschaffen hatte, und bei den neuen kirchen- und schulpolitischen Kämpfen, die zu erwarten waren, auch wirklich eine Notwendigkeit, alle Kräfte des treugebliebenen katholischen Volkes organisatorisch zusammenzufassen. Nur so konnte man hoffen, die durch das Trennungsgesetz geschlagenen Wunden einigermaßen zu heilen und drohenden neuen Angriffen wirksam zu begegnen. Für eine solche Sammlung aller katholischen Lebenskräfte waren aber die Bischöfe die gegebenen Mittelpunkte. Sie standen kraft ihrer Stellung über den Parteigegensätzen, welche eine wirksame Einigung der französischen Katholiken bis dahin noch immer verhindert hatten. Sie waren dazu durch das Trennungsgesetz der Fesseln ledig geworden, die in der Konkordatszeit ihre freie Bewegung auch auf rein kirchlichem Gebiete gehemmt hatten. Die enge Verbindung der Gläubigen mit der kirchlichen Hierarchie hatte darum auch Pius X. in seiner Enzyklika „Vehementer nos" als eine Grundbedingung zur wirksamen Verteidigung der bedrohten Religion bezeichnet.

Von solchen Erwägungen aus waren auch schon vor den ausdrücklichen päpstlichen Weisungen des Jahres 1909 in manchen Diözesen Organisationen zum Schutz und zur Belebung des religiösen Lebens („Unions diocésaines") gegründet worden, in welchen der Bischof maßgebenden Einfluß hatte. Eine derartige Gründung erfolgte z. B. schon 1907 für die Diözese Aire unter Bischof Touzet. In einer Denkschrift, welche diese Gründung begleitete, wurde ausgeführt, warum die durch das Trennungsgesetz geschaffene Lage eine neue Organisation der Katholiken erfordere und warum diese Organisation in dem Diözesanbischof ihren Mittelpunkt finden müsse: „A la situation nouvelle qui nous est faite doivent correspondre une methode et une discipline nouvelles, propres à mieux assurer que par le passé la défense de nos droits et les intérêts de notre foi." Die neue Methode aber bestehe in einer stärkeren Heranziehung aller Gläubigen zur aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben: „La Séparation n'entraîne pas seulement pour les laïcs des sacrifices pécuniaires, elle les invite à fournir un concours que le clergé pouvait autrefois espérer des pouvoirs publics, elle les appelle à une plus grande vigilance dans la défense religieuse." Solche Gewährung weiteren Spielraums für die Initiative der Laien aber fordere auf der anderen Seite eine straffere kirchliche Disziplin unter der Autorität des Bischofs: „Chacun a le droit et le devoir de proposer ses idées, mais que ce soit avec la volonté de se soumettre à la décision de ceux qui ont mission pour le conduire. L'évêque doit avoir en tout et sur tous le dernier mot[1]."

[1] Rocafort S. 297 f.

Nachdem zu solchen Anregungen der neuen Lage im Frühjahr 1909 die ausdrücklichen Weisungen des Heiligen Stuhles gekommen waren, bildeten sich nun bald in zahlreichen Diözesen „Unions diocésaines". Bis zu den Wahlen im Mai 1910 waren deren neun gegründet[1]. Der schlechte Ausfall auch dieser Wahlen für die Katholiken gab dem Organisierungseifer neuen Ansporn. Auch die „Croix", die bis dahin sich etwas zurückhaltend gezeigt hatte, begrüßte und unterstützte jetzt die Bewegung. Unter dem Titel: „Unions catholiques" veröffentlichte sie am 17. November 1910 einen Artikel[2], in dem es hieß: „L'organisation gagne de proche en proche. Rien désormais ne saurait l'arrêter . . . De ce vaste mouvement qui se déroule sur le terrain religieux, où aucune considération ne saurait nous empêcher de nous avancer, il y a lieu de se réjouir et de se féliciter." So hatten bis Ende 1911 von den 85 französischen Diözesen 15[3], bis Juli 1913 26[4] „Unions catholiques" oder „Unions diocésaines" gegründet.

Bezeichnenderweise sind unter diesen Diözesen Nancy und Rouen nicht vertreten. Doch ist ja die „Union diocésaine" nicht der einzig mögliche Weg, um der päpstlichen Weisung gemäß die Gläubigen enger um den Bischof zu scharen und das religiöse Leben zu heben. Einen ähnlichen Zweck verfolgen in etwas loserer Weise die „Congrès diocésains", auf denen „die Katholiken unter Leitung des Bischofs die religiösen und sozialen Werke besprechen, um sich gegenseitig aufzuklären"[5]. Einen solchen Diözesankongreß veranstaltete aber z. B. auch Erzbischof Fuzet von Rouen im April 1910[6].

Daneben suchte Fuzet die sakramentalische Bruderschaft neu zu beleben und zu einem Mittelpunkt aller religiösen Organisation in seiner Diözese auszubauen. Unter dem 12. Dezember 1912 erließ er darüber einen eigenen Hirtenbrief[7], in dem es heißt: „L'union s'impose impérieusement. A l'heure actuelle, il est chimérique de la chercher sur le terrain politique. Je crains — je le regrette, mais je le crains — qu'il soit impossible de la réaliser sur le terrain social. Elle ne peut donc se faire que sur le terrain religieux. C'est du reste ainsi que Jésus-Christ l'a comprise, qu'il l'a voulue; ut et ipsi in nobis unum sint; ut sint consummati in unum. Cette ‚prière sacerdotale' du divin Sauveur se mêle à son action de grâces après la Cène, qui fut la première messe. Ecoutez-la, Mes Très Chers Frères, et que tous ceux qui croient en lui se rassemblent autour de lui, qu'il entrent dans l'union dont l'Eucharistie

[1] Rocafort S. 192.

[2] Rocafort S. 196–198.

[3] Rocafort veröffentlichte über jeden dieser „Unions catholiques" wie zuerst über den „Acte de Toulouse" Aufsätze im „Univers" (Dezember 1909 bis März 1911) und druckt diese Aufsätze im Anhang seines Buches (S. 273–323) wieder ab.

[4] „Manuel Pratique d'Action Religieuse." Reims (s. a. Imprimatur vom Juli 1913) S. 185.

[5] Manuel 187–193.

[6] Vgl. seine „Lettre circulaire portant convocation et réglementation d'un congrès des œuvres catholiques diocésaines" sowie seine Eröffnungs- und Schlußrede zu diesem am 12.–14. April 1910 in Rouen abgehaltenen Kongreß (Premières années etc. Bd. II, S. 485–495, 539–564.

[7] „Lettre pastorale sur le rétablissement des Confréries paroissiales du Très Saint-Sacrement." („Premières années etc." Bd. II, S. 799–808.)

sera le centre et la force." Solche Vereinigung bleibt gewiß auf rein religiösem Gebiete, vermag starke religiöse Lebenskräfte zu wecken und hat dazu den Vorteil, an wertvolle Überlieferungen des religiösen Volkslebens anzuknüpfen. Fuzet hält die sakramentalischen Bruderschaften daher für geeignet, Grundstock und Form jener Einigung aller Katholiken um ihren Bischof zu sein, wie sie die Not der Zeit und die päpstliche Weisung forderten: „Nous voudrions, en effet, grouper au moyen de ces Confréries du Saint-Sacrament, tous les catholiques de bonne volonté, dans la paroisse et le canton d'abord, ensuite dans l'arrondissement, et arriver ainsi à une sorte de confédération diocésaine: ces divers groupements seraient bientôt autant de foyers intenses de vie religieuse."

Man kann diesem Organisationsplan Originalität und Konsequenz nicht absprechen. Wie weit er durchgeführt wurde und in anderen Diözesen Nachahmung fand, entzieht sich unserer Kenntnis. Doch scheint man in den meisten Diözesen die Gründung neuer „Unions diocésaines" bevorzugt zu haben. Mit diesen möchten wir uns darum noch eingehender befassen.

Als „Union diocésaine" bezeichnet der schon genannte „Manuel Pratique d'Action Religieuse" „le groupement et l'organisation des catholiques d'un diocèse, sous la direction de leur Evêque, en vue de la défense et de la revendication des droits de l'Eglise, du developpement des pratiques, de la foi et des œuvres religieuses et sociales[1]." Solche Diözesanvereinigungen haben als Unterbau in der Regel Pfarr- und Dekanatsvereinigungen. Sie schließen sich also ganz an die Gliederung der kirchlichen Hierarchie an und räumen auch deren Trägern auf allen Stufen maßgebenden Einfluß ein. Sie tragen bald mehr den Charakter von wirklichen Vereinen mit einem geschäftsführenden Vorstand, bald mehr von Komitees mit eingeschriebenen Anhängern. Auch ist die formelle Stellung der kirchlichen Hierarchie nicht überall die gleiche, wenn ihr auch stets tatsächlich maßgebender Einfluß zusteht.

Besonders bedeutsam ist nun der Unterschied, der sich in der Stellung dieser Diözesanvereinigungen zur Politik geltend macht. Dieselben Gegensätze, die sich schon bei der Erörterung der neuen päpstlichen Weisungen geltend machten, geben auch der ganzen bisherigen Entwicklung der Diözesanvereinigungen ihr Gepräge. Eigentliche Partei- und Verfassungspolitik ist ja in allen diesen Vereinigungen ausgeschlossen. Der „Manuel" sagt darüber ganz allgemein: „Nul n'est obligé de renoncer à ses opinions politiques; l'Union est au-dessus de tous les partis; elle n'est ni monarchiste, ni impérialiste, ni républicaine; elle est catholique." Anderseits haben sich alle Unions diocésaines „la défence et la revendication des droits de l'Eglise" zum Ziel gesetzt. Unter diesen „droits de l'Eglise" sind zu verstehen: Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl, Anerkennung der kirchlichen Hierarchie, öffentliche Fürsorge für die Erhaltung der Kirchengebäude, Sicherung der Katholiken im Besitz dieser Gebäude, Freiheit der öffentlichen Kultusübung, Gleichstellung der öffentlichen und der katholischen Privatschulen, Unabhängigkeit öffentlicher Unterstützungen vom religiösen Bekenntnis,

[1] Manuel 172. Das Handbuch widmet einen großen Abschnitt (S. 172–186) dieser „Union diocésaine".

Freiheit für Privatschulen und religiöse Genossenschaften. Die Statuten der Diözesanvereinigungen führen solche „revendications" teils im einzelnen auf, teils nehmen sie nur mit einem allgemeinen Ausdruck wie „intérêts catholiques", „droits des catholiques et toutes les libertés qui en découlent", „programme des libertés de l'Eglise" darauf Bezug. Solche Forderungen sind aber ohne Zweifel politischer Natur, da sie nur auf dem Wege der staatlichen Gesetzgebung erfüllt werden können. Hier berührt also der Wirkungskreis der Diözesanvereinigungen notwendig das politische Gebiet. Es stellt sich für sie die Frage, ob sie bei allem Ausschluß parteipolitischer Betätigung nicht doch in die Wahlen zu den gesetzgebenden Körperschaften eingreifen sollen, um die Anerkennung ihrer kirchenpolitischen Forderung zu erreichen. „Ou je me trompe fort", schreibt deshalb auch Rocafort, „ou ces revendications sont d'ordre politique, et il faudra bien, un jour, les soutenir par des moyens pratiques[1]."

In der Frage einer solchen „action électorale" spalten sich nun aber die „Unions diocésaines" in zwei Gruppen. Die einen schließen ein unmittelbares Eingreifen ihrer Organisation in die Wahlkämpfe aus. Sie wollen unmittelbar nur kirchliche und soziale Ziele fördern, vertrauen aber, daß ihre sittlich-religiöse Wirksamkeit mittelbar sich auch in guten Wahlen äußern werde: „En faisant de bons chrétiens on fera de bons citoyens." Die andere Gruppe aber verlangt ein unmittelbares Eingreifen der „Unions diocésaines" in die Wahlkämpfe, sei es durch Verpflichtung von anderseitig benannten Kandidaten auf bestimmte kirchenpolitische Mindestforderungen, sei es selbst durch Aufstellung eigener katholischer Kandidaten. Diese wahlpolitische Betätigung wird in einigen Diözesen von dem unter direkter bischöflicher Leitung stehenden Diözesankomitee übernommen; in anderen haben sich dafür eigene „Unions des catholiques" mehr laikalen Charakters gebildet, in denen jedoch tatsächlich auch der Bischof die Entscheidung bestimmt.

Wenn viele Diözesanvereinigungen jede Art politische Betätigung aus ihrem Wirkungskreis ausschließen, so scheinen dafür ähnliche Beweggründe maßgebend zu sein, wie sie die Bischöfe Turinaz und Fuzet gegen die Diözesanvereinigungen Rocafortscher Richtung geltend machten. Man wünscht keine politische Betätigung des Klerus und will das politische Feld rein politischen Organisationen, namentlich auch der „Action Libérale Populaire", überlassen. Letzterer Rücksicht schreibt es Rocafort zu, daß z. B. in der Diözese Reims keine eigene katholische Wahlorganisation gegründet wurde[2]. Über den ersten Grund aber sprechen sich mehrere Bischöfe ganz offen und sehr entschieden aus. So schreibt Bischof Eyssautier von La Rochelle in seinem Fastenhirtenbrief von 1911: „L'Evangile n'a jamais fait de politique pure. Notre ‚Union' comme telle ne se livre pas non plus au travail électoral, dont nous ne jugeons pas à propos que le clergé accepte ne s'attribue la responsabilité. Elle se contente de proclamer les principes dont les électeurs doivent se pénétrer pour que le vote soit un acte moral, et de définir au besoin le minimum de revendications religieuses que les électeurs

[1] A. a. O. S. 307.
[2] A. a. O. S. 322 f.

catholiques doivent exiger d'un candidat pour lui accorder leurs suffrages[1]." In ähnlicher Weise spricht sich Bischof Maillet von Saint-Claude aus: „L'Evêque se fait un devoir de respecter les opinions personelles et les préférences politiques de ses prêtres, mais il leur interdit formellement de faire acte de partisans actifs au service d'un parti quel qu'il soit. Ils ont le devoir de ne pas oublier qu'ils ne sont pas, dans leur domaine d'influence, les chefs d'une fraction de leurs subordonnés, mais les pères de tous, et qu'ils répondent devant Dieu de toutes les âmes qui leur sont confiées[2]." Zu diesen Diözesanvereinigungen ohne „action eléctorale" gehört auch die von Meaux, die sich definiert als „Union diocésaine des catholiques sur le terrain exclusivement religieux, en dehors de tout parti et de toute action politique"[3]; ferner die Vereinigungen in den Diözesen Quimper, Soissons, Annecy, Lille und Orleans[4].

Es ist bezeichnend, wie Rocafort in seinen „Univers"-Artikeln zu der politischen Enthaltsamkeit dieser Diözesanvereinigungen Stellung nimmt. Über den angeführten Hirtenbrief des Bischofs von La Rochelle schreibt er: „Aussi ai-je été étonné tout d'abord de ne trouver dans cette belle Lettre rien qui vise la participation éventuelle de l'Union à l'action politique ou électorale[5]." Der unpolitischen Diözesanvereinigung von Soissons stellt er andere als „plus hardies" gegenüber[6]. Der ebenfalls unpolitischen „Union" von Lille hält er vor, daß die von katholischen Männern ihres Bezirkes gewählten Abgeordneten die katholische Sache nur sehr mangelhaft verträten. Sie müsse daher in anderer Weise als seither für die politische Verteidigung der kirchlichen Rechte Sorge tragen. Der Zwang der Umstände werde überall dazu führen, daß die Katholiken auch als solche sich politisch betätigen: „Comptons sur la force des choses. La politique de la secte étant avant tout une politique anticatholique, dès lors qu'on réunit des catholiques militants, je suis bien sûr que les conversations politiques partent toutes seules ... Comptons sur la force des choses, mais pourquoi n'y aiderions-nous pas[7]?" Dieses „Nachhelfen" sollen eben die Diözesanvereinigungen durch eine zielbewußte „action électorale" übernehmen. Eine Rücksicht auf die schon bestehende, tatsächlich doch auch katholische Wahlorganisation der „Action Libérale Populaire" kennt Rocafort dabei nicht, wenn er es auch für verständlich erklärt, daß man z. B. in Reims unter dem Druck lokaler Verhältnisse tatsächlich solche Rücksicht genommen hat. Im allgemeinen aber erscheint Rocafort gerade die „Action Libérale Populaire" als das stärkste Hindernis für einen solchen Ausbau der „Unions diocésaines", wie er ihn für wünschenswert hält: „L'Action Libérale est le principal obstacle qui se dresse contre l'exécution prompte et générale des directions de Pie X." Gewiß mache die „Action Libérale" nicht direkt und ausdrücklich gegen die päpstlichen Weisungen Opposition; aber durch ihr Dasein allein stehe sie der Organisationsform der französischen Katholiken im Wege, die der Papst unter den neuen Verhältnissen verlange: „Sans l'Action Libérale, il y aurait des organisations catholiques

[1] „Manuel" S. 176. [2] „Manuel" S. 177. [3] „Manuel" S. 173.
[4] „Manuel" S. 175, 177; Rocafort S. 296, 313, 316.
[5] A. a. O. S. 303. [6] A. a. O. S. 307. [7] A. a. O. S. 313.

dans la grande majorité des diocèses qui n'en font pas parce qu'ils croient avoir l'équivalent dans cette association, dans ses comités locaux et ses conférenciers ambulants[1]." Die „Action Libérale" sei aber nach den neuen päpstlichen Weisungen nicht mehr wie zu den Zeiten des „ralliement" „le point de concentration préféré de tous les catholiques en général, conseillé, imposé a tous les catholiques". Dieses Privileg sei jetzt ausschließlich auf die „Unions diocésaines" übertragen, neben denen nur noch ausgesprochen politische Parteien Platz hätten[2].

Unter den Diözesanvereinigungen nun, die sich im Sinne des „Univers" für ein tätiges Eingreifen in den Wahlkampf aussprechen, sei neben der schon erwähnten Toulouser zunächst die von Pamier genannt, da sie sich in ihren Statuten besonders ausführlich zu diesem Punkte äußert[3]. Danach stellt die „Union" als solche keine Kandidaten auf, sondern überläßt dies den politischen Parteien. Sie legt aber den verschiedenen Mandatsbewerbern ihre kirchen- und schulpolitischen Mindestforderungen vor und gibt je nach der erhaltenen Antwort eine Wahlparole für die Katholiken aus. Wenn mehrere Kandidaten sich auf die „revendications catholiques" verpflichten, so läßt zwischen ihnen die „Union" beim ersten Wahlgang ihren Mitgliedern freie Wahl. Kommt es jedoch zu einer Stichwahl, so müssen alle ihre Mitglieder demjenigen der zugelassenen Kandidaten ihre Stimme geben, welcher im ersten Wahlgang die meisten Stimmen erhalten hat, einerlei welcher politischen Färbung er ist. Auch für den Fall, daß kein Kandidat die Mindestforderungen der „Union" annimmt, geben die Statuten von Pamier eingehende Verhaltungsmaßregeln, während andere Diözesanvereinigungen ihrem Zentralkomitee für diesen Fall die Freiheit geben, eine den besonderen Umständen angepaßte Wahlparole zu erlassen. Bei allen aber liegt der „action électorale" zugrunde „le principe de la prédominance de l'intérêt catholique sur toutes les autres opinions, quelles qu'elles soient", wie es die Statuten von Rennes ausdrücklich formulieren[4]. Besondere Anerkennung spendet Rocafort im „Univers" der Diözesanvereinigung von Chambéry[5]. Diese bestimmt in Artikel 4 ihrer Statuten: „Tous les membres doivent s'engager à ne voter jamais, dans quelque genre d'élection que ce soit, que pour des hommes absolument résolus à prendre en toute circonstance la défense des intérêts catholiques." Was Rocafort an dieser „Union" besonders gefällt, ist „le caractère d'un puissant effort confessionel". Er stellt ihr erfolgreiches Wirken in Aussicht, „parce qu'elle est dans la vérité intégrale et de tous points conforme aux idées du Souverain Pontife".

Werden so in der „action électorale" der Diözesanvereinigungen die kirchlichen Interessen allen anderen vorangestellt, so ist es leicht zu verstehen, daß auch der kirchlichen Hierarchie ein unmittelbarer Einfluß auf den politischen Wahlkampf eingeräumt wird. Der Bischof von Rodez, welcher Anfang 1910 seiner schon länger bestehenden Diözesanvereinigung eine

[1] A. a. O. S. 205. [2] A. a. O. S. 201.
[3] „Manuel" S. 174 f.; Rocafort S. 289–294.
[4] Rocafort S. 287.
[5] „Manuel" S. 173; Rocafort S. 283–285.

besondere „section de la défense religieuse" anfügte, wahrte sich dieses Recht ausdrücklich: „Quand les intérêts religieuses sont ainsi en cause, l'évêque, ministre de l'Eglise, peut et doit intervenir, même en matière d'élection[1]."

In einigen Diözesen hat man sich mit der Geltendmachung katholischer Mindestforderungen im Wahlkampf nicht begnügt, sondern auch die Aufstellung eigener katholischer Kandidaturen wenigstens vorgesehen. So besagen die Statuten der Diözese Montauban: „Si l'Union Catholique peut proposer un candidat au corps électoral avec une sérieuse chance de succès, elle le présentera[2]." Dieselbe Stellung nimmt die „Union" in der Diözese Le Puys ein[3]: „Pour ce qui est des candidats, le comité du Velay ne prétend ni se priver du droit d'en susciter à lui, ni exclure ceux d'aucune ligue." Diese „Union" von Le Puys trägt überhaupt stark politischen Charakter. Von ihrem Programm sagt Rocafort: „C'est un programme très précis et très délimité d'action catholique, mené par des laïques, sur le terrain politique et social. Ces laïques, bien entendu, sont des catholiques de foi et de pratique, ce sont, chacun dans sa paroisse, des hommes d'œuvres. Mais ce qu'il se sont proposé en fondant leur Union, c'est moins la pratique religieuse dans l'église et hors de l'église que la défense, dans la vie publique, de la religion, de ses libertés et de ses droits, en plaçant d'ailleurs cette défense, pour éviter toute déviation, sous le haut patronage de leur évêque."

Damit ist aber die „Union diocésaine" gerade zum Gegenteil dessen geworden, was z. B. Bischof Turinaz als beste Organisationsform der Katholiken forderte. Während „le projet de Nancy" das religiöse Leben der Katholiken unter bischöflicher Leitung organisieren, ihre politische Betätigung aber dem persönlichen Gewissen und gesunden Bürgersinn der Laien überlassen wollte, hat sich der „acte de Toulouse" hier zu einer Organisation fortgebildet, in der die religiösen und karitativen „Werke" dem privaten Eifer anheimgegeben, die politische Macht der Katholiken dagegen unter bischöflicher Leitung zusammengefaßt wird. Damit ist aber „le parti catholique" grundsätzlich gegeben, wovor Erzbischof Fuzet so eindringlich warnte.

In der Tat trat in den letzten Jahren gerade in den Kreisen, welchen die politische Betätigung der „Unions diocésaines" von Anfang an besonders am Herzen lag, immer deutlicher das Bestreben hervor, eine eigene katholische Partei zu bilden. Die führende Persönlichkeit dieser Bewegung war derselbe Oberst Keller, der schon 1909 mit dem Plan einer Neuorganisation der französischen Katholiken an die Kurie herangetreten war. Die Vorbereitungen zu den Wahlen von 1914 boten ihm von neuem Anlaß zu einem solchen Schritt. Im November 1913 war er in Rom, um mit einigen Prälaten dem Heiligen Stuhl den Plan eines katholischen Wahlkomitees für die kommenden Wahlen vorzutragen[4]. Am 28. Februar 1914 fand dann auch unter seinem Vorsitz die Gründungsversammlung der neuen „Union des catholiques" statt. Von Rom aus hatten die Veranstalter auf Anfrage die Mitteilung erhalten, sie täten ihre Schritte auf eigene Verant-

[1] Rocafort S. 282. [2] „Manuel" S. 173 f. [3] Rocafort S. 309 f.
[4] Kölnische Volkszeitung Nr. 1041 v. 2. Dezember 1913.

wortung und seien in ihrem Handeln frei. Auch der französische Episkopat hatte mit seiner Stellungnahme zurückgehalten. Der Gründungsversammlung wohnte denn neben 60 Laien auch nur ein Geistlicher bei. Auch betonte Oberst Keller ausdrücklich, daß die Versammlung keinen kirchlichen Charakter trage. Auf der anderen Seite sollte sie aber auch nicht politischer Art sein und nicht zu einer eigentlichen politischen Parteibildung führen. Es sollte vielmehr nur für die Katholiken Frankreichs eine ähnliche Organisation geschaffen werden, wie sie die Katholiken Deutschlands und Englands in ihren Generalversammlungen hätten[1]. Doch widerspricht dem das ausgesprochen politische, wenn auch nur kirchenpolitische Programm, welches die neue Vereinigung sich gab. Als Punkte dieses Programms wurden auf jener Gründungsversammlung festgestellt: „Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl, gesetzliche Anerkennung der Rechte der Kirche in Frankreich, Wiederherstellung des Kirchenvermögens im Einvernehmen mit Rom, Rückkehr der vertriebenen Ordenskongregationen, Wiederverwendung der geistlichen Krankenpflegerinnen in den Spitälern, Schutz der Rechte des katholischen Unterrichtes und Erhaltung der katholischen Schulen aus dem Unterrichtsbudget, Abschaffung des Ehescheidungsgesetzes[2]." Das sind alle die „revendications", denen wir schon in den Statuten vieler Diözesanvereinigungen begegneten. Und auf diese Diözesanvereinigungen, soweit sie sich wahlpolitisch betätigen, möchte die neue „Union des catholiques" auch ihre eigene Organisation aufbauen. Oberst Keller sagte darüber in einem Aufruf, den er im Juni 1914 an die katholikenfreundliche Presse richtete: Wo schon Katholikenorganisationen politischen Charakters bestehen, werde die „Union" dafür sorgen, daß sie alle Katholiken umfasse, „um oft verhängnisvolle Rivalitäten zu vermeiden". Die „Union" werde die verschiedenen Gruppen materiell und moralisch unterstützen, wenn sie sich, unbeschadet ihrer Autonomie, bereit erklären, in wichtigen Fällen in straffer Disziplin einig zu sein. In anderen Orten und Departements gebe es Vereine und Vereinigungen rein religiösen und sozialen Charakters. Hier wolle die „Union" sehen, ob es nicht möglich sei, politische Sektionen oder irgendein anderes politisches Vollzugsorgan zur Verteidigung der religiösen Freiheiten zu schaffen. Wenn der zuständige Bischof es gestatte, übernehme die „Union" die Gründung und Unterstützung. In vielen Fällen bestehe schließlich noch gar keine Organisation der Katholiken. Hier wolle die „Union" mit bischöflicher Genehmigung solche ins Leben rufen[3].

Die „Union des catholiques" des Obersten Keller will also die „Unions diocésaines", welche die politische Wahlbetätigung in ihr Programm aufgenommen haben, unter einheitlicher Leitung zusammenfassen und möglichst überall solche Vereinigungen gründen. Sie liegt somit ganz in der Richtung der Idee, wie sie Rocafort im „Univers" über die beste Form der „Unions diocésaines" entwickelte. Diese Übereinstimmung findet auch darin ihre Bestätigung, daß die „Union des catholiques" von Anfang an eine Spitze gegen die „Action Libérale Populaire" hatte[4], und daß sich demgemäß die führenden Persönlichkeiten aus dem Lager der katholischen Republikaner

[1] Kölnische Volkszeitung Nr. 197 v. 5. März 1914.
[2] Kölnische Volkszeitung Nr. 186 v. 2. März 1914.
[3] Kölnische Volkszeitung Nr. 568 v. 24. Juni 1914.
[4] Kölnische Volkszeitung Nr. 135 v. 14. Februar 1914.

von der Neugründung fernhielten[1]. In einem Punkt ging allerdings die „Union des catholiques" über das von Rocafort im „Univers" entwickelte Programm hinaus. Rocafort betonte mehrfach, daß die neuen Diözesanvereinigungen u. a. die Aufgabe hätten, einer ungesunden Zentralisation im katholischen Organisationsleben entgegenzuwirken und dafür der „idée décentralisatrice[2]" Geltung zu verschaffen. So begleitete er die Gründung der Diözesanvereinigung von Auch mit der Bemerkung: „Voici les catholiques du Gers s'organisent à leur tour. Ils sont revenus des grandes ligues centrales, dont la pensée n'est pas toujours aussi claire que leurs appels de fonds, des mots d'ordre parisiens, peu en rapport souvent avec les besoins déterminés d'une province[3]." Dieses Streben nach Dezentralisation richtete sich offenkundig gegen die „Action Libérale Populaire". Und nun wollte Oberst Keller aus den wesenhaft autonomen Diözesanvereinigungen doch wieder eine „grande ligue centrale" bilden und den politischen Sektionen dieser Vereinigungen seinerseits „mots d'ordre parisiens" geben! Nur dann sollten sie ja von der „Union des catholiques" finanziell und moralisch unterstützt werden, wenn sie „in wichtigen Fällen in straffer Disziplin einig seien". Dieses Streben der „Union des catholiques", die Diözesanvereinigungen nach der politischen Seite hin auszubauen und ihnen in politischer Hinsicht für ganz Frankreich eine einheitliche Leitung zu geben, kann doch kaum anders denn als Schritt zur Gründung einer katholischen Partei verstanden werden, wenn man das auch bei jener Gründungsversammlung vom 28. Februar nicht wahr haben wollte. Vorher soll es übrigens von den führenden Persönlichkeiten jener Gründung offen zugestanden worden sein, man beabsichtige im Hinblick auf die bevorstehenden Kammerwahlen eine große katholische Partei zu gründen, welche an die Stelle der katholischen „Action Libérale" treten solle, weil diese bei jeder Propaganda „allzu große Rücksicht auf die republikanische Verfassung" nehme[4]. Tatsächlich stehen die Gründer der „Union des catholiques" auch durchweg im monarchistischen Lager, so daß der Verdacht nicht ganz abgewiesen werden kann, es verfolge jene „Union" unter katholischer Flagge bestimmte parteipolitische Zwecke.

Der französische Episkopat hat denn auch jede offizielle Stellungnahme zu der neuen Gründung vermieden. Einige Bischöfe, welche der royalistischen Richtung nahestehen, befürworteten den Plan, so namentlich der Bischof von Montpellier, Kardinal De Cabrières[5]. Die Mehrheit des Episkopates, namentlich auch Kardinal Amette von Paris, soll sich jedoch dagegen ausgesprochen haben[6]. Bischof Turinaz von Nancy veröffentlichte, getreu seiner ganzen Stellungnahme in der Organisationsfrage, in seinem Diözesanblatt einen eigenen Aufruf gegen die „Union des catholiques". Diese Vereinigung werde nur Enttäuschungen und Niederlagen zur Folge haben. Die Katholiken sollten lediglich ihrem Bischof Gehör schenken, der ihnen Einigkeit und Zusammenschluß mit allen redlichen und maßvollen Leuten angeraten und

[1] Kölnische Volkszeitung Nr. 153 v. 19. Februar 1914.
[2] Rocafort S. 276.
[3] Rocafort S. 273.
[4] Kölnische Volkszeitung Nr. 135 v. 14. Februar 1914.
[5] Kölnische Volkszeitung Nr. 153 v. 19. Februar 1914.
[6] Kölnische Volkszeitung Nr. 135 v. 14. Februar 1914.

den Geistlichen empfohlen habe, sich jeder Teilnahme an den politischen Kämpfen zu enthalten[1].

So ist es also immer noch ein ungelöstes Problem, wie die französischen Katholiken sich am wirksamsten gegen die kirchenfeindliche Politik der Regierung zur Wehr setzen können. Die Weisungen Pius' X. haben, bis jetzt wenigstens, die französischen Katholiken so wenig wirklich zu einigen vermocht wie die, welche einst Leo XIII. erließ. Die politischen Gegensätze im französischen Katholizismus waren immer so stark, daß sie entweder die Pflicht kirchlicher Einigkeit vergessen oder die päpstlichen Weisungen im politischen Parteiinteresse mißbrauchen ließen. Der Boden, auf dem Leo XIII. alle Katholiken zur Verteidigung ihrer Kirche zu einigen suchte, kam den katholischen Republikanern zustatten; aus den neuen Weisungen Pius' X. suchen offensichtlich die katholischen Monarchisten Gewinn zu ziehen. Die wirklichen kirchlichen Interessen kamen und kommen in beiden Fällen vor weltlich-politischen Zwecken gar oft zu kurz. Die katholischen Republikaner der „Action Libérale Populaire" suchen im Interesse ihrer politischen Ziele Fühlung mit anderen politisch gemäßigten Gruppen und kommen so leicht dazu, um jener politischen Verständigung willen die kirchlichen Interessen zurücktreten zu lassen. Die katholischen Monarchisten auf der anderen Seite setzen leicht ihre politischen Interessen mit den kirchlichen gleich, was notwendig zu einem Mißbrauch der Religion führt. Die einen reden leicht aus politischem Interesse zuwenig, die anderen zuviel von Religion und Kirche. Eine befriedigende Lösung ihrer Organisationsfrage werden die französischen Katholiken wohl nur dann finden, wenn sie lernen: einerseits politische Ziele ohne religiöse Verbrämung zu verfolgen, und anderseits politische Interessen vor religiösen wirklich zurücktreten zu lassen, wenn die Not der Kirche dies fordert. Dies aber sind zwei Grundsätze, — die nicht nur für Frankreich gelten.

Jesus Christus als Gottessohn bei Ignatius von Antiochien.

Von P. Magister Reginald M. Schultes O. P., Ettal (Obb.).

Professor Dr. Michael Rackl hat in seinem vortrefflichen Werke: „Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien" (Freiburg 1914) in meisterhafter Weise die beiden dogmengeschichtlichen Thesen beleuchtet, daß nach Ignatius Christus nicht im objektiven, metaphysischen Sinne Gott sei[2], daß er ferner erst von der Inkarnation an Gottessohn sei[3]. Es möge uns aber trotzdem gestattet sein, wenigstens die zweite Frage noch einmal einer kurzen Untersuchung zu unterwerfen, selbst auf die Gefahr hin, zu einem etwas verschiedenen Resultate zu gelangen. Die Tatsache, daß „weitaus die Mehrzahl der Erklärer zur Anschauung neigt, Christus sei der Sohn Gottes wegen seiner übernatürlichen wunderbaren Geburt aus Maria, der

[1] Kölnische Volkszeitung Nr. 595 v. 3. Juli 1914.
[2] S. 144–231. [3] S. 231–284.

Jungfrau“[1], wird dies hinlänglich begründen. Zugleich ist auch der Fragepunkt gegeben.

Ignatius verteidigt in seinen Briefen besonders die wahre Menschheit Jesu Christi gegen die Doketen. Von dem historischen Menschen Jesus Christus sagt er aber auch, daß er Gott sei und der Gottessohn. Er sagt zwar nicht, wie es überhaupt in Gott einen Sohn gebe, sondern wie Jesus Christus, das historische Subjekt, das mit jenem Namen bezeichnet wird, Sohn Gottes genannt wird und ist. Eine Prüfung der Texte zeigt uns nämlich die Tatsache, daß alle in Betracht kommenden Stellen unmittelbar nur Antwort auf die Frage geben, wie der Mensch Christus Gott sei oder Gottessohn. Wie lautet nun die Antwort?

Der Epheserbrief.

Der Brief an die Epheser warnt von Kap. 7 an vor der Lehre der Doketen, allerdings ohne noch besonders auf deren Irrtum einzugehen – es wird vielmehr nur die richtige Lehre betont. Gegen die „hinterrücks verwundenden bissigen Hunde“ von Häretikern gibt es nur einen Arzt, unseren Herrn Jesus Christus, bzw. den richtigen Glauben an ihn (7, 2). Christus wird vorläufig geschildert als „carnalis et spiritualis, genitus et ingenitus, in carne existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis“. Im Kap. 18, 2 wird er als Deus noster bezeichnet und von ihm ausgesagt, daß er „in utero gestatus est a Maria iuxta dispensationem Dei ex semine quidem David, spiritu autem sancto, qui natus est et baptizatus . . .“ Die zwei großen Geheimnisse der Jungfräulichkeit und Geburt Mariens entgingen zwar der Kenntnis des Fürsten der Welt, wurden aber doch bekannt, was Ignatius unter dem Bilde des Erscheinens eines durch seinen Glanz alles überstrahlenden Sternes schildert – *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς* (Kap. 19). Weiter führt Ignatius dies nicht aus, vertröstet vielmehr im folgenden Kapitel (20, 1) die Epheser auf einen zweiten Brief, worin er die begonnene Darstellung des neuen Menschen Jesus Christus fortsetzen will. Einstweilen genügt es ihm, daß sie festhalten „an dem einen Jesus Christus, der dem Fleische nach aus dem Geschlechte Davids ist, der Menschensohn und Gottessohn“ (20, 2).

Für die Interpretation dieser Texte ist vor allem von Wichtigkeit die Bemerkung, daß alle Stellen, wie der ganze Brief, immer und unmittelbar vom historischen Christus handeln. Dieser historische Christus wird für den Glauben eingeschärft als wahrer Mensch, aber als ein solcher Mensch, in dem Gott erschienen ist, welcher der im Fleische gewordene Gott ist. „Gott ist menschlich, *ἀνθρωπίνως* erschienen“ und diese menschliche Erscheinung Gottes ist eben Jesus Christus (Eph. 19, 3). Gott erscheint *ἀνθρωπίνως*, in menschlicher Gestalt, nicht bloß scheinbar, sondern als wahrer Mensch, nicht für einen Augenblick, sondern für immer, in einem allerdings neuartigen Leben. Daß Gott in Christus erschienen ist, betont Ignatius nicht weiter, ihm liegt eben nur daran, zu betonen, daß Gott als wirklicher Mensch erschienen ist. Das ist das große Geheimnis des Glaubens (Kap. 17, 18), das ist das Werk, „das von Anfang an beschlossen war, aber erst jetzt ausgeführt

[1] A. a. S. 234; ebendort die weitere Literatur.

wurde". Darum geriet alles in Aufruhr, weil nun die Bezwingung des Todes, des Verderbens der Sünde, begann (19, 3).

Christus ist der als wahrer Mensch erschienene Gott — das ist der Glaube des Christen gegenüber den Doketen. Darum ist Christus der eine Arzt, d. h. nur im Glauben an Christus, den wahrhaft menschgewordenen Gott, ist Heil — gegenüber den gotteslästerlichen Anschauungen der Doketen. Kap. 7, 2 schildert nun Ignatius im einzelnen Christus als den Gottmenschen. Christus, der als Mensch erschienene Gott, ist *σαρκικὸς τε καὶ πνευματικός*, d. h. seiner Menschheit nach körperlich, sichtbar, seiner Gottheit nach geistig, unsichtbar; er ist *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος* als Mensch geworden, als Gott ungeworden; er ist *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*, d. h. der menschgewordene Gott. Der zweite Teil des Verses schildert — dem Thema des Briefes entsprechend und im Anschluß an das *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* noch besonders die menschliche Seite Christi. Er ist *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*, d. h. durch wahren Tod hat er uns wahrhaft erlöst; er ist *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ*, d. h. als Mensch von Maria geboren und von Gott, d. h. durch den Heil. Geist, empfangen, er ist *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής*, d. h. bis zum Tode wirklich leidensfähig, dann verherrlicht. „Das ist unser Herr Jesus Christus[1]."

In gleicher Weise beschreibt 18, 2 den Gottmenschen Jesus Christus, nur liegt dort der Ton mehr auf der Menschheit Christi. Was wollen denn diese klugen Doketen? „Unser Gott Jesus Christus", der im Fleische erschienene Gott, „wurde doch von Maria im Leibe getragen, nach dem Ratschlusse Gottes zwar aus dem Samen Davids, aber durch den Heiligen Geist; er wurde geboren und getauft." Das ist doch kein bloß scheinbarer Mensch! In diesem Zusammenhange ergibt sich auch der Sinn von *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ*. Dieses bezieht sich offenbar darauf, daß der menschgewordene Gott nach dem Willen Gottes Maria zu seiner jungfräulichen Mutter hatte, daß er so ein Davidssprößling wurde, aber durch die Kraft des Heiligen Geistes. Daß Gott als Sprößling Davids Mensch wurde, seine Empfängnis durch den Heiligen Geist, überhaupt seine Geburt aus der Jungfrau Maria sind aber offenbar Gegenstand eines besonderen Ratschlusses Gottes, ein besonderes Werk Gottes. Das *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ* besagt also nicht, daß Christus nur durch eine Verfügung Gottes Gott oder Gottessohn sei oder nur weil er vom Heiligen Geiste empfangen wurde, sondern daß Gott nach

[1] Zur Begründung der Interpretation siehe Rackl a. a. O. S. 258–270; 196–201; 172–184. Allerdings können wir Rackl darin nicht zustimmen, daß er das *ἐκ θεοῦ* auf die Zeugung des Sohnes aus dem Vater deutet, S. 259 f. Der zweite Teil von Eph. 7, 2 gilt der Beschreibung der wahren Menschheit Jesu Christi. Das zweimalige *καὶ* deutet also zwei Attribute der Menschheit an, womit Rackls Berufung auf den Parallelismus entfällt. Statt zu interpretieren: „Wie Christus als Mensch Sohn Mariens ist, weil er *ἐκ Μαρίας* stammt, so ist er als Gott, *ἐκ θεοῦ* stammend, Sohn Gottes" (S. 269), muß es heißen: Christus ist sowohl aus Maria wie aus Gott. Eph. 7, 2 sagt das gleiche wie Eph. 18, 2: „Unser Gott, Jesus, der Christus, wurde von Maria im Leibe getragen, nach dem Willen Gottes zwar aus dem Samen Davids, aber durch Vermittlung des Heiligen Geistes." Daraus ergibt sich auch, daß der „Gott" von Eph. 7, 2 der Heilige Geist ist. Eph. 7, 2 drückt also nur die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria aus unter Hervorhebung des doppelten Prinzips derselben. Ebendeswegen ist bei aller Anerkennung der Interpretation Zahns eine Verwertung der Stelle für die Deutung der Gottessohnschaft nicht zulässig.

seinem ewigen Plane aus Maria als jungfräuliche Mutter Mensch werden und geboren werden sollte. Eben in diesem Sinne hatte Ignatius 7, 2 gesagt, daß Christus aus Maria und aus Gott sei.

Dieses Geheimnis, fährt Ignatius im folgenden Kapitel fort, blieb dem Fürsten der Welt verborgen, d. h. die Jungfräulichkeit und Geburt Mariens und der Tod des Herrn (19, 1). Man deutet diese Stelle gewöhnlich dahin, daß der böse Feind die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Mariens nicht beachtet hätte[1]. Diese Interpretation ist begreiflich inbezug auf die Jungfräulichkeit Mariens; aber welchen Sinn soll sie bezüglich ihrer Geburt und besonders bezüglich des Todes des Herrn haben? Die rein physische Tatsache der Geburt des Herrn oder wenigstens seines Todes ist doch dem bösen Feinde wohl nicht entgangen, besonders nicht der Tod des Herrn! Jedenfalls sind diese beiden Tatsachen keine göttlichen Geheimnisse, keine μυστήρια κραυγῆς! Dies sind sie nur in dem Sinne, daß Maria jungfräulich den menschgewordenen Gott empfangen und geboren hat und daß in Christus der menschgewordene Gott gestorben ist: das sind Geheimnisse, die Gott in aller „Stille und Ruhe", einstweilen von der Welt unbeachtet, vollbracht hat. — Allerdings wurden diese drei Geheimnisse dann der Welt bekannt. Ignatius schildert das Wie unter dem Bilde des Erscheinens eines alle anderen Gestirne durch seinen Glanz überstrahlenden Sternes, der durch sein Erscheinen Verwirrung hervorrief (19, 2). Dieser Stern, diese „Neuheit ohnegleichen" ist offenbar nichts anderes als der menschgewordene Gott, näherhin seine Auferstehung, die von ihm bewirkte Erlösung[2]. Ignatius fährt denn auch fort: „Darum wurde auch aufgelöst jede Magie und jede Fessel der Bosheit (d. h. die Gewalt des bösen Feindes wurde gebrochen), die Unwissenheit aufgehoben, das alte Reich erschüttert, als Gott in Menschengestalt erschien" (19, 3). In einem späteren Briefe will Ignatius die Epheser weiter „über die Treue und Liebe, über das Leiden und die Auferstehung des neuen Menschen Jesus Christus" belehren, wenn sie durch die Gnade Gottes alle insgesamt einig sind „im einen Glauben und im einen Jesus Christus", nämlich in dem Christus, „der dem Fleische nach aus dem Stamme Davids ist, der der Menschensohn und Gottessohn ist" (20, 1. 2). In diesem Schlußsatze wird Christus nicht, wie man erwarten würde, Gott, sondern Gottessohn genannt — das zweitemal im Briefe (vgl. 4, 2). Nichts im ganzen Briefe legt aber irgendwie nahe, daß Christus wegen der Empfängis vom Heiligen Geiste Gottessohn sei. Vielmehr erscheint der Ausdruck Gottessohn als Äquivalent für Gott, als Gegenstück zum im Fleische gewordenen Gott, zum in Menschengestalt erschienenen Gott — der Gottessohn ist Gott, Christus ist dem Fleische nach aus Davids Stamme und so der Menschensohn, aber zugleich der im Fleische erschienene Gott und Gottessohn!

Der Brief an die Magnesier.

Der Brief an die Magnesier warnt vor dem „Judaismus" und ermahnt besonders zum Gehorsam gegen den Klerus. Das letztere geschieht mit Ver-

[1] Z. B. S. Thomas, Summa theol. III q. 29 a. 1.

[2] Unter dem Sterne bei Ignatius ist also nicht der Stern, der den Weisen aus dem Morgenlande erschienen ist, zu verstehen — Matth. Kap. 2. Der Stern ist ein Bild für das Erscheinen Christi. Vgl. Num. 24, 17: „Orietur stella ex Iacob etc."; Hoberg, Katechismus der messianischen Weissagungen, S. 27: „Der (Stern) und der (Herrscherstab) sind bildliche Bezeichnungen des Fürsten der Zukunft."

weis auf Jesus Christus, dessen Bedeutung und Wesen derart indirekt zur Sprache kommt. Kap. 6, 1 fordert Ignatius Gehorsam gegenüber den Diakonen, weil diese Diener Jesu Christi seien, Jesu Christi, „der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende der Zeiten erschienen ist". Hier wird also offenkundig die ewige Existenz Christi vor der Menschwerdung gelehrt, also seine Gottheit, sowie wiederum sein Erscheinen als Mensch in der Zeit. Christus ist aber in seiner Präexistenz vom Vater unterschieden. Das Wort „Sohn" fehlt, ist aber durch die Partikel „beim Vater" nahegelegt. Christus wird also als der beim Vater von Ewigkeit her seiende und in der Zeit erschienene Sohn Gottes bezeichnet. Eben deswegen ist den Diakonen als seinen Vertretern Gehorsam zu leisten. Kap. 7 stellt Christus als Vorbild der Einheit mit dem Klerus vor. Denn Christus tat alles in Einheit mit dem Vater (7, 1). Die Einheit wird auch damit begründet, daß es nur einen Christus gebe, der von einem Vater ausgegangen ist, bei dem einen blieb und zu ihm zurückgekehrt ist (7, 2) — hier ist offenbar vom Menschen Christi die Rede und von seinem Ausgang in der Menschwerdung; das Vorbild für die Gemeinde liegt in der Harmonie Christi mit dem Vater, mit Gott. Dies wird noch ausdrücklich und mit dem schärferen Worte der Unterwerfung Kap. 13, 2 gesagt: „Seid dem Bischofe untertan, wie Christus dem Fleische nach dem Vater." Christi Gehorsam ist also das Vorbild der Gemeinde, aber deswegen, weil Christus der menschgewordene Gottessohn ist. Eben dies wird auch dem „Judaismus" gegenüber geltend gemacht (K. 8). Wer jetzt noch „jüdisch" leben will, bekennt, in Christus das Heil nicht gefunden zu haben (V. 1). Aber schon die Propheten haben verkündigt, „daß es einen Gott gibt, der sich selbst durch Jesus Christus, seinen Sohn, geoffenbart hat, der sein aus dem Schweigen hervorgetretenes Wort ist, der in allen dem, der ihn gesandt hat, wohlgefallen hat" (V. 2). Diese Worte sollen begründen, warum in Christus allein Gnade und Heil sei. Die Begründung wird damit gegeben, daß schon nach den Propheten in Jesus Christus der eine Gott erschienen sei, *ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, dieser also der erschienene allein wahre Gott sei, Jesus Christus, der der Sohn Gottes ist, der *παῖς θεοῦ* des A. T., das in die Welt getretene Wort Gottes, Jesus Christus, der Gott in allem wohlgefallen hat. In Christus ist also Heil und in ihm allein. Wie Gott einen Sohn habe, wird hier allerdings nicht gesagt; jedenfalls nicht, daß er durch die Empfängnis Christi aus dem Heiligen Geiste einen Sohn habe. Dagegen wird klar ausgesprochen, daß Jesus Christus nicht erst mit der Inkarnation begonnen hat, daß vielmehr schon die Propheten nach ihm gelebt haben, von seiner Gnade inspiriert wurden (V. 2). Dies bestätigt, daß Christus der auf Erden erschienene Gott ist. Wenn er der Sohn Gottes genannt wird, so wird damit eben nur gesagt, daß er nicht derselbe wie der Vater ist, sondern der menschgewordene Sohn Gottes, was noch näher damit bestimmt wird, daß Christus das menschgewordene Wort Gottes sei[1]. Die Texte von Mag. 8, 2 und 6, 1 sind Parallelstellen. Auch der Brief an die Magnesier lehrt somit, daß Jesus Christus der auf Erden als Mensch erschienene, der menschgewordene Gott und Gottessohn ist.

[1] Auf die Bedeutung des Logosprädikates kommen wir weiter unten zu sprechen.

Der Brief an die Smyrnäer.

Eine Hauptrolle in unserer Frage spielt die Stelle 1, 1 aus dem Briefe an die Smyrnäer. Ignatius preist „den Gott Jesus Christus", der die Smyrnäer gefestigt hat in der Liebe und dem Glauben an unseren Herrn, „der da wahrhaft dem Fleische nach aus Davids Stamme, *ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα*, Sohn Gottes nach dem Willen und der Macht Gottes, *υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* (*γεγενημένον*), wahrhaft aus der Jungfrau, (*γεγενημένον*) *ἀληθῶς ἐκ παρθένου*, der wahrhaft unter Pontius Pilatus im Fleische gelitten hat . . ." Das *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* wird nun dahin gedeutet[1], daß der Davidssprößling es dem besonderen Willen und der Kraft Gottes, wodurch die wunderbare Geburt aus einer Jungfrau möglich wurde, verdankt, daß er gleichwohl Sohn Gottes ist. Der Gegenstand der besonderen Willens- und Krafttat Gottes wäre also die jungfräuliche Geburt. Nur in diesem Sinne soll Christus Gott sein. Diese Deutung setzt folgende Interpunktion voraus: *υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου*. Aber abgesehen davon, daß auch diese Lösung nicht notwendig den behaupteten Sinn ergibt, müssen wir mit Rackl daran festhalten, daß Ignatius mit dem dreifachen *ἀληθῶς* eine dreifache Prädikatenreihe einleitet, des Inhaltes, daß Christus wahrhaft aus Davids Stamm, wahrhaft aus der Jungfrau ist, wahrhaft gelitten hat — das ist es ja auch, was Ignatius gegen die Doketen verteidigt. Es ist also folgendermaßen zu lesen und zu deuten: wahrhaft aus Davids Stamm nach dem Fleische; Sohn Gottes durch den Willen und die Macht Gottes geworden; wahrhaft aus der Jungfrau . . .; wahrhaft gelitten . . . Eine Beziehung der Gottessohnschaft zur Geburt aus der Jungfrau fehlt also im Texte. Fraglich erscheint nur, ob das *γεγενημένον* auf *υἱὸν θεοῦ* oder auf *ἐκ παρθένου* zu beziehen sei, wie letzteres die Ausgaben und die lateinische Übersetzung tun. Nach unserer Ansicht bezieht man es besser auf den Gottessohn; einmal, weil so das *ἀληθῶς* ein neues Prädikat einleitet, dann weil wir so eine Parallele haben: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (Eph. 7, 2) mit *υἱὸν θεοῦ . . . γεγενημένον*.

Was besagt dann aber das *υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ*? Rackl deutet es folgendermaßen: „Christus ist der Sohn Gottes mit Rücksicht auf den in ihm wohnenden göttlichen Willen und in Ansehung der in ihm wohnenden göttlichen Macht[2]." Er bemerkt aber selbst: „Es muß freilich rückhaltlos zugegeben werden, daß der Gedanke *υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* in dieser Form etwas Überraschendes hat. So etwas möchte man bei einem Schriftsteller des beginnenden zweiten Jahrhunderts nicht vermuten[3]." Er beweist denn auch nur, daß Ignatius Christus göttlichen Willen und göttliche Macht zuschreibt, nicht aber, daß er ihn in Rücksicht auf diese Attribute Sohn Gottes nennt. Die Deutung Rackls unterliegt also Bedenken[4]. Die Erklärung der Stelle liegt auch in einer anderen Richtung.

Ignatius nennt Christus in eben dem Sinne Gottessohn durch den Willen und die Macht Gottes, wie er ihn Gott nennt.

[1] Vgl. Rackl a. a. O. S. 241—258.
[2] A. a. O. S. 248, 251—256.
[3] A. a. O. S. 254.
[4] Vgl. Besprechung von Espenberger in Theol. Revue 1914, S. 545 f.

Christus der Herr ist dem Fleische nach wahrhaft aus dem Stamme Davids; er ist aber auch Gottessohn, allerdings nicht *κατὰ σάρκα*, durch seine Menschheit, sondern infolge und gemäß eines besonderen Willensentschlusses und Machteingriffes Gottes. Aber wie? Dadurch, daß er aus der Jungfrau geboren wurde, wäre er nicht Sohn Gottes, jedenfalls nicht schon der Gott der Propheten. Christus muß der bereits präexistierende Sohn Gottes sein. Das geschieht aber nur durch das Erscheinen des Gottessohnes im Davidssprößling, dadurch, daß Gott in ihm wird oder ist, also durch die Inkarnation des Gottessohnes, durch die unio hypostatica. Daß der Davidssprößling der im Fleische erschienene Gott oder Gottessohn ist oder wurde, ist Gegenstand eines besonderen Willensentschlusses und Machteingriffes Gottes. Christus ist dem Fleische nach ein aus David stammender Mensch. Dieser Mensch ist aber durch einen unerforschlichen Ratschluß auch Gottessohn, indem Gott in ihm erschien, in ihm Mensch ward und so das größte Werk der Allmacht vollbrachte. Das *υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* bezeichnet also die Inkarnation Gottes, des Sohnes Gottes, oder Christus den Menschen als Gottessohn durch die Inkarnation[1]. Das ist ja auch der Gedanke, den Ignatius einschärfen will, daß Gott wahrhaft Mensch geworden sei. Die Stelle Sm. 1, 1 besagt also nichts anderes als die übrigen christologischen Stellen, sie betont nur, daß die Erscheinung Gottes auf Erden oder die Menschwerdung in besonderer Weise Gegenstand des Willens und der Macht Gottes sei, was ja auch ohne weiteres einleuchtet. Auch die klassische Stelle Sm. 1, 1 besagt also nur, was Ignatius immer wieder einschärft: Gott, der Gottessohn ist wahrhaft Mensch geworden, Christus ist der wahrhaft menschgewordene Gott. Nur besagt unsere Stelle recht ausdrücklich, daß Christus der menschgewordene Gottessohn sei. — Ein anderer Passus im gleichen Briefe nennt den Herrn *σαρκοφόρον*, was die lateinische Übersetzung sinngemäß ganz richtig damit wiedergibt: „Quid mihi prodest, si quis . . . Dominum meum blasphemet, eum carnem assumpsisse negans?“ (5, 2). Christus ist eben vor allem Gott, der aber Mensch und so ein *σαρκοφόρος* wurde.

Unter den übrigen Briefen des Ignatius enthält der Brief an Polykarp eine bedeutende Stelle. Ignatius ermahnt den Bischof von Smyrna, denjenigen zu erwarten, der da überzeitlich, zeitlos, unsichtbar, wegen uns aber sichtbar, untastbar, leidensunfähig, wegen uns aber leidensfähig, der wegen uns auf jede Weise gelitten hat (3, 2). Offenbar wird Polykarp auf Christus als den in der Menschheit sichtbar gewordenen und für uns leidenden Gott hingewiesen. — Der Brief an die Philadelphenser bietet 5, 2 eine Parallele zu M. 8, 2, des Sinnes, daß die Propheten in Christus Jesus gerettet worden seien. Kap. 9, 2 hebt als erhabenen Inhalt des Evangeliums die Ankunft des Erlösers — die *παρουσία τοῦ σωτῆρος* — hervor. Im Römerbrief erscheint Christus besonders emphatisch als Gott und unser Gott (Insc. 3, 3), aber auch zum erstenmal ausdrücklich als *υἱὸς μόνος πατρὸς ὑψίστου* (Insc.). Der Brief an die Trallenser betont besonders die Tatsachen des menschlichen Lebens „des Gottes Jesus Christus“ (K. 9, 10; 7, 1).

---

[1] Das *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* besagt das gleiche wie das *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ* von Eph. 18, 2.

Resultate.

Als Resultat ergibt sich erstens, daß nach Ignatius Jesus Christus der als Mensch erschienene Gott, der menschgewordene Gott ist, und zwar Gott im objektiven, metaphysischen Sinne[1] — die gegenteilige Behauptung ist nur eine Verlegenheitshypothese des Rationalismus, mutet Ignatius Ideen und Ausdrücke zu, die nur unter der Voraussetzung protestantisch-rationalistischer Theorien historisch möglich und verständlich sind, übersieht, daß Ignatius von den Adressaten seiner Briefe unbedingt in anderen Sinne verstanden wurde und verstanden werden mußte. Zweitens ergibt sich, daß nach Ignatius Jesus Christus erst mit und durch die Erscheinung oder Menschwerdung Gottes Gott ist, allerdings nicht in dem Sinne, als ob es erst mittels und von der Inkarnation an einen Gott gäbe, sondern in dem Sinne, daß der Mensch Jesus Christus, Jesus Christus *κατὰ σάρκα* Gott erst durch das Erscheinen Gottes in ihm, durch die Menschwerdung Gottes wird und ist, allerdings durch die Menschwerdung des wirklichen Gottes und durch eine wirkliche Menschwerdung. Drittens ergibt sich, daß Jesus Christus in gleicher Weise, wie er Gott ist und wurde, auch Gottessohn ist und wurde. Jesus Christus ist Gottessohn durch die in ihm vollzogene Erscheinung oder Menschwerdung des ewigen Gottessohnes; wie darum Christus erst durch die Inkarnation Gott ist, so auch Gottessohn, aber auch das nicht in dem Sinne, als ob es erst von der Inkarnation an einen Gottessohn gäbe, sondern in dem Sinne, daß der Mensch Jesus Christus, Christus *κατὰ σάρκα*, erst durch die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes der Gottessohn wird, wahrer Gottessohn und wahrer Mensch — *υἱὸς ἀνθρώπου καὶ υἱὸς θεοῦ*. Als gänzlich unbegründet abzuweisen ist viertens die Deutung, als ob nach Ignatius Christus nur insofern Gottessohn wäre, als er als Mensch vom Heiligen Geiste empfangen ist. Nur insofern die Gottheit oder Gottessohnschaft Jesu Christi mit der Inkarnation und diese mit dem durch den Heiligen Geist vermittelten Ursprung der Menschheit Christi verbunden ist, ist die Gottessohnschaft Jesu Christi — aber ebenso auch seine Gottheit überhaupt — mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes verbunden, aber nicht so, daß die Gottessohnschaft in der Empfängnis vom Heiligen Geiste bestände.

Die Gründe des Mißverständnisses.

Wie wir gesehen haben, bietet Ignatius eine ganz einfache, nur bekannte Grundtatsachen berührende Christologie. Es muß demnach befremden, daß „die Mehrzahl der Erklärer" die Ansicht des Bischofs von Syrien mißverstanden hat, befremden, wie Harnack bemerken kann, daß Ignatius „ganz deutlich" „das Sohnesprädikat von der Geburt ins Fleisch ableitet[2]", daß katholische Forscher, wie Dölger, Richard[3], Tixeront[4], die Gottessohnschaft bei Ignatius auf die Empfängnis vom Heiligen Geiste beziehen. Richtiger bemerkt Bartmann, daß Ignatius Christus die Gottessohnschaft erst seit der Inkarnation beizulegen scheint[5]. Dieses ist ja tatsächlich der Fall, allerdings in dem oben ausgeführten Sinne. Der Grund nun, warum man den Sinn

[1] Vgl. Rackl a. a. O. S. 150—231.
[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 214, Anm. 2.
[3] S. Rackl a. a. O. S. 235.
[4] Dogmengeschichte, übers. von K. Ziesché I, 158.
[5] In „Theologie und Glaube" I (1909) 13.

dieser doch so leicht zu deutenden Aussage des Ignatius nicht gefunden hat, scheint uns in der nicht genügend scharfen Beachtung des Sinnes und der Bedeutung des Namens Jesus Christus zu liegen. Man hat wohl die mit diesem Namen verbundene communicatio idiomatum, d. h. die gleichmäßige Aussage menschlicher und göttlicher Prädikate von Jesus Christus betont, aber dabei nicht beachtet, daß Ignatius den Namen Jesus Christus in einer besonderen, uns weniger geläufigen Weise gebraucht, das mit Jesus Christus bezeichnete Subjekt unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkte bezeichnet. Wir bezeichnen heute mit dem Namen Jesus Christus unmittelbar jene Persönlichkeit, der dieser Name zukommt, den menschgewordenen Gottessohn als Ganzes, als Gott und Mensch zugleich. Darum sagen wir heute auf Grund dieser Bezeichnungsweise nicht mehr, daß Christus durch den Willen oder die Macht Gottes der Sohn Gottes sei, wir müssen vielmehr sagen, daß er durch seine Natur Gott sei, weil wir eben mit dem Namen „Christus" schon beide Naturen ausdrücken oder ein Subjekt mit menschlicher und göttlicher Natur bezeichnen wollen. Von dieser Voraussetzung ist auch Rackl in seiner Interpretation ausgegangen, mehr oder weniger aber auch die übrigen katholischen Interpreten. Auf Grund dieser Voraussetzung und der ignatianischen Ausdrucksweise mußten sie dann zur Folgerung kommen, daß nach Ignatius Christus erst von der Inkarnation an oder durch die Einwirkung des Heiligen Geistes Sohn Gottes sei — denn tatsächlich ist ja auch erst durch die Inkarnation ein Subjekt gegeben, das einen Menschen und Gottessohn zugleich darstellt. Gebraucht nun aber Ignatius den Namen Jesus Christus auch in dem angegebenen Sinne?

Unzweifelhaft bezeichnet Ignatius mit dem Christusnamen den gleichen Christus, wie wir es heute tun, eben unseren Herrn und Heiland, den menschgewordenen Gottessohn — das war ja auch das Resultat unserer Untersuchung. Aber, so müssen wir nun fragen, bezeichnet, besagt ihm der Name Christus unmittelbar und ausdrücklich Christus als Gott und Mensch, als Mensch und Gottessohn zugleich? Dogmengeschichtlich muß uns das zum vornherein als unwahrscheinlich erscheinen. „Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus", sagt der hl. Thomas. „Secundum igitur, quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest (d. h. erkannt wird), sic a nobis potest nominari[1]." „Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen[2]." Daß wir nun mit dem Namen Christi unmittelbar den einen Christus als Mensch und Gott, als eine in Menschheit und Gottheit zugleich subsistierende Persönlichkeit und Einheit bezeichnen und ausdrücken, hat offenbar die Erkenntnis der persönlichen Einheit von Menschheit und Gottheit, die formelle Erkenntnis der unio hypostatica zur Voraussetzung, eine Voraussetzung, die bei Ignatius nicht gegeben war. Ignatius konnte den einen Christus als Gott und als Menschen bezeichnen — das hat er auch getan, denn das lehrte ihn sein Glaube, aber er hat noch keinen Namen, keinen Ausdruck, der beides unter einem Gesichtspunkte von Christus aussagte, weil ihm die Erkenntnis, der Begriff, wie Christus zugleich Gott und Mensch ist, noch fehlt. Er denkt noch stückweise: Christus ist Mensch, Christus ist Gott, der Mensch Christus ist auch Gott, der Gott ist Mensch, der Eine ist Gott und Mensch.

[1] Summa theologica, I q. 13 a. 1.
[2] l. c. a. 4.

Darum muß sich Ignatius auch in einer dieser Erkenntnisweise entsprechenden Form ausdrücken. Dies wird uns auch durch den Text bestätigt.

Ignatius drückt das Wesen des einen Christus durch Verbindung verschiedener Prädikate aus. Christus ist „menschlich und geistig, geworden und ungeworden, der im Fleische gewordene Gott", „der in Menschengestalt erschienene Gott", „der Menschensohn und der Gottessohn", „der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist" usw. Was bezeichnet also Ignatius unmittelbar und formell mit dem Namen Jesus Christus? Nichts anderes als die historische Erscheinung Jesu Christi, jenen Menschen, der da bekannt war unter diesem Namen, jenes Subjekt, auf das man, um mit der Scholastik zu sprechen, mit dem Finger hinweisen konnte — dieser da! Von diesem Subjekt sagt er nun Göttliches nud Menschliches aus. Weil Ignatius mit dem Christusnamen unmittelbar und formell nur die historische Erscheinung bezeichnet und ausdrückt, muß auch seine Art und Weise der Aussage der göttlichen Prädikate verschieden sein von unserer Art und Weise. Die praedicatio idiomatum findet statt, aber die sprachliche Form derselben erleidet eine Änderung. Der historische Christus ist Eph. 7, 2 „der eine Arzt, ist Mensch und Geist, geworden und ungeworden, der im Fleische gewordene Gott, aus Maria und aus Gott, vorerst leidensfähig, dann leidensunfähig" — nun gewinnt auch die Schilderung ihre ungezwungene Bedeutung. Vom historischen Christus, „unserem Gotte Jesus Christus", sagt Ignatius Eph. 18, 2, daß „er nach dem Willen Gottes von Maria im Leibe getragen wurde, aus dem Samen Davids, aber durch den Heiligen Geist". Darum betont Ignatius immer wieder, daß Christus „dem Fleische nach aus dem Stamme Davids" sei, aber ebenso, daß er „Gottes- und Menschensohn" sei. Wie wir sehen, tritt die praedicatio idiomatum nur noch schärfer hervor. Das zeigt sich gerade M. 8, 2: „Die Propheten sind von Jesus Christus inspiriert worden." Wenn ein moderner Theologe diesen Satz ausspricht, so denkt er dabei unmittelbar an eine Inspiration durch die göttliche Person oder Natur Christi — Christus als Gott hat schon die Propheten inspiriert —, Ignatius denkt viel konkreter: jener historische Christus hat schon die Propheten inspiriert, allerdings nicht dem Fleische nach, sondern weil dieser historische Mensch auch der Gott des A. B. ist. Aus dem gleichen Grunde spricht Ignatius auch die Inkarnation mit anderen Wendungen aus. Wir sagen: Gott ist Mensch geworden und denken bei dieser Inkarnation zuerst an Gott und dann an den menschgewordenen Gott. Ignatius sagt: Dieser Christus, der da unter Pontius gelitten hat, dieser ist der im Fleische gewordene Gott; dieser ist das aus dem Schweigen hervorgetretene Wort Gottes; dieser ist der Sohn Gottes; das ist derjenige, in dem sich der eine wahre Gott geoffenbart hat (M. 8, 2), in dem sich Gott menschlich gezeigt, in dem Gott erschienen ist. Vom historischen Christus sagt Ignatius auch Sm. 1, 1, daß er nach dem Willen Gottes Sohn Gottes geworden sei. Mit dem Namen Jesus Christus bezeichnet Ignatius also unmittelbar nur den historischen Christus, jenen Menschen, der in Palästina lebte, aber er bezeichnet ihn einfach als historische Tatsache, ohne einstweilen zu bestimmen, was denn jener Mensch etwa gewesen oder noch sei. „Jesus Christus" ist einfach ein Name für jene Wirklichkeit, die in der Geschichte aufgetreten ist und mit Jesus Christus bezeichnet wird. Wie der Name eines Dinges nicht notwendig sagt, was das damit bezeichnete Ding ist, so besagt

auch bei Ignatius der Christusname nicht ausdrücklich, was Christus sei – der Christusname läßt das Wesen Christi ganz unbestimmt, bestimmt wird es erst durch die von ihm ausgesagten Prädikate oder die beigefügten Attribute[1]. Eine solche Bestimmung ist auch das κατὰ σάρκα. Der Christusname bezeichnet zwar die menschliche Erscheinung Christi, aber als Name, ohne behaupten zu wollen, daß jener Christus nur Mensch sei. Wenn daher die menschliche Seite Christi eigens betont oder formell hervorgehoben werden soll, geschieht dies durch die Beifügung κατὰ σάρκα. Weil Ignatius besonders die wahre Menschheit betonen will und seine Gegner die Gottheit Christi nicht bestritten, hat er keine Veranlassung zu einem Gegenstück von κατὰ σάρκα.

Der Name Jesus Christus bezeichnet also bei Ignatius unmittelbar und ausdrücklich die in der historischen Erscheinung Christi gegebene objektive Tatsache, weder ausschließlich als Mensch, noch ausschließlich als Gott, sondern unbestimmt, eben einfach die objektive Erscheinung und Tatsache. Hätte man dies beachtet, so wären manche Mißverständnisse ausgeblieben.

Die gleiche Art der Bezeichnung finden wir aber auch in den anderen Schriften des ersten christlichen Altertums, vorab in der Heiligen Schrift des N. T., im Glaubenssymbol und in den Schriften der Zeit der apostolischen Väter. Auch hier hat die Nichtbeachtung der Redeweise nachteilig und verwirrend gewirkt. Wir müssen uns hier allerdings mit einigen Hinweisen begnügen. In den Evangelien ist der Gegenstand der Darstellung offenbar der historische Christus, jener damals sichtbar auftretende Mensch. Sein Name ist Jesus, während „Christus" als Prädikat dient. Von dem sichtbaren Jesus bekennt Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt. 16, 13 ff.). Von dem vor ihm Stehenden verlangt der Hohepriester eine Antwort, ob er der Sohn Gottes sei (Mt. 26, 63). Von dem im Jordan Getauften sagt die Stimme vom Himmel: „Das ist mein geliebter Sohn" (Mk. 1, 11; Lk. 3, 22). In diesem Sinne versteht man erst recht den Verkündigungsbericht Lk. 1, 26 ff. Dem historischen als Mensch erscheinenden Christus werfen die Juden vor, wie er sich als Gott bezeichnen könne, da er doch Mensch sei (Joh. 5, 19; 10, 33). Ganz besonders tritt die alte Redeweise in den Apostelbriefen hervor. Hier nur einige Stichproben als Parallelen zu Ignatius. Im Römerbriefe sagt Paulus von Christus Jesus, dem Sohne Gottes, daß er dem Fleische nach aus dem Samen Davids geworden sei, daß er zum Sohne Gottes bestimmt worden (I, 1 – 4). Ebenso nennt er Eph. 1, 9 die Menschwerdung bezw. Christus ein Geheimnis des Willens Gottes. Auch die berühmte Stelle Phil. 1, 5 ff. ist offenbar vom historischen Christus zu verstehen. Von diesem sollen die Christen lernen demütig zu sein. Denn dieser ist trotz seiner Gottheit in niedriger Menschenform erschienen, um zu leiden, aber auch um verherrlicht zu werden. Vom historischen Christus sagt er ferner (Kol. 1, 15 ff.), daß er das Bild Gottes und der Erstgeborene der Schöpfung sei usw. Ebenso Hebr. 1, 1 ff. Den historischen Christus nennt Petrus I, 1, 20 vor der Schöpfung vorausgesehen, in den letzten Tagen aber geoffenbart, von Gott auserwählt (I, 2, 4 ff.). Man betrachte in diesem Lichte auch II Petr. 1, 16 ff. Während Ignatius die Menschheit Christi betont, mahnt II Joh. 5, 1: „Wer glaubt, daß Jesus

[1] Insofern ist die Bemerkung Harnacks a. a. O. I⁴, 204 zu beachten.

(offenbar der historische des Evangeliums) der Christus sei, der ist aus Gott geboren" (vgl. 5, 9 ff.). Dagegen warnt er II, 7 wie Ignatius vor denjenigen, die nicht bekennen, daß Christus im Fleische gekommen sei. Die richtige Interpretation der unmittelbaren Bedeutung des Namens Christi wird auch am kräftigsten allen jenen Theorien den Boden entziehen, die im Christus der Apostelbriefe ein weltfremdes Geistwesen oder einen bloßen Christus des Glaubens sehen wollen. — Ebenso bezeichnet im Taufsymbol der Jesus (Christus) den historischen Jesus, der dann als Christus, Sohn Gottes usw. näher in seinem Wesen bestimmt wird. — Die Didache (9, 2. 3. 4; 10, 2), der erste Klemensbrief (z. B. 36, 2—5; 22, 1), der Brief des Polykarp können nur in diesem Lichte richtig interpretiert werden. Nicht „der präexistente Christus"[1] ist Barnabas 5, 5 der „Herr der ganzen Welt", sondern jener Herr, der sein Fleisch für die Sünden der Welt dahingab (5, 1. 5). Von dem, der im Fleische gelitten, haben „die Propheten die Gnade erhalten" (5, 6); eben dieser ist im Fleische erschienen, zum Zwecke der Überwindung der Sünde (l. c.). Der ans Kreuz Geheftete (12, 19) ist „nicht Menschen-, sondern Gottessohn, der sichtbar im Fleische offenbar gewordene" (12, 10). Wenn es II Clem. 1, 1 heißt, daß man „über Christus wie über Gott denken müsse", so ist der Sinn, daß wir festhalten müssen, daß der historische Christus nicht bloßer Mensch, sondern auch Gott sei. 9, 5 wird ebenso vom historischen Christus gesagt, daß er zuerst Geist gewesen und dann Fleisch geworden sei. Auch für den Hirten ist es wohl sicher, daß unter dem Sohn Gottes der 5. und 9. Similitudo der historische Christus gemeint ist.

Ignatius hat also den Namen Jesu bzw. Jesu Christi in gleicher Weise wie das übrige christliche Altertum gebraucht. Er bezeichnet ihm einfach die historische Erscheinung Christi. Ein „Doppelwesen in zwei Naturen"[2] will er damit allerdings nicht formell ausdrücken; aber indem er von diesem Christus Göttliches und Menschliches aussagt, ist ihm und den anderen die „göttliche Würde"[3] doch mehr als eine bloße „Gabe" und das Fleisch etwas anderes als „eine zeitweilig angenommene Hülle", noch weniger die Menschwerdung eine „Verwandlung des Geistes"[4]. Richtig ist nur, daß dem Menschen Christus, dem Christus κατὰ σάρκα, die göttliche Würde eine Gabe war, aber eben die wirkliche göttliche Würde, daß für den Gott Christus das Fleisch aber nicht ein Fleisch ohne Seele und Leben, sondern die Menschheit, eine Hülle war. Vor der Idee einer Verwandlung des Geistes schützen gerade die historische Bedeutung des Christusnamens und die dem historischen Christus zugeschriebene Göttlichkeit. Die Christologie des hl. Ignatius verwendet andere Redewendungen als unsere moderne, ist aber dem Sinne nach völlig identisch mit ihr, allerdings noch nicht so entwickelt.

Die Attribute des Gottessohnes.

Nach unserer Interpretation findet sich bei Ignatius keine Erklärung, wie in Gott ein Sohn sei, keine Theorie einer göttlichen Zeugung. Eine solche ist zwar objektiv und implizite im Ausdrucke „Sohn Gottes" gegeben, wird aber von Ignatius subjektiv und explizite nicht entwickelt. Eine Theorie, wie in Gott ein Sohn sei, tritt erst bei den Apologeten auf,

[1] A. a. O. I[4], 212, Anm. 1.
[2] A. a. O. I[4], 215.
[3] A. a. O. 216. [4] A. a. O.

und zwar unter Verwendung des Logosbegriffes, eine eigentliche Zeugungstheorie bei den antiarianischen Vätern, besonders bei Athanasius. Auch hier enthüllt sich eben die Dogmenentwicklung als Explikation, als genauere Fassung und Bestimmung einer gegebenen Glaubenslehre, als Entwicklung des Inhaltes eines Begriffes oder einer Aussage[1]. In der expliziten Erkenntnis Christi als des Sohnes Gottes war implizite bereits die Erkenntnis seiner göttlichen Zeugung eingeschlossen. Für unser entwickeltes theologisches Denken erscheint ohnehin die Erkenntnis, daß ein Sohn durch Zeugung hervorgehe, als selbstverständlich; die Dogmengeschichte belehrt uns aber, welche Anstregung und Kämpfe sie kostete. Rackl bemerkt darum richtig: „Man würde sich eines Anachronismus schuldig machen, wollte man das Resultat der theologischen Untersuchungen späterer Jahrhunderte schon bei Ignatius in demselben Umfange vorfinden[2]." Das Prädikat „filius dei" wird bei Ignatius einfach als Glaubensaussage aufgestellt. Analog bezeichnet Ignatius auch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist einfach als Gott, ohne einen Versuch zu machen, ihre göttliche Einheit zu erklären.

Wenn wir so bei Ignatius auch keine Erklärung der Gottessohnschaft finden, so bietet uns Ignatius wenigstens zwei, bezw. drei formelle Attribute des Gottessohnes. Er bezeichnet nämlich diesen als Logos (M. 8, 1), als Gnome (Eph. 3, 2) und als Gnosis Gottes (Eph. 17, 2). Man hat es begreiflicherweise auch hier versucht, die Existenz des Logos von der Inkarnation abhängig zu machen. So schreibt N. Bonwetsch[3]: „Als Menschgewordener ist er (Christus) der Sohn Gottes und das aus dem vorherigen Schweigen herausgesprochene Wort Gottes." Wir brauchen uns bei dieser Deutung nicht lange aufzuhalten. Jedenfalls sagt Ignatius nicht, Christus sei das „herausgesprochene" Wort Gottes, sondern das hervorgehende (*προελθών*), was eine frühere Existenz Christi als Logos voraussetzt. Rackl sagt darum ganz richtig: „Es ist mit keiner Silbe zum Ausdruck gebracht, daß erst und einzig und allein dadurch, daß der Vater sich durch Jesus Christus bei der Menschwerdung geoffenbart hat, Jesus Logos geworden sei", vielmehr „läßt sich den ignatianischen Ausdrücken ganz gut der Sinn unterlegen, daß Jesus Christus schon von Ewigkeit her das Wort des Vaters war"[4]. Das Hervorgehen des Wortes bezieht sich eben nicht auf das Hervorgehen aus dem Vater, sondern auf die Inkarnation des Logos. Ignatius lehrt einfach, daß Christus das in Menschengestalt zu uns gekommene Wort Gottes ist, analog wie er ihn an anderen Stellen als den unter uns erschienenen Gott oder Gottessohn bezeichnet. Wenn also Ignatius schreibt: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών*, so ist die Bezeichnung Christi als Logos eine Apposition: der Vater hat sich geoffenbart in Christus, der sein Sohn ist, „welcher näherhin, genauer bezeichnet, sein Wort ist"[5]. In gleicher Weise sind wohl zu interpretieren Eph. 3, 2, wo Christus *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* und Eph. 17, 2, wo er *θεοῦ γνῶσις* genannt wird, somit das Erkennen, die Einsicht, der Gedanke des Vaters,

[1] Vgl. R. Schultes, „Die scholastische Lehre über fides explicita und implicita als Grundlage der Dogmengeschichte" in „Divus Thomas", Wien u. Berlin II (1915) S. 476–507.

[2] A. a. O. S. 266.

[3] Grundriß der Dogmengeschichte (1909), S. 27.

[4] A. a. O. S. 273–278; vgl. Tixeront-Jeseé a. a. O. S. 157.

[5] Rackl a. a. O. S. 277.

die Erkenntnis Gottes. Bezüglich Eph. 3, 2 muß allerdings die Frage offenbleiben, ob die Stelle nicht im Sinne von Eph. 18, 2 und Sm. 1, 1 zu deuten sei.

In welchem Verhältnis stehen nun diese drei Prädikate zur Gottessohnschaft? Rackl möchte ihnen kausale Bedeutung beilegen: der Vater hat sich in Jesus Christus geoffenbart, weil dieser ja sein Wort ist[1]. Wir können uns davon nicht überzeugen. Die drei Attribute stehen noch unvermittelt nebeneinander. Es sind reine Glaubensaussagen, wobei die Ausdrücke *γνώμη* und *γνῶσις* wohl identisch sind mit *λόγος*, ein Zeichen, daß der Logosausdruck noch kein so ausgeprägter terminus technicus war wie später. Erst eine spätere Zeit vollzog die Verbindung von Sohn und Logos in dem Sinne, daß der Sohn als Logos Sohn sei, daß der Logos in Gott eine Zeugung per modum intellectus darstelle. Auch diese Erkenntnis ist zwar objektiv und implizite bei Ignatius gegeben, indem er den Sohn als Logos bezeichnet; aber wie Ignatius den Sohn noch nicht explizite durch die göttliche Zeugung erklärt, so noch weniger durch ein geistiges Hervorgehen nach Art des Logos. Rackl behauptet darum zuviel, wenn er schreibt: „Hiermit ist die Zeugung des Gottessohnes per modum intellectus mit einer Schärfe und Präzision ausgesprochen, die für den Beginn des zweiten Jahrhunderts überraschen muß[2]." Ignatius von Antiochien hat noch keine trinitarische Lehre über den Sohn Gottes, wohl aber bezeichnet er den Sohn als den Logos Gottes.

Weltkrieg, Konfuzianismus und Christentum.

Von Pfarrer Dr. Doergens, Traar-Krefeld.

Ku Hung-Ming[3] ist ein hochgebildeter und belesener Chinese, der die Europäisierung seines Landes mit äußerstem Unwillen betrachtet und an die Stelle des Christentums, das er in Großbritannien und Deutschland kennen gelernt hat, den Konfuzianismus gesetzt wissen will als ein Zeichen, wie gewaltig das nationale ostasiatische Heidentum unter dem Eindruck der Kriegführung der christlichen Völker des Abendlandes gegeneinander gestiegen ist. Religion und Nation sind stets im Paganismus ineinanderfließende Begriffe gewesen und selbst die religiös-philosophische Weltanschauung eines Plato steht stark im Dienste dieser Tatsache (Staat 5 p. 470 f. u. ö.). Und an Plato erinnert Ku gar oft. Mit ihm hat er gemein die Verurteilung des unbeschränkten Handelsgeistes (Ges. 3 p. 678; 4 p. 705; 5 p. 747; 11 p. 918; Staat 4 p. 436 u. ö.) und des Haschens nach übermäßigem Reichtum (Staat 1 p. 347; 3 p. 417; 8 p. 548, 555, 565 ff.; Ges. 8 p. 831 f.; 9 p. 870 u. ö.), die Verachtung des Pöbels und der großen Masse (Staat 6 p. 493 ff.; 8 p. 554; 9 p. 591; Theaet. p. 162; Ges. 1 p. 627; Staatsm. p. 297 ff. u. ö.), das Streben nach einer richtigen Erfassung der Natur des Staates als

[1] A. a. O. S. 277. [2] A. a. O. S. 282.

[3] Vgl. sein Buch „The Spirit of the Chinese People, with an essay on The War and The Way-out." Peking, im Verlag der Peking Daily News 1915. Deutsche Übersetzung („Der Geist des chinesischen Volkes und der Ausweg aus dem Kriege") von Oscar A. H. Schmitz. E. Diederichs, Jena 1916. [Ähnlicher Art die Broschüre: Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen. Kritische Aufsätze. Ebda. 2. Aufl. 1917.]

der Idee der Gerechtigkeit, dessen Hauptziel in der Vermittlung innerer, das Wesen des Menschen umspannender Tugend, Einsicht und Besonnenheit, nicht soldatischer Tauglichkeit zu suchen sei (Staat 3 p. 407; 4 p. 428 ff.; 8 p. 554 u. ö.) und das Lob der alles Sinnlich-Technische überstrahlenden geistig-sittlichen Ideen und Kräfte.

Um den Wert einer Zivilisation einzuschätzen, stellt deshalb Ku die Frage: „Nicht, was für große Städte, prächtige Häuser, schöne Straßen sie [die Zivilisation] gebaut hat und zu bauen fähig ist, was für herrliche und bequeme Möbel, kluge und nützliche Geräte, Werkzeuge und Instrumente sie gemacht hat und zu machen fähig ist; nein, nicht einmal was für Einrichtungen, Künste und Wissenschaften sie ersonnen hat — die Frage, die wir stellen müssen ist, was für einen Menschheitstypus, was für eine Art von Männern und Frauen sie hervorzubringen fähig war" (S. 9), und mit dieser Fragestellung wandelt der Lobredner des Konfuzianismus durchaus auf dem Wege der traditionellen christlichen Apologetik. Seit den Tagen ihrer Geburt hat diese das Wesen der Offenbarungsreligion gesehen in der sittlichen Umwandlung und Neuschöpfung des Menschen mit Hilfe einer geheimnisvollen Macht von oben.

Aber diese zündenden Funken aufwärtsstrebenden Lebens sind nach Ku — wie nach so manch anderen Autoren — erloschen, denn die moralischen Ursachen des entsetzlichen Weltkrieges unserer Tage sind die Machtverehrung (Militarismus) in Deutschland und die Pöbelverehrung (Demokratie) in Großbritannien, zwei Faktoren, von denen der letztere für den ersteren verantwortlich ist. Die Pöbelverehrung ist aber im Grunde nichts anderes als Utilitarismus und Epikureismus. „Dieser Geist des Kommerzialismus in allen Ländern, insbesondere in Großbritannien und Amerika, diese Verbindung von Selbstsucht und Feigheit, ist die Quelle des Krieges" (S. 26—27)[1]. Es gibt nur ein Mittel den Egoismus der Menschheit zu brechen, und das ist der Appell an jene zwei friedlichen Gewalten in der Welt, als die Goethe, „den die Völker Europas eines Tages als den vollkommensten Menschheitstypus, als den echten Europäer, anerkennen werden" (S. 99), das Recht und die Schicklichkeit bezeichnet hat. Nun bilden aber gerade diese Imponderabilien das Wesen der altkonfuzianischen Kulturüberlieferung, und „zwar in so hervorragendem Grade, wie man es sonst nirgendwo finden wird außer vielleicht bei den alten Griechen und ihrer Zivilisation" (S. 12), und in ihr liegt deshalb das Heil Europas, die Religion der Zukunft, der Ersatz des Christentums.

Im fernen Reiche der Mitte sind Recht und Gerechtigkeit von jeher höher eingeschätzt worden als alle materiell-physischen Kräfte, und zwar instinktiv, weil das Volk ein Leben des Herzens und der Gemütsbewegung lebt, der Zartheit und des guten Geschmackes, die „Religion des wahren und unverdorbenen Chinesen und des guten Bürgers" oder, wie Ku sie auch nennt, die „Religion der Treue" und „des Ehrenmannes" mit einer Erfahrung von

[1] „Um den Erwerb von Geld und Gut entstehen uns alle Kriege" (Platos Phaid. p. 66). Verurteilen nicht Männer wie W. Sombart („Der moderne Kapitalismus", München 1916), der Schwede R. Kjellen („Die Ideen von 1914", Leipzig) und M. Scheler („Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg", Leipzig 1915), dasselbe Ethos der grenzenlosen Gewinnsucht?

2500 Jahren, deren erster Grundsatz ist, zu glauben — und diese Anschauung ist nichts weniger als platonisch (Ges. 1 p. 626 ff.; 6 p. 766; 9 p. 854; Staat 6 p. 493; 9 p. 572 ff. u. ö.) —, daß die menschliche Natur gut ist (vgl. Rousseau, Basedow). Diese Religion der Treue und des Feingefühls, des Anstandes und der guten Sitte hat die chinesische Rasse, „in der nichts Wildes, Rohes oder Ungebändigtes ist" (S. 44), ohne Priester, Schutzleute und Soldaten — „müßige Personen" (S. 36) — bisher tatsächlich und praktisch in Ordnung gehalten, so daß eine Überspannung des Machtbegriffes nach europäischer Art der konfuzianischen Welt- und Lebensanschauung fremd geblieben ist. Als Beweis für die den tiefsten Tiefen der chinesischen Seele eigenartige ruhige und sanfte Weichheit, durch die alle physischen und moralischen Fehler und Schwächen des Volkes, die Ku Hung-Ming natürlich nicht in Abrede stellt, wenn nicht gutgemacht, so doch stark gemildert werden, führt unser Autor zwei Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung an. Einer seiner Freunde, ein hoher Beamter, erstrebte, wie er selbst gestand, den Mandarinentitel nicht deshalb, weil ihm persönlich an Amt und Würden viel gelegen gewesen sei, sondern weil er wußte, daß er mit der Erreichung dieses Zieles das Herz seiner alten Mutter erfreuen werde. In einem anderen Falle wird von einem chinesischen Diener berichtet, daß er ein vollkommener Taugenichts war, der log, erpreßte und stets spielte. Als sein Herr, ein schottischer Zollbeamter, an einem typhösen Fieber erkrankte, pflegte ihn der Bursche mit solcher Sorgfalt und Hingebung, wie dieser sie von einem vertrauten Freunde oder nahen Verwandten nicht hätte erwarten können. Auch die Sprache der Chinesen, ihr erstaunliches Gedächtnis — der Chinese spricht und erinnert sich mit dem Herzen, nicht mit dem Kopfe —, und ihre überall bekannte und anerkannte Höflichkeit, d. h. Rücksichtnahme auf die Gefühle anderer, lassen ein unbeschreibliches Etwas erkennen, das mit spontaner Gewalt wie der Duft einer Rose der Seele entströmt, die in Konfuzius ihren Führer gefunden hat. An diesem Gefühl der Liebe und unaussprechlichen Freundlichkeit partizipiert aber auch die menschliche Intelligenz, nicht jene scharf rationale Intelligenz — „weder in der Naturwissenschaft noch in den abstrakten Wissenschaften, wie Mathematik, Logik und Metaphysik, haben die Chinesen nennenswerte Fortschritte gemacht" (S. 53) —, sondern ein mehr primitives und kindlich-naives Vernunftvermögen, das auf Grund seiner stets sprudelnden ewig jungen Kraft das Volk befähigt hat, die verwickelten und schwierigen Fragen des sozialen Lebens, der Regierung und Zivilisation mit solchem Erfolge zu behandeln, wie ihn die alten und modernen Nationen Europas nicht erreichen konnten. Diese glückliche Verbindung von Gemüt und Geist, Herz und Seele garantiert die immerwährende Jugend der konfuzianisch-sittlichen Kulturüberlieferung, die nationale Unsterblichkeit des Chinesentums und die Überlegenheit seiner uralten Zivilisation gegenüber der europäischen. Weil das Christentum die verhängnisvolle Neigung zeigt, an die Stelle der Religion die Wissenschaft und Philosophie (Dogmen) zu setzen, Religion aber „keine Sache der Spekulation, sondern des Gefühls und des Gemütes ist" (S. 57), „der Taoismus und Buddhismus dagegen den ästhetischen Sinn mehr als den moralischen oder religiösen ergreift" (S. 56), so gibt es in China keinen Widerstreit zwischen Kopf und Herz (Glaube und Wissen), der das moderne Europa zu einem Schlachtfeld geteilter Interessen macht. Der Geist des Mongolen ist ungemein phlegmatisch und nicht spekulativ, und so hat er gar

kein Interesse an einer Erkenntnis der letzten Seinsprinzipien und an einer Religion transzendentaler Art. Aber das ist gerade die ganze Größe und die volle Stärke des Konfuzianismus, daß er keine Religion im europäischen Sinne des Wortes ist. Er weckt nicht das Bedürfnis nach einer solchen bei der Masse des Volkes, weil er diese in das stolze Gefühl einer absoluten Ruhe und Sicherheit wiegt gegenüber „der Last der Geheimnisse dieser ganzen unverständlichen Welt" (S. 60) und dem großen Haufen jenen Frieden verleiht, der einem gläubigen Christen durch die Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes und die Lehre der Heiligen Schrift (Joh. 14, 27) gewährleistet wird. Die Religion im europäischen Sinne als wesentlich übernatürlichen Ursprunges und übernatürlicher Zielstrebigkeit lehrt den Menschen, ein guter Mensch zu sein; der Konfuzianismus, dessen Gott ganz in dieser Welt aufgeht, tut mehr: er lehrt, ein guter Bürger zu sein. Der christliche Katechismus sieht den höchsten Zweck des Menschen im Lobpreis Gottes und im Streben nach persönlicher Heiligkeit, der konfuzianische Katechismus erfaßt den Menschen nur als Mitglied der Familie, der Gesellschaft und des Staates und lehrt auf dieselbe Frage: „Der höchste Zweck des Menschen ist, ein gehorsamer Sohn und guter Bürger zu sein." Die Religion im europäischen Sinne sagt: „Wenn du Religion haben willst, mußt du ein Heiliger, ein Buddha, ein Engel sein," während der Konfuzianismus uns sagt: „Wenn du als gehorsamer Sohn und guter Bürger lebst, dann hast du Religion." So besteht der wahre Unterschied zwischen den beiden Religionsarten darin, daß die erstere eine persönliche, eine Kirchenreligion und die andere eine soziale, eine Staatsreligion ist. Und dies ist das größte Verdienst des Konfuzius, daß er den Chinesen eine Staatsreligion gab und den richtigen Begriff von der wahren Natur des Staates und der Pflicht, die man ihm schuldet. Der erhabene Grundsatz von Ehre und Pflicht, ohne die eine Gesellschaft nicht dauernd zusammengehalten werden kann, ist aber von jeher in China bekannt und wirksam gewesen, denn er ist identisch mit dem Gesetz — des Anstandes, der Rücksichtnahme auf andere und des guten Geschmackes. Durch Konfuzius ist dieser Ehrenkodex nur schriftlich fixiert, weiter ausgebaut, gleichsam zu einem neuen „Sakrament" und zugleich zur Religion der Treue und des guten Bürgers und zur Staatsreligion erhoben worden. Vor allem gilt diese unbedingte Pflicht der Treue dem Kaiser[1]. Sie gibt ihm eine unbeschränkte Gewalt über die Seelen seiner Untertanen. Und der Glaube an die göttliche Gewalt des Herrschers (vgl. den Kaiserkult der Antike!) sichert die stete Fortdauer und immerwährende Festigkeit des Staates, die Unsterblichkeit der Rasse und zugleich damit im Herzen des chinesischen Volkes jenes Gefühl der inneren Ruhe, Sicherheit und Ergebung, das der Glaube an Gott und die Hoffnung auf ein zukünftiges ewiges Leben der großen Masse der Menschheit in anderen Ländern verleiht. Und wie die unbedingte Loyalität gegenüber dem Kaiser die Unsterblichkeit der Rasse und der Nation verbürgt, so sichert wieder der von Konfuzius gelehrte Kultus der Ahnenverehrung die Unsterblichkeit in der Familie. Wenn ein Chinese stirbt, so ist er nicht getrost im Glauben an ein anderes Leben, sondern im Glauben, daß seine Kinder, Enkel und Urenkel seiner gedenken und ihn allzeit lieben

[1] Entsprechend seiner streng monarchischen Gesinnung ist Ku Hu-Ming seit dem Sturz der Mandschudynastie aus dem chinesischen Staatsdienst ausgeschieden und lebt als Privatmann in Peking.

werden[1]. Mencius, der chinesische Moralist und Staatslehrer, sagt daher: „Von den drei großen Sünden gegen kindliche Liebe ist die größte, keine Nachkommenschaft zu haben“[2] (S. 82). So besteht das Lehrsystem des Konfuzius wirklich nur aus zwei Dingen, nämlich Treue gegenüber dem Kaiser und kindliche Liebe zu den Eltern. Neben diese zwei Kardinalpflichten tritt als dritte die Unverletzlichkeit der Ehe und die unbedingte Unterwerfung des Weibes — eine wahrhaft göttliche Sanftmut, Freundlichkeit, Bescheidenheit, Demut, Reinheit, Schamhaftigkeit und opferwillige Hingabe an das Wohl anderer zeichnet nach Ku die chinesische Frau aus! — unter den Ehemann! Und zwar findet diese konfuzianische Sittenlehre, zu deren Schaffung und Läuterung die Dichtkunst nach Art Homers berufen ist[3], ihre letzte Verbindlichkeit und höchste Sanktion nicht im Glauben an die Autorität eines persönlichen Gottes als der Quelle aller Sittlichkeit und Heiligkeit — „ein solcher Glaube ist ein allgemein verbreiteter Irrtum“ (S. 82) —, sondern in jenem feinen und geläuterten „Moralgefühl“, das wiederum identisch ist mit dem Gesetz des Anstandes, des guten Geschmackes und des Ehrenmannes. Die Ur- und Heimstätte dieses triebhaft-lebendigen Gefühls für Pflicht und Ehre, Liebe, Wohlwollen und Freundlichkeit allen Geschöpfen, besonders aber dem Kaiser und den Eltern gegenüber, ist die chinesische Familie mit ihrem Kultus der Ahnenverehrung in jedem Hause, in jedem Dorfe und in jeder Stadt. Konfuzius sagt: „Durch die Pflege der Achtung für die Toten und durch Zurücktragen des Andenkens in die ferne Vergangenheit wird sich das Gute im Volke vertiefen“ (S. 102) — und die Natur des Menschen ist ja gut. Ein gebildeter Chinese, der diesen erhabenen Grundsatz von Ehre und Pflicht, das Gesetz der guten Sitte und des Anstandes, jenes Streben nach Würde und Schönheit der Lebensführung, die Staatsreligion der Treue und die Familienreligion der Pietät und Liebe aufgibt oder wegwirft, ist kein wirklicher Chinese mehr. Ein unschätzbares Erbe von Kultur und Zivilisation, das heiligste Vermächtnis Ostasiens an die Menschheit, das Heil der Zukunft und die Garantie allen wahren Glückes auf Erden liegt in dieser Religion des guten Bürgers, zumal jetzt in einem Augenblicke, der zu einem welt-

[1] Im Streben, den Auferstehungsglauben als den Postulaten der Vernunft entsprechend darzustellen, schreibt Athenagoras (Über die Auferst. d. T. 12): „Der Mensch erzeugt auch Kinder, nicht etwa weil er selbst deren bedarf oder um eines anderen Wesens willen, das ihm nahesteht, sondern in der Absicht, daß seine Sprößlinge einfach da sind und da bleiben solang als möglich, wobei er sich mit der Nachfolge seiner Kinder und Enkel über sein eigenes Ende tröstet und das Sterbliche auf diese Weise unsterblich zu machen wähnt.“ Ähnlich Philo, Über Einzelg. II, 225 u. ö. auf Grund griechischer Anschauungsweise (vgl. Plato, Ges. VI, p. 773) und der Glaube an die Fortexistenz des Menschen im Herzen der Hinterbliebenen bei den alten Ägyptern. S. Poertner, Die ägypt. Totenstelen, F. Schöningh, Paderborn 1911.

[2] Auf dieser natürlichen, durch den Unsterblichkeitsgedanken verklärten Sittlichkeit fußt das gesunde Volksbewußtsein aller Zeiten. „Wer einer anderen Ansicht huldigt, ist unzweifelhaft ein Feind der Natur“ (Philo, Über Einzelges. III, 36).

[3] „Was Matthew Arnold von der Homerischen Dichtkunst sagt: Der Adel in der Dichtkunst des Homer und einiger anderen großen Männer der Literatur kann den rohen Naturmenschen veredeln, ihn verwandeln, ist zutreffend für die ganze chinesische klassische Literatur“ (S. 104 u. 100). Hat nicht schon im 5. Jahrh. v. Chr. der griechische Philosoph Xenophanes im Namen des sittlichen Gefühls gegen all die Unsittlichkeiten protestiert, die Homer und Hesiod den olympischen Göttern zugeschrieben hatten? Gilt nicht der Kampf Platos im 2., 3. u. 10. Buche seiner „Republik“ der inneren Gehaltlosigkeit der Homerischen Poesie? Und die gesamte Patristik ist gleicher Meinung.

historischen geworden ist dadurch, daß er die Zivilisation aller Völker, nicht nur der europäischen, mit dem Untergange bedroht:

Ohne Zweifel offenbart sich in den Ausführungen Ku Hu-Mings, mögen sie noch so wild und verworren sein und als Ganzes kaum irgend jemandes Zustimmung finden, ein nicht alltägliches Genie. Das scharfe Verdikt, das er über den Dämon der Materie und die schrankenlose Sucht nach Geld und Gut fällt, steht in Übereinstimmung mit der Wertschätzung der sittlich-geistigen vor allen äußeren Gütern durch das Christentum (Mt. 6, 19 f., Lk. 12, 16 ff. u. ö.). Er hat recht, wenn er meint (S. 65 f., 84), daß das Wesen der Religion sich nicht erschöpfe in rein doktrinärer Gedankenarbeit, die das Wissen an die Stelle des Lebens setze, und daß deshalb die Philosophie eines Plato oder Aristoteles, mag sie noch so religiös informiert gewesen sein, nur Wert gehabt habe für einen kleinen Kreis hochstehender Geister. Religion muß die Massen des Volkes ergreifen und deren sittliche Lebensführung in radikaler Weise umwandeln mit Hilfe neuer und zwingender Kräfte von oben — „die schwierigste Sache der Welt" (Origenes c. C. III, 68), — so hat im 3. Jahrhundert n. Chr. Origenes, im 4. und 5. Jahrhundert Eusebius von Cäsarea in seiner „Evangelischen Vorbereitung", Theodoret von Cyrus in seiner „Heilung der heidnischen Krankheiten" und Augustinus im „Gottesstaat" den gebildeten Vertretern des Hellenismus gegenüber festgestellt. Und in den erhabenen sittlichen Wirkungen, die das Christentum wirklich und tatsächlich schuf, hat an der Hand der Heiligen Schrift (3. Mos. 19, 2; Röm. 1, 17 ff.; Eph. 4, 24 ff. usw.) die gesamte Patristik, angefangen mit der Didache und dem Briefe an Diognet, bis zu Athanasius, Augustinus und Hieronymus, den besten Beweis für dessen göttliche Herkunft gesehen. „Weder gibt es Leben ohne Erkenntnis, noch sichere Erkenntnis ohne wahres Leben; deshalb sind beide nebeneinander gepflanzt worden" (An Diognet 12). „Die Christen allein sind wahrhaft religiös und gottesfürchtig, weil sie es durch die Tat beweisen" (Eus. Hist. eccl. IX 8, 14). „Die Heiden selbst (vgl. Ku Hung-Ming!) erkennen dieses Kriterium der wahren Religion an, wenn sie den Christen die Frage stellen, was für Leute sie nach ihrer eigenen Aussage seien, nicht dem Namen nach — so seien sie ja allgemein bekannt —, sondern dem Charakter und der Lebensführung nach" (Eus. Praep. ev. I, 1). Ja, es ist wahr: an den Früchten wird der Baum erkannt (Mt. 7, 20), und Ideale, die, an der Wirklichkeit gemessen, sich nicht halten können, sind keine. Aber hat die göttliche und himmlische Kraft unseres Erlösers denn auch alle Christen erfaßt und ins Herz getroffen, oder gibt es nicht doch solche, die unberührt bleiben von der Machtfülle des dreimal heiligen Gottes, der als lebendige alle konkrete Wirklichkeit überragende Persönlichkeit die höchste Idealität mit der höchsten Realität in sich vereinigt, und was folgt aus dieser Tatsache für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums? „Man darf nicht wegen einer Ziege, die wild umherstreift und an jungen Pflanzungen Schaden anrichtet, die ganze Herde für nutzlos und schädlich erklären", meint Eusebius (Praep. ev. 12, 33) nach dem Vorbilde Platos (Ges. 1 p. 639). Auf diesem „unvernünftigen und unreifen Urteil" (Ges. 1 p. 639), dann auf der falschen Voraussetzung, daß der Krieg dem Wesen des Christentums widerspreche, beruht die Verwerfung der positiven Offenbarungsreligion durch den Ostasiaten Ku Hung-Ming. Was hat denn im Kriege versagt? Die Lebensbeziehungen der sog. christlichen Völker untereinander; Macht, Eigennutz

und rohe Gewalt beherrschen die Politik. Aber tritt neben diesen betrübenden Erscheinungen der Zeit nicht die schöpferische Entfaltung des Göttlichen? Wie unvollständig sind die Angaben, die Konstantin Kempf S. I. über „die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert“ [1] bietet. Um so erstaunlicher wirkt das Gesamtbild der religiösen Kräfte, die auch im 19. Jahrhundert in allen Altern und Ständen, allen Bildungsgraden und Gesellschaftsschichten tätig waren. Auch in diesem Jahrhundert mit seiner nach Ku Hung-Ming durch und durch kranken und falschen, aus dem Christentum hervorgegangenen europäischen Zivilisation (S. 35, 111) „dasselbe freudige, begeisterte Martyrium wie zu Neros Zeiten, glühender Seeleneifer, inniger Gebetsgeist, heroische Nächstenliebe, felsenfester Glaube, engelgleiche Keuschheit, königliche Großmut, frohlockende Kreuzesliebe, kindliche Demut und Einfalt, seraphische Gottesliebe wie bei den Heiligen der Vorzeit, dazu Wunderkraft und übernatürliche Gnadengaben wie in den Zeiten der größten Glaubensinnigkeit“ (Kempf S. 8). „Eine herrliche Heerschau,“ sagt der Verfasser (S. 360). „Sterne von verschiedenstem Glanz und Licht, wahre in der Schule Christi geklärte und gereifte Menschenindividualitäten. Die Heiligkeit hat die Eigenart ihres Charakters nicht zerstört, sondern noch herrlicher entfaltet. Stella a stella differt claritate (1. Kor. 15, 41).“ Und von Tausenden, deren inneres Leben im gleichen Glanze übersinnlicher Kräfte strahlt, erscheint nie eine Lebensbeschreibung! Wohl wußte auch die altchristliche Apologetik, daß nicht jeder Getaufte zu einem Neugeborenen selbstherrlicher Kraft und Wirksamkeit wird, aber sie sah in der Feststellung dieser Tatsache noch keine Erschütterung ihrer Argumentation, weil „Gott seinen Sohn in die Welt sandte zur Erlösung, zur Überzeugung, nicht zum Zwang; denn Zwang liegt Gott ferne“ (Brief an Diognet 7). Der Weg zum Himmel ist eng und schmal (Mt. 7, 13 f.), aber er ist da, und er wird von konsequenten Menschen, die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, immer wieder gegangen werden bis zum Ziele, auch wenn es viele gibt, die diesen Weg nicht betreten. In der Realisierung dieser Wahrheit zeigt sich des Christentums ureigenste Kraft. Dagegen hat der Konfuzianismus einen solchen Beweis seiner göttlichen Herkunft noch nicht erbracht, denn der Idealchinese der Treue und Gewissenhaftigkeit, der Selbstlosigkeit und des Pflichtgefühls, der Demut und Reinheit, den Ku Hung-Ming zeichnet, existiert eben nicht. Riesengroß ist des Ostasiaten Verkennung der Menschennatur und ihrer Geneigtheit zum Bösen von Jugend auf (Gen. 8, 21; Job 15, 14), der Ursünde und des „mysterium iniquitatis“ auf Erden (2. Thess. 2, 7; 1. Joh. 5, 19)[2], das sich noch stets im Kampfe des Fleisches wider den Geist (Röm. 8, 5 ff.; Gal. 5, 17), im uralten Problem des Übels auf Erden, in Leid und Schmerz gezeigt hat (Joh. 12, 8) und fortwirken wird im Kriege der Völker gegeneinander bis zum Ende der Zeiten (Mt. 24, 6 f.; Mk. 13, 7). Männer wie der Verfasser des alttestamentlichen Jobbuches, Plato mit seinem Glauben an das Walten und Weben einer abgrundtiefen göttlichen Vorsehung (Ges. 10) oder Augustinus mit seinem grandiosen Versuch einer Geschichtsphilosophie (Civitas

[1] Benziger u. Co., Einsiedeln, ohne Jahresangabe.

[2] „Wenn es im menschlichen Leben und Forschen eine Frage gibt, die eine gründliche Untersuchung verlangt und mit vielen Schwierigkeiten für unseren Geist verbunden ist, so ist es gewiß die Frage über den Ursprung des Bösen und des Übels“ (Orig. c. Cels. IV, 65).

Dei) erscheinen uns angesichts dessen als weit tiefere mit echtem Wirklichkeitssinn begabte Denker. Kus Weltanschauung ist stoisch-naturalistischer Pantheismus (naturam sequi!), seine Ethik Rassenethik und deshalb nichts weniger als völkerbeglückend und menschheitsverbindend[1], seine Staatsidee engherzig-überspannter Nationalismus[2], seine Philosophie der Sensualismus und Agnostizismus Kants, die Religion eine vage ästhetisch-moralisch informierte Stimmung, seine Moral eine sentimentale Gefühls- und Gemütsbewegung, die jeder Sanktion entbehrt, das Ganze ein wüstes Tohuwabohu irriger Gedankengänge! Keine teleologische Wertung des Krieges als gottgewollten Faktors im Weltgeschehen, „der auch Gutes wirke" (Plato, Staat 2 p. 373; Aug. De Civ. Dei 1 c. 1) und ebendeshalb auch kein Verständnis für das Gesetz der Lebensbejahung und Lebensentwicklung im Reiche der Schöpfung, kein heißes Ringen und Streben nach wahrer Sittlichkeit, nach Tugend und Heiligkeit (Mt. 10, 39; 11, 12; Lk. 9, 24) und darum nirgends in der konfuzianischen Kulturüberlieferung mit ihrer sexuellen Not — sucht doch Ku (S. 114) das Konkubinat in China als „keine so unmoralische Sitte zu erweisen wie die Leute gewöhnlich glauben", ja sogar als einen Akt der „Selbstlosigkeit" und des „Opfermutes" der Ehefrau (S. 114)[3] —, jene sittliche Praxis der Lebensführung („ὁ βίου τρόπος" Eus. Pr. ev. 12, 29; „bene vivere" Aug. Dei civ. Dei II, 4), die das Christentum bis zur Stunde gezeitigt hat. Viermal (S. 170, 172) nennt Ku den Krieg einen „höllischen Wahnsinn" und sieht in ihm nach Art Leo von Tolstois die absolute Negation des Christentums, den Inbegriff der Gottwidrigkeit. Aber hat es bis heute im Reiche der Mitte nicht genug der Aufstände gegeben? im Lande „der Religion des guten Bürgers"? Hätte doch Ku neben Goethe und Carlyle, die er so sehr verehrt, auch Aug. De civ. Dei V, 22 gelesen: „Sowie sich in den christlichen Zeiten ein Krieg etwas in die Länge zieht, fahren viele, die die alten Zeiten nicht kennen, und auch manche, die sie wohl kennen, aber mit ihrem Wissen hinter dem Berge halten, gleich in der unverschämtesten Weise auf unsere Religion los und sprengen aus, sie sei schuld, und wenn sie nicht wäre, sondern die Gottheiten nach altem Brauch verehrt würden, so wäre dank der römischen Tüchtigkeit, die mit Hilfe des Mars und der Bellona die größten Kriege rasch beendigt habe, auch dieser Krieg in kürzester Zeit vorüber"! Wohl ist der Geist des Christentums ein Geist des Friedens und der Freude, weil er übernational und universalistisch gerichtet ist und von Anfang an und im Gegensatz zu allen antik-naturalistischen Religionen mit dem Anspruch auftrat, Weltreligion zu werden. „Unser Erlöser hatte einen Gedanken, den vorher noch niemand in sich getragen, nämlich seine Gesetze und seine neue Lehre unter alle Völker hinauszusäen und für das ganze

[1] Derselbe Rassenegoismus — den schon Aristoteles (Eth. VIII u. IX) verwarf, — beherrscht die gesamte Literatur des sog. Alldeutschtums (z. B. den Aufsatz „Zur Erneuerung der Ethik" von F. Lenz im ersten Hefte der Zeitschrift „Deutschlands Erneuerung", München, J. F. Lehmann), also gerade jene Kreise, in denen die Ku so verhaßte Überspannung des Machtbegriffes auf Grund einer Verbindung der Darwinschen Selektionstheorie mit der Philosophie Nietzsches heimisch ist.

[2] Über die falsche Beurteilung der altgriechischen Kultur und Zivilisation s. Theol. u. Glaube Jahrg. 8, Heft 8, S. 671.

[3] Überhaupt die trostlose Lage des Frauengeschlechtes in China! Sie erinnert gar sehr an die Roheit der Sitte und die überwiegende Herrschaft der Sinnlichkeit im antiken Paganismus!

Menschengeschlecht als Lehrer der wahren Religion des einen allherrschenden Gottes aufzutreten" (Eus. Dem. ev. III, 7), und die Kirche war mit Plato (Ges. 1 p. 628) allezeit der Meinung, „man müsse beten, daß man vor Krieg und Aufruhr bewahrt bleiben möge". Wie freute sich deshalb die Patristik (Justin I Apol. 14; Orig. c. Cels. II, 30; Athan. De inc. c. 52; Theod. H. eccl. I, 6, I, 24; vor allem aber der Historiograph Konstantins d. G. Eusebius von Cäsarea H. eccl. X, 1 u. 9; Vita Const. I, 41, II, 19, IV, 14; Pr. ev. I, 4; Dem. ev. VII, 2) über die Pax Augusta des römischen Weltreiches am Ausgang der Antike und sah in der ökumenischen Zivilisation der unter Roms Protektorat gestellten Länder die Weissagung Is. 2, 1 ff., 11 realisiert und die Kulturmission des Christentums (Röm. 15, 33) erfüllt! „Wenn auch noch Kriege vorkommen, so sind es doch nur wenige und nicht stets andauernde, während ehedem alle Völker von tausend Empörungen zerrüttet wurden" (Chrys. c. Iud. et Gr. 6). Manche dieser staatspolitischen Erwartungen waren zu hoch gespannt und sind deshalb in sich zusammengebrochen, einmal, weil es die nächste Aufgabe der Religion ist, die sittliche Lebensführung des einzelnen in Wille und Werk zu erfassen, und anderseits, weil der jugendfrische Enthusiasmus der Urkirche allzusehr das Wort des Herrn vergessen ließ von Krieg und den Kriegsgerüchten. Aber das öffentliche Leben vom privaten, die Politik von der Moral trennen und auf sich selbst stellen zu wollen, wie es neuerdings gewisse Kreise des Protestantismus (O. Baumgarten) versuchen[1], heißt an der von innen nach außen wirkenden irenischen Kraft und Aufgabe des Christentums verzweifeln. Wozu ist Not und Elend auf Erden? Auf daß es gemeistert werde! Und der Krieg wird gemeistert durch Weckung und Befestigung wahrer den Menschen am Innersten seiner Seele treffenden Friedfertigkeit. Allerdings, innerhalb der politischen Machtsphäre und des wirtschaftlichen Entfaltungsdranges der Völker und Nationen macht sich das „mysterium iniquitatis" besonders stark geltend, denn „es ist schwer und darum auch großen Lobes wert, wenn man große Macht zum Unrechttun besitzt, dennoch ein gerechtes Leben zu führen" (Plato Gorg. p. 526). Und derselbe Fürst der Antike, auf dessen Schultern die ganze patristische Theologie ruht, hat den Gedanken ausgeführt, daß „das allergrößte Glück dem Menschen dann beschieden wäre, wenn er in einer entsprechenden Staatsverfassung sich selbst noch mehr vervollkommnet und nebst dem Heile seiner eigenen Seele auch das des Staates bewirkt haben würde" (Staat 6 p. 497). Sollte das Christentum als die Religion der Liebe weniger Idealismus besitzen, wenn es sich immer und immer wieder bemüht, die Staaten und Völker in noch höhere Verbände der sittlichen Zucht und Ordnung einzugliedern?

Die Erforschung der slavischen Kirchenkunde.

Von Privatdozent Dr. Haase, z. Z. Feldgeistlicher.

Die Kirchen in den slavischen Ländern sind durch die gewaltigen Kriegsereignisse in ihrem innern Leben und in kirchenpolitischer Hinsicht bis

[1] S. Sawicki, Politik und Moral, F. Schöningh Paderborn 1917.

in ihre Grundfesten erschüttert worden[1]. Gerade der Kirchenhistoriker, der diesen Vorgängen sein Augenmerk zuwendet, empfindet es deshalb schmerzlich, daß für die wissenschaftliche Erforschung nur ganz wenige Vorarbeiten vorhanden sind. Bei dem Interesse, das nicht nur die leitenden kirchlichen Behörden, sondern auch weitere Kreise dem kirchlichen und religiösen Leben in Polen, Rußland und Bulgarien entgegenbringen, dürfte eine kurze Erörterung der grundlegenden Probleme zeitgemäß sein[2]. Für die praktische Ausgestaltung des Studiums zur Erforschung der slavischen Kirchenkunde können als Leitsätze die Gedanken gelten, welche Prof. Eduard Spranger in seiner Denkschrift über das Auslandstudium, die im Auftrage des Königl. preuß. Kultusministeriums verfaßt ist, aufstellt[3]: 1. Das Auslandstudium muß von der einseitigen Herrschaft des philologischen Gesichtspunktes befreit werden. 2. Nicht Auslandinstitute, sondern Kulturkreisinstitute müssen in systematischer, organisierter Weise zur wissenschaftlichen Forschung errichtet werden. Da die Kultur des slavischen Ostens eine stark religiös-kirchliche ist, hatte auch Spranger besondere Professuren für Religion und Kirchentum Rußlands gefordert. Der frühere Propst an der Kaiserlich Russischen Gesandtschaftskirche in Berlin, Alexios von Malčev, erklärt sogar: „Die Kraft zur Erfüllung seiner hohen weltgeschichtlichen Aufgabe schöpft das russische Volk aus seiner Kirche. Die orthodoxe Kirche ist die Seele des russischen Volkes, die Quelle aller seiner Tugenden und Vorzüge, der Ursprung seiner Stärke." Nur bei richtiger Wertung der religiösen Volkskraft werden wir in der Lage sein, die Grundlagen russischer Kultur restlos zu erfassen und zu verstehen. Zur praktischen Ausführung der Vorschläge Sprangers gebe ich deshalb einige Anregungen.

Es ist selbstverständlich, daß ohne gewisse philologische Voraussetzungen sich eine Kenntnis der slavischen Kirchenkunde nicht vermitteln läßt: Die Studierenden müssen der slavischen Sprachen so weit mächtig sein, daß sie fehlerlos übersetzen und wissenschaftlich interpretieren können. Ein Verständnis der kirchlichen Bücher, ferner des Raskol (des russischen Schismas) läßt sich ohne eine gewisse Kenntnis des Kirchenslavischen und der kirchlichen Philologie nicht ermöglichen. Eine Schwierigkeit darf beim Studium des slavischen Auslandes nicht unterschätzt werden: während für die romanischen und die englischen Sprachen jeder auf den höheren Schulen die nötigen Vorkenntnisse sich erwerben kann, um die orginalen Quellen lesen zu können, sind für die

[1] Die optimistischen Äußerungen, die ich in meiner Broschüre „Weltkrieg und orientalische Kirchen" Breslau 1915 auf Grund des damals bekannten Tatsachenmaterials bezüglich der Treue der österreichischen Slaven gegeben hatte, müssen leider zurückgenommen werden. Der frühere Privatdozent an der tschechischen Universität in Prag, Dr. Eduard Beneš, jetzt Generalsekretär des „Tschecho-slowakischen Nationalrates" in Paris, berichtet in seinem Buche „Bohemia's case for independence" London 1917, daß die Tschechen bald nach Kriegsausbruch beschlossen, „den finanziellen und wirtschaftlichen Bankerott der Monarchie" herbeizuführen. Die tschechischen Soldaten weigerten sich systematisch, zu marschieren und für die Monarchie zu kämpfen, von 600000 Tschecho-Slowaken seien bis Anfang 1916 gegen 350000 Mann zu den Russen und Serben übergegangen. Bekanntlich sind auch zahlreiche Tschechen, meist Studenten, zur russisch-orthodoxen Kirche übergetreten. Diese bedauerlichen Tatsachen werden auch für das religiös-kirchliche Leben Böhmens nicht ohne schwerwiegende Folgen bleiben.

[2] Weitere Ausführungen s. in meinen „Gedanken zum Ausbau der orientalischen Kirchenkunde", Theol. Revue 1918, Nr. 1 ff. und: Russische Kirche und römischer Katholizismus in „Der Katholik" 1918.

[3] In: Internationale Monatsschrift 1917.

slavischen Länder diese Möglichkeiten bisher nicht gegeben. Nur auf einigen Gymnasien der östlichen Provinzen war bisher das Polnische und Russische fakultativ. Es kann nicht daran gedacht werden, ein wissenschaftliches und erfolgreiches Studium der slavischen Länder zu betreiben, wenn nicht wenigstens eine slavische Sprache in den östlichen höheren Schulen Pflichtfach wird.

Wie kann nun die zweite Forderung Sprangers, den Kulturkreis in systematischer, organischer Weise wissenschaftlich zu erforschen, erfüllt werden? Wir dürfen uns zunächst keinen Täuschungen darüber hingeben, daß das slavische Auslandstudium sich in Deutschland leider keiner besonderen Beliebtheit erfreut. Als Beweis gebe ich folgende Tatsachen: Frankreich hat durch Boissard ein ausführliches Werk über die russische Kirche, durch Leroy-Beaulieu ein für seine Zeit mustergültiges Werk über die russische Kultur erhalten. Wir haben in Deutschland keine gleichwertigen Werke aufzuweisen. Die Arbeiten von Hermann Jos. Schmitt, Philipp Strahl, des Freiherrn von Harthausen, Pichler, Theiner, Hefele berücksichtigen meist die äußere Kirchengeschichte, vorwiegend der älteren Zeit. Schiemann, Hettner, Stählin, Schlesinger bieten gewiß gute Materialien, die aber für die Gesamtwertung der religiösen Kultur nicht ausreichen, da sie ja auch andere Gesichtspunkte verfolgen. Nur Brückner zeigt im ersten Bande der Russischen Geschichte die innige Verbindung der kirchlichen und weltlichen russischen Kultur. (Der zweite von Mettig bearbeitete Band fällt dagegen ab.) Nötzels Arbeiten lassen die religiöse Seite stark hervortreten, sind aber nicht hinreichend wissenschaftlich begründet. Kattenbusch ist nicht in der Lage, die Urquellen zu verwerten. Als mustergültige Arbeiten für das Verständnis der religiösen Kultur Rußlands lassen sich nur diejenigen von Goetz und Graß erklären, die aber auch nur Ausschnitte des gesamten kirchlichen Lebens geben. Arndt und Bukowski haben gute Arbeiten über die russische Dogmatik geliefert. Ein Werk wie Palmieris „La chiesa Russa" muß auch von deutscher Wissenschaft geschaffen werden, um das gegenwärtige kirchliche Leben Rußlands zu verstehen. Ein innerer Grund für die Vernachlässigung der russischen Kirchenkunde liegt wohl auch darin, daß die abendländische Kultur sich auf hellenistisch-römischen Grundlagen aufbaut und sich dadurch wesentlich von der russischen unterscheidet. Denn es ist trotz der gegenteiligen Behauptung russischer Kulturhistoriker kein Zweifel, daß nur die byzantinisch umgestaltete hellenische Kultur in Rußland Eingang gefunden hat, wie das große Werk von Miljukow beweist. Die Verbindung mit dem eigenartigen russisch-mystischen Einschlag, der deutschem Empfinden fremd ist, erschwert das Verständnis. Endlich hat der geschichtliche Gegensatz der Deutschen gegen die Slaven und die für die deutsche Zunge schwierige slavische Sprache das slavische Auslandstudium beeinträchtigt. Gerade deshalb, weil wir in Rußland einen ganz anderen Kulturkreis vor uns haben, der zweifellos weit weniger bekannt ist als der französische oder englische, muß die Notwendigkeit der Erforschung des slavischen Auslandes gefordert werden. Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß das Studium der ca. 150 Millionen Slaven im Vergleich zu den 40 Millionen Franzosen bisher nicht im richtigen Verhältnis gestanden hat. Bei der steigenden Bedeutung des slavischen Ostens für Deutschland kann nicht oft genug die baldige Forderung des slavischen Kulturkreisstudiums gefordert werden. Es wird wohl keinen Widerspruch finden, wenn behauptet wird, daß es kein anderes europäisches Ausland gibt, das namentlich im Verhältnis zur Größe

Rußlands auf den höheren Schulen und im wissenschaftlichen Betriebe so wenig Beachtung gefunden hat wie Rußland. Die innige Verbindung der religiösen mit der allgemein geistigen und wirtschaftlichen Kultur gibt auch eine Begründung für die Forderung Sprangers, nicht an verschiedene Universitäten die Auslandstudien zu verteilen, sondern an einer oder höchstens zwei Universitäten ein Institut für die Erforschung des bestimmten Kulturkreises zu errichten. Spranger schlägt für den slavischen Kulturkreis Breslau wegen der Nachbarschaft Österreichs in erster Linie vor. Noch beweiskräftiger dürfte aber der Hinweis sein, daß die Kgl. und Univ.-Bibliothek Breslau bereits eine reichhaltige slavische Abteilung besitzt, die in großzügiger Weise gefördert wird. Auch die weitere Forderung Sprangers, eigene Fakultäten für die einzelnen Kulturkreise zu gründen, ist trotz der großen Schwierigkeiten gerade für den slavischen Kulturkreis beachtenswert. Nur dadurch scheint eine gedeihliche, systematische Erforschung gesichert, besonders aber wird die Verbindung der exakten und Geisteswissenschaften, die persönlichen Beziehungen der einzelnen Dozenten einen gemeinsamen Arbeitsplan und damit eine lückenlose Übersicht über die gesamte slavische Kultur gewährleisten. Eine eigene Fakultät kann auch am ungestörtesten ihren Ausbau und ihre Entwicklung ins Werk setzen.

Einige Gedanken zur Erforschung der slavischen Kirchenkunde sollen die praktische Durchführung zeigen. Ziel dieser Forschung ist die Darlegung der inneren Kräfte, welche die slavischen Kirchen auf das gesamte kulturelle und nationale Leben der Gegenwart ausüben. Die Geschichte ist nur insoweit heranzuziehen, als sie die Entwicklung dieser Kräfte darlegt und wertet. Von diesen Gesichtspunkten aus müssen die einzelnen Disziplinen behandelt werden. Die russische Exegese ist allerdings ganz von der deutschen und englischen abhängig und bietet nichts Originales. Doch ist es wichtig, zu zeigen, inwieweit die traditionelle und die moderne exegetische Bibelkritik Einfluß haben. Die Dogmatik, Dogmengeschichte und Ethik muß die Anschauungen der Orthodoxie und der bedeutendsten Theologen und deren Einfluß auf die Gestaltungen des christlichen Lebens zeigen in wirtschaftlicher, sittlicher und gesellschaftlicher Beziehung. Gerade die russischen Sekten sind in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Aber nicht bloß als Förderung, sondern auch als Hemmung des privaten und staatlichen Lebens muß das slavische Kirchentum erörtert werden. Die vergleichende Konfessionskunde wird besonders das Verhältnis der slavischen Kirchen in Leben und Lehre zu den orthodoxen und den abendländischen Kirchen darlegen. Denn gerade hier zeigt die theologisch-dogmatische Strömung die gleichzeitige nationale, politische und wirtschaftliche Verwandtschaft: Der Kijewer Schule mit ihrer Annäherung an die römisch-scholastische Theologie geht eine wirtschaftliche und politische Verbindung der Ukraine mit Polen zur Seite, während die protestantisierenden Bestrebungen von Prokopowicz die politische Annäherung Peters d. Gr. an die nordischen Staaten zeigt. Die dogmatischen Handbücher von Makarij, Filaret und Silvester zeigen im allgemeinen den gegenwärtigen Stand der russischen Theologie, die ja wenig spekulative Tendenz hat. Die Religionskunde wird sich vor allem der Einwirkung der altheidnischen Einflüsse auf das Christentum, soweit sie noch heute im Volksleben und Volksaberglauben Bedeutung haben, sowie der Einwirkung des Muhammedanismus und

Buddhismus in den südlichen und östlichen Ländern Rußlands zuwenden müssen. Ganz besonders ist die Religionspsychologie zu pflegen, da sie das Verständnis der slavischen Volksreligion fördert. Ein für Polen vorzügliches Werk ist die Sammlung von O. Kolberg, Lud, jego swyczaje, sposób życia, mova, podanie, przysłowania, obrzędy, gusla, zabany, pieśny, muzyka i tańce 13 Bde., Krakau 1865–1891. Besonders liefern die Volkslieder, die Bylinen, die hagiographischen Quellen, überhaupt die volkskundliche Forschung wertvolles Material zur Kenntnis der slavischen Religionspsyche. Die Religionsphilosophie, die besonders in Čaadajew, Sſolowjéw, Tolſtoj ihre Vertreter gefunden hat, ist für das gesamte kulturelle und kirchenpolitische Leben von größter Bedeutung. Überhaupt muß gerade in Rußland die schöne Literatur von dem Forscher des kirchlichen Lebens beachtet werden. Aus den Romanen Dostojewskijs lernen wir die religiös-sittliche Wirkung des Christentums, besonders dessen russische Ausprägung und Eigenart besser kennen wie aus theologischen Werken. Von größter Bedeutung für die Wertung der religiösen Einwirkung auf das ganze russische Volk ist natürlich die pastorale Tätigkeit. Leider lassen sich hier sichere Ergebnisse meist nicht feststellen. Wir wissen z. B., daß der „Staretz", der russische Beichtvater, auch in den höchsten Gesellschaftskreisen den größten Einfluß hat, wir haben geschichtliche Beispiele für die kirchenpolitische Bedeutung mancher kirchlichen Würdenträger sowie der volkstümlichen Bedeutung des Mönchtums, aber im einzelnen sind wir hier leider völlig im unklaren. Wir müssen indes versuchen, uns diese seelsorgerliche Einwirkung, die den Kern der gesamten Kirchenkunde bildet, möglichst genau klarzumachen. Besonders muß deshalb der Erziehung und Bildung, sowie der sozialen Stellung der „weißen" und „schwarzen" Geistlichkeit (Welt- und Ordensklerus), sowie dem Episkopat, der wissenschaftlichen und schriftstellerischen Tätigkeit auf theologischem und allgemein religiösem Gebiete Aufmerksamkeit gewidmet werden. Die Beteiligung der Kirche an der Hebung der geistigen und materiellen Volksbildung durch Predigt, in der Schul- und Vereinstätigkeit bietet einen guten Einblick in das religiöse Volksleben. Statistische Berichte sind jedoch bis jetzt fast wertlos, da der Empfang der Sakramente, der Besuch des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes, die Beobachtung des kirchlichen Fastens so sehr unter dem gesetzlichen, gewohnheitsrechtlichen und gesellschaftlichen Zwange standen, daß ein Rückschluß auf religiös-sittliche Gesinnung nicht angängig ist.

Ungerechte Beurteilung hat vielfach die slavische Liturgie gefunden. Die vorzüglichen Werke Malćevs bieten leicht Gelegenheit, die Erhabenheit der griechisch-russischen Liturgie kennen zu lernen. Daß eine vorwiegend liturgische Religion ihre Schattenseiten hat, bedarf keiner Erwähnung. Aber es ist auch zweifellos, daß in der Liturgie und deren Gebräuchen eine im edelsten Sinne des Wortes volksbildende Kraft liegt. Gerade das russische Volk geht in liturgischen Zeremonien derart auf, daß deren Kenntnis zu den Elementarkenntnissen slavischer Kirchenkunde gehört.

Das Kirchenrecht ist nach Palmieris Urteil dem Orthodoxen die liebste Wissenschaft. Zwar stützt sie sich fast ausschließlich auf die alten Kanones, aber für die Darlegung des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Stellung der russischen Kirche zu den Altgläubigen, den verschiedenen Sekten, den fremden Religionsgemeinschaften (dem römischen- und Altkatholizismus, der

evangelischen und der anglikanischen Kirche, den autokephalen Kirchen in Serbien, Bulgarien, Rumänien, Griechenland, dem Orient im engeren Sinne, ferner zum Muhammedanismus und Buddhismus in dem südlichen und östlichen Rußland) ist die Kenntnis der russischen kirchenrechtlichen Bestimmungen von größtem Werte. Besondere Beachtung, nicht zuletzt aus kirchenpolitischen Gründen, verdienen die Unionsbestrebungen. In Velegrad ist eine internationale Vereinigung von katholischen Gelehrten ins Leben getreten, welche die Annäherung zwischen Orient und Okzident erstrebt und der auch die russischen Theologen Propst Malčev und Priester Goeken, orthodoxer Pfarrer in Berlin, angehören. Die Opera Academiae Velehradensis zeigen rein wissenschaftlichen Charakter, welcher keinen Anlaß zur Besorgnis bezüglich panslavistischer Tendenzen gibt. Mehr politischen Charakter tragen die Unionsbestrebungen, die von der anglikanischen Kirche ausgehen. (Die „Eiche" berichtete noch vor kurzem über solche Tendenzen im Frühjahr 1917.)

Vielfach unbeachtet geblieben ist die Missionstätigkeit der russischen Kirche in Japan und Palästina, die vorwiegend unter politischen Gesichtspunkten erfolgte. Die Berücksichtigung aller oben genannten Faktoren wird zeigen, daß die russische Kirche keine „quantité negligeable" ist. Gerade die innere Umgestaltung des russischen Staatswesens muß wegen der bisherigen innigen Verbindung von Staat und Kirche für diese weitgehende Änderungen zur Folge haben, die unser Interesse verdienen. Die russ.-theol. Literatur, besonders die zahlreichen Zeitschriften, bieten vieles Quellenmaterial. In ähnlicher Weise ist auch das Kirchentum der südslavischen Orthodoxen (Bulgaren, Serben, Montenegriner) zu berücksichtigen. Das wissenschaftliche theologische Leben ist allerdings verhältnismäßig gering; nur die Serben haben eine größere Anzahl von religiösen Zeitschriften. Die Verquickung der nationalen und politischen Bestrebungen mit religiösen Fragen, welche bei der Bildung der Autokephalie und der selbständigen Königreiche besonders hervortritt, zeigt die hohe kirchenpolitische Bedeutung. Zu beachten ist auch die kirchliche Lage der Orthodoxen in Ungarn, Bosnien, Herzegowina, Albanien, besonders in ihrem Verhältnis zu den römischen Katholiken und den Muhammedanern.

Die Polen, Tschechen und Kroaten müssen, obwohl sie durch ihre Zugehörigkeit zum römischen Katholizismus, ihre Geschichte und abendländische Kultur im Gegensatz zur slavisch-orthodox-byzantinischen Kultur stehen, gleichwohl in den Bereich der slavischen Kirchenkunde eingereiht werden. Sprachliche und nationale Verwandtschaft rechtfertigen diese Zurechnung. Verschiedene kirchliche Probleme (die Frage der Unierten, besonders die Stellung zu den Ruthenen, die Mariavitensekte, die kirchenpolitisch und religionsgeschichtlich interessant ist, die Stellungnahme der russischen Regierung zu den katholischen Kirchenbehörden usw.), die z. T. George Cleinow in seinem Werke „Die Zukunft Polens" in vorbildlicher Weise behandelt hat, müssen in der slavischen Kirchenkunde erörtert werden. Die politische Umgestaltung in Polen erfordert auch eine genaue Kenntnis der religiös-kirchlichen Eigenart des polnischen Volkes und die vorurteilsfreie, wissenschaftliche Erforschung der religiösen polnischen Kultur. Die verdienstliche Zusammenstellung „Deutsche Bücher über Polen" von Dr. Paul Reiche, Breslau 1917 zeigt, daß das katholisch-kirchliche Leben in Polen wenig Verständnis findet. Besonders tritt

die antikatholische Tendenz in der reformationsgeschichtlichen Forschung Polens und der Wirksamkeit der Jesuiten hervor.

Die Aufgabe der slavischen Kirchenkunde läßt sich kurz formulieren: 1. In Deutschland muß das Verständnis für die religiöse Eigenart der Slaven vermittelt werden. Diesem Zwecke müssen wissenschaftliche Zeitschriften, Vorlesungen und Vorträge, Abhandlungen und Aufsätze in Zeitungen und populären Organen dienstbar gemacht werden. 2. Denjenigen Kreisen, welche besonders mit Slaven in Berührung kommen, muß eine besondere fachwissenschaftliche Ausbildung gegeben werden. Diesen Zweck kann nur ein Forschungsinstitut für den slavischen Osten erfüllen. Der übliche Betrieb von Vorlesungen wird sich weniger empfehlen. Der Hauptwert ist auf praktische Übungen zu legen. Im Anschluß an die Lektüre von slavischen Büchern, an Zeitschriften- und Zeitungsartikel, an Neuerscheinungen auf dem Büchermarkte sind die Vorgänge im religiös-kirchlichen Leben zu behandeln, ihre kirchenpolitische, soziale, wirtschaftliche Bedeutung zu erörtern. Mit individueller Berücksichtigung der Studierenden muß den verschiedenen Berufen entsprechend gezeigt werden, welchen praktischen Nutzen sie aus den Kenntnissen zu ziehen haben. Durch Anleitung zu wissenschaftlicher Arbeit muß allmählich das Material geschaffen werden, größere, abschließende Werke zu ermöglichen, welche die slavische Kirchenkunde in ihrer Bedeutung richtig werten.

Aus der Feldseelsorge.

Von Dr. F. Preuschoff, Etappenpfarrer.

Aus den Kreisen der Feldgeistlichen ist oft der Wunsch geäußert worden nach einer vollständigen Zusammenstellung der zahlreichen Verordnungen und Erlasse, welche von der kirchlichen und militärischen Behörde für die Feldseelsorge im Laufe des Krieges ergangen sind. So schrieb in dieser Zeitschrift (VII [1915] S. 238) ein Feldgeistlicher: „Dürften wir von irgendeiner kompetenten Seite ein Büchlein erwarten, das die priesterliche und militärische Stellung der im Heere irgendwie verwandten katholischen Geistlichen darlegt?" Die Notwendigkeit einer solchen Zusammenstellung liegt auf der Hand:

Die katholische militärkirchliche Dienstordnung, die Dienstanweisung für die Militärgeistlichen im Frieden, hatte unter den ganz andersartigen Kriegsverhältnissen fast jeden praktischen Wert verloren; die zahlreichen neuen Erlasse waren, wie das die Verhältnisse nun einmal mit sich brachten, nicht überall genügend bekannt geworden; zudem sind ihre Fundorte für viele oft nur schwer oder gar nicht zugänglich. Kein Wunder also, daß in dieser oder jener Frage Zweifel und Unklarheiten herrschten. Um da Abhilfe zu schaffen, hat der katholische Armeeoberpfarrer der 10. Armee, Fr. Albert, die mühevolle Arbeit auf sich genommen, das weit zerstreute, einschlägige Material zu sammeln und zu einem Handbuch zu verarbeiten. Als Frucht seiner Arbeit bringt er seinen Konfratres ein „Handbuch für die katholischen Feldgeistlichen des preußischen Heeres". Dieses Buch, das mit Genehmigung und Empfehlung der katholischen Feldpropstei demnächst erscheint, ist herausgewachsen aus zwei Dienstanweisungen, welche der Verfasser im Jahre 1917 als Armeereferent im Auftrage der militärischen Behörden ausgearbeitet hat, die eine für die katholischen Feldgeistlichen, die andere für die katholischen Etappengeistlichen der 10. Armee. Das neue Handbuch enthält eine nahezu lückenlose Sammlung aller auf die Ausübung der katholischen Militärseelsorge an der Front, in der Etappe, im besetzten und Heimatgebiete sich beziehenden Verordnungen und Bestimmungen.

Aus dem reichen Inhalte seien hier nur die Hauptpunkte vermerkt. Nach einem einleitenden Abschnitt über die Aufgabe und Persönlichkeit des Feldgeistlichen wird behandelt die Einteilung der Feldgeistlichen (Feldpropst, Oberpfarrer, Feldgeistliche im Operations- und Etappengebiet usw.), dann die Dienstverhältnisse (Anstellung, Ausrüstung, Geschäftsführung usw.). Der Hauptteil des Buches ist der Seelsorgstätigkeit der Feldgeistlichen gewidmet unter eingehender Berücksichtigung der modernen Kriegsverhältnisse. Ein Anhang bringt im Wortlaut die kirchlichen Bestimmungen über die Ausübung der Feldseelsorge. Das Buch ist zweifellos für alle katholischen Militärgeistlichen von hohem Wert. Sein Preis stellt sich auf nur 3 Mk. Bestellungen sind möglichst bald zu richten an die Zeitung der 10. Armee, Deutsche Feldpost 671.

Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien.

Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

In den päpstlichen Briefen, welche als Antwort auf die von den Bischofskonferenzen an den Papst gerichteten Ergebenheitsschreiben erlassen werden, kehren immer die drei Punkte wieder: 1. Möge der neue Codex iuris canonici dem Klerus und dem christlichen Volke gut bekannt werden und die Beachtung des Rechtes und die Disziplin in der Kirche fördern. 2. Möge die päpstliche Enzyklika über die Predigt des Wortes Gottes reiche Früchte tragen. 3. Möge endlich die Mahnung zum Frieden, die der Papst aus Mitleid mit den durch den Krieg heimgesuchten Völkern ausgesprochen hat, die aber von böswilligen Menschen sogar zu Angriffen gegen den Apostolischen Stuhl mißbraucht wird, endlich bei den kriegführenden Nationen Gehör finden. — In diesem Sinne sprach der Heilige Vater sich aus in den Briefen: „Tanta Nos" v. 3. Dezember 1917 an die Ungarischen Bischöfe (S. 14 f.[1]), „Gratias vobis" v. 5. Dezember 1917 an die Bayerischen (S. 15 f.) und „Conspirantibus" v. 2. Februar 1918 an die Österreichischen Bischöfe (S. 89 f.).

II. S. Congregatio Consistorialis.

Die **declaratio super decreto de choreis**: „Cuidam ordinario" v. 10. Dezember 1917 (S. 17) bezieht sich auf das (in dieser Ztschr. 8 [1916] S. 506 mitgeteilte) Dekret über die Teilnahme der Geistlichen an gewissen Tanzbelustigungen v. 31. März 1916. Ein Ordinarius aus den Vereinigten Staaten Nordamerikas hatte der Kongregation die Frage vorgelegt: Utrum choreae . . . licitae aliquando sint, seu in reprobatione non comprehendantur, si fiant diurnis horis, aut primis tantum noctis horis, nec nimium protrahantur, vel etiam si fiant sine conviviis aut ea methodo, quae vulgo appellari solet „Pic-nic". Die Kongregation entschied: „In reprobatione comprehendi; ideoque clericos omnes prohiberi quominus eas, etiam in memoratis adiunctis, promoveant et foveant, et si ab aliis promoveantur, prohiberi quominus ipsi intersint."

III. S. Congregatio Concilii.

1. **Incardinationis** v. 27. Januar 1917 (S. 18 ff.). Ein Ordensgeistlicher, der die feierlichen Gelübde abgelegt hatte, war aus dem Orden ausgeschieden und von einem Bischofe N. in die Diözese aufgenommen; er erhielt aber von dem Bischofe N. die Exkardination und wurde von dem Bischofe T. mit der Verwaltung einer Pfarrei betraut. Nach 5 Jahren wurde er unter Anwendung des Dekretes „Maxima cura"

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis X (1918) vol. 10 zu ergänzen.

aus seinem Amte entfernt und zugleich aufgefordert, die Diözese T. zu verlassen. Dagegen rief der Geistliche die Entscheidung der Congr. Concilii an. — Darin werden die besonderen Umstände der Inkardination dieses Klerikers behandelt, dann wird aber allgemein ausgeführt: Ein Kleriker, der die feierliche Profeß ablegt, verliert den Bischof originis. Erhält ein solcher Geistlicher später das Säkularisationsdekret, dann kann er nur durch Vermittlung eines Bischofs, der ihn wohlwollend aufnimmt (benevolus receptor), in einen Diözesanverband zurückkehren und zwar insoweit, als der Apostolische Stuhl gestattet, daß er in der Welt unter der Abhängigkeit jenes bestimmten (determinatus) Bischofs für immer verbleibt. Die Diözese dieses Bischofs kann er ohne besondere Einwilligung des Apostolischen Stuhles nicht verlassen (Omnis res, per quascumque causas colligitur, per easdem dissolvitur. Reg. iuris 1 in VI^to). Die Entscheidung lautet: Ad mentem. Mens est: „Sacerdotem N. N. utpote regularem perpetuo saecularizatum, adhuc manere sub iurisdictione Episcopi benevoli receptoris; attamen Ordinarius T. eidem conservet assignatam pensionem; facto verbo cum SS.^mo."

2. Dioecesis X in Hispania. **Deliberationis capitularis** v. 17. März 1917 (S. 61 ff.). — Der canonicus magistralis an dem betreffenden Domkapitel hatte die übrigen Mitkanoniker durch sein Benehmen so gereizt, daß sie ihn bei der Aushilfe für den Chordienst boykottierten. Der Betroffene rief die Entscheidung der Kongregation an. Diese erörtert die Rechtsgültigkeit des Beschlusses des Kapitels gegen den Mitkanoniker und entscheidet, daß der Beschluß nicht könne aufrechterhalten werden, fügt aber bei: et ad mentem. Mens est: Episcopus iniungat Canonico Magistrali, ut retractet iniurias et se gerat ea, qua decet charitate erga confratres Canonicos; et quatenus in sua pervicacia permaneat, eum compescat per media disciplinaria."

IV. S. Romana Rota.

1. Portuen. et sanctae Rufinae. **Incidentis** v. 7. Mai 1917 (S. 32 ff.). In einer Streitsache über die Verteilung der Einkünfte beim Kapitel der Kollegiatkirche Castelnuovo di Porto zwischen dem Erzpriester und dem Kapitel hatte letzteres ein ganzes Jahr hindurch den Prozeß in der Appellationsinstanz nicht weiter verfolgt. Auf Antrag des Erzpriesters erklärte der Referent des betreffenden Turnus an der Rota, daß die Appellation aufgegeben sei. Diese Erklärung wird nun in der Entscheidung aufrechterhalten.

2. Lugdunen. **Nullitatis matrimonii** v. 2. April 1917 (S. 70 ff.). Die Ehe zwischen der Margarita Guenard und dem Josephus Javelle, die bereits am 24. November 1890 geschlossen war, wird für ungültig erklärt: Ex capite: vis et metus.

3. Tarvisina. **Nullitatis matrimonii** v. 9. März 1917 (S. 108 ff.). Aus demselben Grunde wird die am 16. April 1904 geschlossene Ehe Attilius Granzotto — Virginia Marchese angegriffen; das Urteil lautet jedoch: Non constare de nullitate matrimonii, weil der Zwang nicht hineinreichend bewiesen werden konnte.

V. Pontificia Commissio ad canones authentice interpretandos. **De dubiorum solutione** v. 9. Dezember 1917 (S. 77). Die Kommission erklärte in einer Plenarsitzung, daß auf die Anfragen von Privatpersonen keine Antwort gegeben werden solle. Vielmehr müßten der Kommission etwaige Zweifel bezüglich der Bestimmungen des neuen Codex iuris canonici durch den betreffenden Ordinarius vorgelegt werden.

J. Linneborn.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die in den Tagen der Offensive der für das angelsächsische Weltreich des Mammonismus blutenden Heere der Entente vom Frühjahr 1917 geschriebene Monographie **Weltfriede und Propheten** von Norbert Peters-Paderborn (Paderborn 1917, Bonifacius-Druckerei; ℳ 1,80) will die rechte Auffassung der Idee vom ewigen Weltfrieden bei den Propheten weiteren Kreisen unserer Gebildeten wieder näherbringen, nebenher aber auch die Aufmerksamkeit der theologischen Forschung bei uns auf eine bisher nicht genügend beachtete Aufgabe lenken, auf die altorientalische endzeitliche Erwartung nämlich und auf ihr Verhältnis zu den Schriften der Propheten Israels. Mit Rücksicht auf den Hauptzweck sind die wichtigsten Texte in neuer Übersetzung mitgeteilt, das gelehrte Beiwerk aber ist nach Möglichkeit beschränkt und in die Anmerkungen am Ende (S. 68–72) verwiesen. Das Buch enthält folgende Kapitel: Altorientalische und israelitische Volks- und Prophetenerwartung des ewigen Weltfriedens — Die vorschriftprophetische Erwartung im A. T. — Die Weltfriedensverkündigung der Schriftpropheten — Sache und Bild in den Friedensweisfagungen — Die Verwirklichung des Weltfriedens der Propheten — Die Gegenwartsbedeutung der Weltfriedensweisfagung der Propheten. Die Ankunft Christi war „der Beginn der (geweisfagten) Friedensweltzeit dem Geiste und der Kraft nach. Den Baum des Friedens pflanzte er, der einmal die ganze Welt überschatten soll, so daß alle Völker der Erde in seliger Ruhe unter seinen Zweigen wohnen. Wie alle Gaben Gottes aber ist auch die Gabe des Weltfriedens an die Menschheit **Gabe** und **Aufgabe** zugleich ... Erarbeiten und erobern muß sich die Menschheit auch den Weltfrieden ... Die Weltreligion Jahves, über die ganze Erde verbreitet und wirklich durchgeführt, wie bei den einzelnen Menschen so bei den Völkern und Staaten, — das ist der ewige Weltfriede, der Friede der in dem alten Gott wiedergeeinten Völker der Erde", gegründet auf Gerechtigkeit, Liebe und Opferbereitschaft! Die Vollendung unserer Hoffnung aber ist dieser diesseitige Friedenszustand „der Tage des Messias" noch nicht. Sie winkt erst in der „kommenden Weltzeit" nach der zweiten Ankunft Christi.

Im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses verfaßte W. **Walther**, der auch in katholischen Kreisen weithin bekannt geworden ist durch sein großes Werk über „Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters" (1889 ff.), als Festschrift zur Jahrhundertfeier der Reformation ein für weitere Kreise der Gebildeten bestimmtes Buch über **Luthers Deutsche Bibel** (Berlin 1917, E. S. Mittler u. Sohn; ℳ 3,50). In 6 Abschnitten stellt er dar die Deutsche Bibel im Mittelalter, Luthers Beweggründe und Ausrüstung zu seiner Übersetzung, seine Arbeiten an der Deutschen Bibel, seine Rivalen im Reformationszeitalter, Eigenart und Wert der Lutherbibel,

ihre Bedeutung für das deutsche Volk. Der katholische Leser wird, auch wenn er Wert und Bedeutung der Bibel Luthers anerkennt, doch dies und das als panegyrische Übertreibung empfinden.

Die ersten Konkurrenten des Bibelübersetzers Luther (Leipzig 1917, Deichertsche Verlagshandlung; *M* 1,80) hatte W. Walther in der eben genannten Schrift schon kurz behandelt. Eingehender beschäftigt er sich mit ihnen in einer besonderen Schrift. Er behandelt hier Johann Böschenstein, Caspar Ammann, Ottmar Nachtgall, Johann Lang, Nikolaus Krumpach, die zwei anonymen Übersetzer des Markus und Lukas und den anonymen Übersetzer des Galaterbriefes. Er urteilt über sie: „Verschieden ist ihre Befähigung im Übersetzen. Wir sind sehr mangelhaften und ziemlich guten Arbeiten begegnet. Doch haben schon die meisten das Ideal erfaßt, eine wirkliche deutsche Bibel zu überliefern. Aber nicht einer unter ihnen hat es erreicht. Neben tadellosen Stellen stehen ganz verunglückte und recht mangelhafte. Es fehlte ihnen allen an der vollen Hingabe an ihre Aufgabe, an der tiefgehenden Nachempfindung des in der Bibel Gesagten und an der genügenden Begabung, echt deutsch zu denken und zu reden." Der Satz: „In ihrem Innersten waren diese katholischen Liebhaber der Bibel Lutheraner" bedarf sehr der Nachprüfung.

Einen empfehlenswerten Kommentar über **Die Weissagung des Abdias** (Untersucht, erklärt und gesichtet herausgegeben. Trier 1917; 67 S.) bietet Joh. Theis-Trier. Die sorgfältige Arbeit — leider stören verhältnismäßig zahlreiche Druckfehler in den hebräischen Texten — will, wie das Wörterverzeichnis S. 33—34 zeigt, auch den ersten Anfänger in das Studium des hebräischen Textes der Propheten einführen. Th. hält den Abdias wie Ref. in seiner Erklärung von 1892 für den ältesten der Schriftpropheten, verlegt ihn aber schon in die letzte Zeit des Königs Joram von Juda. Ich werde in der Theologischen Revue auf die Schrift zurückkommen.

H. Gunkel hat den wesentlichen Kern seiner zerstreuten zahlreichen früheren Veröffentlichungen über **Die Propheten** (Göttingen 1917, Vandenhoeck u. Ruprecht; *M* 2,—) zusammengefaßt. Er behandelt hier in vier Aufsätzen 1. die geheimen Erfahrungen der Propheten, 2. die Politik der Propheten, 3. die Religion und 4. die Schriftstellerei und Formensprache der Propheten. Das hübsche Schriftchen wendet sich an die weiteren Kreise der Gebildeten. „Diese Männer verdienen es, daß sich jedes neue wissenschaftliche Geschlecht von neuem um sie bemüht. Möge die Zeit kommen, wo auch unsere Gebildeten einsehen, welche reichen Schätze der Religion und der Dichtung hier zu finden sind."

Franz Praetorius-Breslau, **Bemerkungen zu den Šîr hamma'ălôt** (Zeitschr. d. d. Morgenl. Ges. 1917, S. 389—400) bringt wertvolles Material zu Ps. 120—134. Mit Ausnahme von Ps. 124 und 132 sieht er in den Psalmen lauter Pentameter; Ps. 124 sei in gemischtem sechshebigem Metrum gebaut und Ps. 132 in Doppeltrimetern. Dabei geht es natürlich ohne zahlreiche Glossen nicht ab. Für die Erklärung der Aufschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת verweist er auf Ps. 130, 1. Hier zieht er nämlich מִמַּעֲמַקִּים zum Vorhergehenden: „Die Stufen aus den Tiefen" und meint: „Hat sich an dieser Stelle allein etwa die vollständige Überschrift dieser Gedichte erhalten?"

H. Bauer setzt sich in seinen **Sprachproblemen** (ebendas. S. 401—409) zunächst mit Nöldekes „Glossen" zu seinen sprachwissenschaftlichen Untersuchungen in der Zeitschr. f. Ass. XXX, S. 163 ff. auseinander. Dann beschäftigt er sich mit den m-, t- und j-Präfixen. Das m-Präfix der Nomina geht auf mā „was" zurück, und maqburu „Grab" entstand z. B. aus mā⌒aqburu „was ich grabe". Die t-Nomina sind

„von Haus aus nichts anderes als erstarrte Aoristformen der 2. Person". Ebenso sind die j-Nomina ursprünglich Verbalformen. So ist יְצְהָר „Öl", ursprünglich „glänzend" („was glänzt").

Derselbe teilt beachtenswerte **Kanaanäische Miszellen** (ebendas. S. 410–13) in 10 Nummern mit. In der ersten liefert er aus Ortsnamen den Beweis, daß das bisher nur durch ואלחתם („und ich kämpfte") des Mesastteines belegte t-Reflexiv des Grundstammes auch in Palästina einmal weitere Verbreitung gehabt hat. Die übrigen Sachen beschäftigen sich mit Saron, נִיחֹ(ו)ן, Dido und David, שְׁחַח „dienen", כָּלָה „Vernichtung", אִשֶּׁה „Opfer", אֱמֶת „Treue", אֶפְשָׁר „möglich" und mit dem Namen Eva. Er erklärt diesen Namen wie das späthebräische בית („Haus") und das arabische 'ahl, die dann aber wie unser „Frauenzimmer" im Sinne von „Frau" gebraucht werden, von חַוּוֹת „Zeltdörfer" aus als „Frau", so daß Eva = „Frau" glatt neben Adam = „Mensch, Mann" treten würde.

Ebendas. S. 445 f. kündigt A. Fischer für Frühsommer 1918 das Erscheinen einer Untersuchung über **Die semitischen Gottesnamen** an. Aus ursprünglichem 'ilāh (אלוה) wurde, ursprünglich in Kurzformen mit 'ilāh zusammengesetzter Eigennamen, 'il (אל), wozu die Entwicklungsreihe יהוה > יהו > יה die Parallele bietet. „Die Etymologie von 'ilāh ist völlig dunkel."

H. Grimme gegenüber lehnt derselbe **Flüstervokale im Semitischen?** (ebendas. S. 446–447) die Hypothese ab, daß das althebräische Schwa als Flüstervokal zu nehmen sei. „Ich zweifle nicht, daß auch das Schwa mobile des Hebräischen und des Syrischen als Wurzelvokal zu denken ist."

Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damaskus (1. Kön. 15, 19 ff.) wird von A. Jirku auf seine Ähnlichkeit mit dem Stil mancher Briefe von El-Amarna geprüft (Or. Lit.-Zeit. 1917, Sp. 267 ff.). Die Ähnlichkeit „ist unverkennbar . . . Es wird hier ein jahrhundertealter Briefstil vorliegen, wie er bei dem Verkehr zwischen befreundeten Höfen üblich gewesen sein wird".

N. Peters.

Neues Testament.

Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. Von J. Sickenberger. Bibl. Zeitfr. H. 9/10. Münster 1917, Aschendorff; ℳ 1,–. Dieses Doppelheft liefert die willkommene Fortsetzung des in H. 11/12 1915 der Bibl. Zeitfr. begonnenen Lebens Jesu (I. Die Zeit der Vorbereitung). Dieselben Vorzüge, die wir bei der Anzeige des ersten Teiles hervorhoben (s. diese Ztschr. 1916, 591), – eine gründliche, solide Exegese bei gedrängter, aber klarer und gut zu lesender Darstellung – finden sich auch hier. Die wichtigste, einschlägige neuere Literatur ist überall mitgeteilt. Die Schrift zerfällt in vier Teile (3–6; § 34–86). Kürzere und längere erläuternde Bemerkungen führen in das Verständnis des Textes, sowie des zeitlichen und sachlichen Zusammenhanges der Tatsachen ein, mit Berücksichtigung der Parallelen. Teil 3 „Beginn der gal. Wirksamkeit" umfaßt Mk. 1, 14–39 und Par. Teil 4 gibt eine eingehende (§ 39–66) Analyse der Bergpredigt bei Mt. und Lk. Bzgl. der Komposition nimmt S. an, daß Jesus selbst die sowohl von Mt. als von Lk. überlieferten Stücke damals vom Berge verkündigt hat. Aber auch die keine lukanischen Parallelen besitzenden Partien des Mt. sind als ursprüngliche Bestandteile der Bergpredigt anzusehen, die Lk. mit Rücksicht auf die heidenchristliche Bestimmung seines Evangeliums ausgelassen hat. Was bei Mt. durch Lk.-Parallelen außerhalb der Bergpredigt gedeckt ist, macht ca. ein Drittel des Ganzen aus. Mt. hat hier systematisierend verfahren. Das Plus des

Lk. (sechs Verse exkl. der Wehrufe), das seine Parallelen sonst bei Mt. hat, erklärt sich z. T. ebenso. In der Formulierung der Logia ist Mt. ursprünglicher; Lk. hat die Darstellung des Mt. nicht gekannt, aber die außerordentliche Gleichheit im Ausdrucke usw. verlangen die Annahme einer gemeinsamen Quelle. — Teil 5 behandelt die Berichte über Wunder und Lehrtätigkeit Jesu, die Mt. in c. 8 u. 9 zusammengestellt hat. Falls sie bei Mt. und Lk. in anderem zeitlichen Zusammenhange erscheinen, sind sie in der Erklärung übergangen. — In Teil 6 geht S. über zu der (vor der Bergpredigt erfolgten) Apostelwahl Mk. 3, Lk. 6, der Aussendung der 12 Apostel (Mt. 10, Lk. 9) und der 70 (72) Jünger (Lk. 10) und gibt dabei eine Analyse der von Jesus gehaltenen Instruktionsreden, die Mt. zu einer systematisierend zusammenfaßt, während sie Lk. auf zwei Gelegenheiten verteilt; damit verbunden ist eine Darlegung der Erfolge und Mißerfolge Jesu im allgemeinen. In den Schluß dieser Periode fallen die Gesandtschaft des Täufers, die Wehrufe (Mt. 11) über die Verständnislosigkeit der Juden, sowie anderseits der Lobpreis des Vaters angesichts der Missionserfolge.

Die beiden Schwerter. Lukas 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. Von D. A. Schlatter-Tübingen. Heft 6 der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1916. Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 1,60. S. charakterisiert im I. Teile die Gnome nach ihrer Form, im II. nach ihrem Inhalt, um dann durch den Nachweis gleicher Erscheinungen in beiden Beziehungen bei anderen Stücken des Evangeliums deren Charakter sowie Zugehörigkeit zu der Sonderquelle festzustellen, zu der die obige Gnome gehört. — Wie das νῦν zeigt, ist sie eine Rede Jesu vor seinem Leiden, und zwar bei einem feierlichen Abschiedsmahl. Sondert man die aus Mk. genommenen Stücke ab, so ergeben sich vorher und nachher neue Stoffe, die eine zusammenhängende Passions- und Ostergeschichte bilden. Solche Tischreden finden sich noch 7, 36—50; 11, 37—52; 14, 1—24; alle von derselben Hand. Eine ganze Reihe anderer neuer Stücke sind, wie obige, mit konkreten Situationen verbunden, während, wie S. meint, die feste Lokalisierung von Ereignissen gegen die schriftstellerische Art des Lk. sei (doch vgl. Prolog!). S. zählt sie auch zur Sonderquelle. — In der Gnome findet ein lebhaft bewegtes Gespräch statt, wiederum ein neues charakteristisches Merkmal der besonderen Stücke des Lk., ebenso eine effektvolle Bewegung, die auch alle neuen Stücke beherrscht. — Als drittes Merkmal führt S. die Rückverweisung auf die früheren Berichte an. Die Gnome verweist zurück auf 10, 1—12. Eine weitere Reihe von solchen „Klammern" weist die eingehende Untersuchung S. 23—33 nach. Zu dieser formalen Ähnlichkeit der neuen Stücke gesellt sich die inhaltliche. So ist die Armut (§ 1) ein Motiv, das auch die neuen Stücke kennzeichnet, aber auch in anderen Beziehungen ist das Ethos der Gnome mit dem der neuen Stücke identisch. Am ausführlichsten bespricht S. unter § 2 „Die kommende Not", den Teil des Spruches, der den Jüngern den durch das Kreuz bewirkten Haß der Welt in Aussicht stellt, sowie den Kampf und die Leiden, die ihnen dadurch bevorstehen. Das zeigt der Hinweis auf den Beutel und das Schwert. Zugleich spricht sich darin eine Schätzung der natürlichen Faktoren aus, die auch in den neuen Stücken überall hervortritt. Im „Vorblick auf das Kreuz" (§ 3) zeigt S., wie die Gnome dadurch, daß sie den Blick Jesu beim Abschied auf einen prophetischen Spruch gerichtet sein läßt, eine Norm verwendet, die die ganze Darstellung der neuen Stücke durchzieht. Endlich, wie S. in § 4 „Der Unterschied zwischen Jesus und seinen Jüngern" zeigt, steht auch das Schlußwort Jesu mit den anderen neuen Stücken in Übereinstimmung dadurch, daß es nicht nur die treue Verbundenheit der Jünger mit Jesus, sondern auch absichtlich ihren Gegensatz gegen sein Kreuz versichtbart. — Wir müssen uns damit begnügen, hier die wesentlichsten Gesichtspunkte anzuführen, von denen

aus S. in seinen geistvollen Ausführungen den Gedankeninhalt der Gnome im Vergleich mit den anderen neuen Stücken zu verarbeiten weiß, bis alles Einheit und Geschlossenheit gewinnt. Daß man hie und da nicht zustimmen kann, tut dem geistigen Genusse, den man aus der Lektüre schöpft, keinen Abbruch.

Die erste Christenverfolgung in Jerusalem nach Apg. 3, 1—4, 37. Von Prof. K. Weiß-Passau in Th.-prakt. Mtsschrift 1917. II. Schluß 620–31. (Zu I vgl. diese Ztschr. 1917, 553.) Aus der Rede Petri erkannten die Synedristen, Jesus solle trotz Kreuz und Grab der Messias sein und bleiben. Lk. schildert dann die Wirkung auf dieselben. Sie konnten der Erklärung der Apostel nichts entgegensetzen, was letztere Lügen gestraft hätte, sie mußten die Notorietät der Heilung anerkennen, auch fanden sie keinen Vorwand zu einem Strafurteil. Die Einstellung der Feindschaft wäre Selbstmord gewesen, daher der Beschluß, Jesus solle totgeschwiegen werden. So ist der Beschluß verständlich und hat nichts „innerlich unwahrscheinliches" an sich, wie die negative Kritik behauptet, wie z. B. Preuschen meint, das Synedrium hätte doch leicht ein Exempel an den Aposteln statuieren können. Die kluge und zugleich mutige Art, wie die Apostel das Schweigegebot der Synedristen als in Kollision mit dem göttlichen Redegebot darstellten, setzt W. in Parallele mit dem Auftreten des Sokrates bei Plato, von dem aber Lk. nicht abhängig ist. — Auch die Freilassung der Apostel und ihre Begründung durch Lk. ist glaubwürdig, wie W. geschickt gegen die Anfechtungen der Kritik nachweist.

Die Donnersöhne Mk. 3, 17. Von E. Preuschen in Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 141–4. Ehe man aus dem seltsamen *Βοανηργες* allerlei Vermutungen über Wesen und Eigenart der Zebedaiden ableitete, hätte man die richtige Schreibung erst klarstellen sollen. Die obige bieten freilich die Mehrzahl der Hdschr. — Es ist aber überhaupt fraglich, ob die Beziehung auf die Zebedaidensöhne richtig ist. P. begründet verschiedene Streichungen. Nach ihm hat der ursprüngliche Text gelautet: „Und er machte 12 (Leute) zu Jüngern, damit sie seine Genossen wären, die er auch Apostel nannte und gab ihnen Vollmacht, die Dämonen zu vertreiben und im Umherziehen das Evangelium zu verkündigen. Insgemein aber nannte er sie „B", d. h. Söhne des Donners." — Demnach bezöge sich diese Benennung auf die Jünger überhaupt. Je mehr aber das Bild des leidenden Gottesknechtes Jesus durchdrang, desto weniger schien es auf alle zu passen, und so heftete man sie den Zebedaiden an.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

In Heft 24–26 der reformationsgeschichtlichen Studien und Texte (Münster 1916, Aschendorff; ℳ 8,80) behandelt Anton Störmann **Die städtischen Gravamina gegen den Klerus** am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Die ersten drei Bogen wurden 1912 als Dissertation gedruckt. Berufsarbeiten und der Krieg verzögerten die Fortsetzung und Vollendung. Der Verf. behandelt die Gravamina unter den sieben Rubriken: Die Abgaben an den Klerus; der kirchliche Vermögensbesitz und die weltliche Erwerbstätigkeit geistlicher Personen und Genossenschaften; die Privilegien des Klerus; die kirchliche Gerichtspraxis; die Besetzung der Kirchenämter; die Disziplin des Klerus; die weltlichen Hoheitsrechte des Klerus. Er verfährt in jedem Abschnitte in der Art, daß er zunächst einen Überblick über die Entwicklung und den Stand der Verhältnisse am Ausgange des Mittelalters gibt, sodann an einzelnen Beispielen, die er den verschiedensten Gegenden Deutschlands entnimmt, die Beschwerden der Städte im späteren Mittelalter aufweist und endlich zeigt, welche Gestalt diese Beschwerden in der Reformationszeit annahmen. Der Verf. hat ein weitschichtiges, zum Teil entlegenes Material mit gesundem kritischen Urteil

verarbeitet und so einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der Ursachen der Reformation geliefert. Auch der Lokalhistoriker findet in dem Werke reiches zubereitetes Material. Die Lektüre erweckt starkes Interesse und bietet eine Fülle von Anregung und Belehrung.

Die Reformation und das deutsche Volk betitelt sich die Festschrift zur Jahrhundertfeier der Reformation, welche im Auftrage des deutschen evangelischen Kirchenausschusses der Geh. Konsistorialrat Conrad verfaßt hat (Berlin 1917, Mittler u. Sohn; ℳ 1,—). Da die Reformation aus dem Gegensatze gegen die katholische Kirche geboren ist, so haben die Anhänger derselben das Bedürfnis, die Trennung von der Kirche zu rechtfertigen. Dabei unterlaufen leicht Angriffe auf die katholische Kirche. Solche finden sich auch in der vorliegenden Schrift. Doch muß man zugeben, daß sie sich in beschränkten Grenzen halten. Abzulehnen ist die etwas aufdringliche Betonung des Deutschen in Luther und der Reformation, die teilweise einer Gleichsetzung von Deutsch mit Luther und Evangelisch fast gleichkommt. Interessant waren dem Ref. die Darlegungen über die innere Entwicklung des deutschen Protestantismus.

Im 34. Heft der neuen Folge der Münsterschen Beiträge zur Geschichtsforschung (der ganzen Reihe 46. Heft) behandelt Benno Rode in einer gründlichen Untersuchung **Das Kreisdirektorium im westfälischen Kreise von 1522—1609** (Münster 1916, Coppenrath; ℳ 2,40). Das Reichsregiment suchte 1522 die Kreise zu Exekutionsorganen der Reichsverwaltung zu machen. Es erließ eine Exekutionsordnung und sorgte dafür, daß in den zehn Kreisen die Wahl von Kreishauptleuten „in die Wege geleitet“ werden konnte. Fürsten wurden in den Kreisen mit dem Ausschreiben einer Kreisständeversammlung beauftragt. So war der Grund für die Entstehung und Ausbildung einer Kreisleitung gegeben. Im westfälischen Kreise erhielten am 17. Febr. 1522 der Bischof Erich von Münster und der Herzog Johann von Kleve den Befehl zum Ausschreiben. Nach dem Augsburger Reichstage vom J. 1530 wurde der Herzog von Kleve allein zum Oberen des westfälischen Kreises ernannt. Aber 1567 erscheint der Bischof von Münster neben ihm bei der Kreisleitung als mitausschreibender Fürst. Diese Entwicklung zugunsten Münsters konnte unter anderem einmal an den Umstand anknüpfen, daß die Präsentation des Kreises für das Kammergericht von Münster und Jülich-Kleve gemeinschaftlich ausgeübt wurde, sodann an die Münzordnung des Augsburger Reichstages vom J. 1559, welche von zwei ausschreibenden Fürsten sprach. Doch waren die Rechte der beiden mitausschreibenden Fürsten nicht gleich. Der Herzog erließ allein die Ausschreiben zu den Kreistagen, stellte die Tagesordnung auf, leitete die Verhandlungen und protokollierte die Beschlüsse. Der Bischof wurde als ausschreibender Fürst in den Ausschreiben und den Kreisabschieden erwähnt, er mußte vor der Berufung der Kreistage um seine Zustimmung angegangen werden und hatte Einfluß auf die Festsetzung der Tagesordnung für die Kreistage. Da nach der Niederlegung des Kreisoberstenamtes durch den Herzog von Jülich der Bischof von Münster nicht zur Übernahme des Amtes zu bewegen war, wählte man 1569 einen nicht den Kreisständen angehörenden Beamten zum Kreisobersten, Viktor Knipping, Drosten zu Hamm. Damit war natürlich eine Minderung des Ansehens dieses Amtes verbunden. Mit Absicht änderte man in den folgenden Jahren den Charakter des Amtes, man ließ dem neuen Kreisobersten nur eine Ehrenstellung und eine größere Kommandogewalt. Nach dem zu Ende des J. 1573 erfolgten Tode Knippings wurde Johann von Büren, ebenfalls kein Stand des Kreises, zum Nachfolger gewählt. Im J. 1582 übernahm der Herzog von Jülich nach der Aufkündigung an Johann von Büren wieder das Kreisoberstenamt. Nach dem Tode des Herzogs Wilhelm (1592) blieb das

Amt einige Jahre unbesetzt. Sodann wählte man den Grafen Simon von der Lippe. Obschon dieser zu den Kreisständen gehörte, konnte er das Amt nicht wieder zu Ansehen bringen. Die Rechte des Kreisoberstenamtes waren eben auf das ausschreibende Fürstenamt übergegangen. Dasselbe gewann immer mehr an Bedeutung, so daß man es schon nach wenigen Jahrzehnten als Kreisdirektorium bezeichnete.

Im 61. Hefte der Abhandlungen der mittleren und neueren Geschichte (Berlin und Leipzig 1916, Rothschild; ℳ 3,20) unterzieht S. F. N. Gie **Die Kandidatur Ludwigs XIV. bei der Kaiserwahl vom Jahre 1658** mit besonderer Berücksichtigung der Vorgeschichte einer tief eindringenden Untersuchung. Bei der Entscheidung der Frage beanspruchen, da es sich in letzter Linie um die Rivalität zwischen dem Hause Habsburg und der Krone Frankreich handelt, die Vorverhandlungen eine besondere Wichtigkeit. Mazarin, für dessen Bemühungen lediglich die Ausschließung Österreichs vom Kaisertume Haupt- und Endziel war, dachte nicht von Anfang an — bereits seit dem am 9. Juli 1654 erfolgten Tode des römischen Königs Ferdinand IV. stand die Wahlfrage zur Diskussion — in erster Linie an Ludwigs Kandidatur. In erster Linie dachte er an den Kurfürsten Ferdinand Maria von Bayern. Doch lehnte dieser entschieden ab. In zweiter Linie kam für Mazarin als Kandidat der Herzog Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg, ebenfalls ein Wittelsbacher, in Betracht, und am meisten wünschte er diese Kandidatur; aber er mußte sich bald überzeugen, daß wegen des Widerspruches des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg die Kandidatur des Neuburgers unmöglich war. So betrieb Mazarin denn ernstlich die Wahl seines jungen Königs. Aus sich selbst, nicht durch den Hinweis anderer, wie etwa des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz, ist er auf den Gedanken der Kandidatur Ludwigs gekommen. Er rechnete dabei in erster Linie auf Brandenburg, Kurpfalz (Karl Ludwig) und Mainz, hoffte auch auf Köln und Trier. Von Bayern und Sachsen wußte er, daß sie für den zweiten Sohn Ferdinands III., Leopold, eintreten würden. Aber seine Berechnungen erwiesen sich als falsch. Da selbst die drei erstgenannten Kurfürsten niemals ernstlich an eine französische Wahl gedacht hatten, so war die Kandidatur Ludwigs schon beim Zusammentritt der Wahlversammlung im J. 1658 erledigt. Die Kandidatenfrage war durch die Vorverhandlungen entschieden worden. Gie polemisiert in seiner Schrift stark gegen die Ansichten, welche Preuß in seinem Artikel: Mazarin und die Bewerbung Ludwigs XIV. um die Kaiserkrone, Hist. Vierteljahrschr. 1904, ausgesprochen hat.

Die Schrift **Der Krieg in den Tiefen der Menschheit** von Karl Weule (Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde. Stuttgart 1916, Franckhsche Verlagshandlung; ℳ 2,—) ist hervorgegangen aus einem Vortragszyklus, der im Winter 1915—16 von verschiedenen Sachkundigen über die Kulturgeschichte des Krieges gehalten wurde, und innerhalb dessen dem Verfasser als dem Ethnographen die Urzeit zufiel. Sie bietet den literarisch verarbeiteten Stoff in bedeutend erweiterter und vertiefter Form. Die Lektüre der Schrift, welche zahlreiche Abbildungen nach Originalzeichnungen von Paul Lindner aufweist, bietet viel des Belehrenden und Interessanten und sei namentlich Freunden ethnographischer Studien empfohlen. Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Wahrheit des Christusglaubens mit einem Anhang über die Eigenart des christlichen Gottesglaubens. Von Prof. D. Carl Stange-Göttingen. (Leipzig 1915, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Werner Scholl; ℳ 2,80.) Von der Spannung, die zwischen Wissen und Glauben besteht, ausgehend, betont Verf., daß man den daraus erwachsenden Gefahren nicht entgehen kann, indem man, beide voneinander

scheidend, dem Glauben ein sturmfreies Gebiet zu schaffen sucht. Er hält es vielmehr für nötig, der historischen Kritik auf ihrem eigenen Gebiet zu begegnen, ihre vielfach tendenziösen Übertreibungen richtigzustellen und als Resultate vorgefaßter Meinungen bloßzustellen. Als grundlegende Tatsachen für den christlichen Glauben stellt Verf. die sittliche Einzigartigkeit (Sündenlosigkeit) Jesu hin und seine Auferstehung. Die Vollmacht der Sündenvergebung, die Jesus eignet, bedingt dann das Zustandekommen des Heilsglaubens, der darin besteht, daß wir sein Wort von der Vergebung unserer Sünde annehmen. Die Bedeutung des Todes Jesu beruht darin, daß er die Welt der Sünde und des Verderbens in eine Welt der Ordnung und des göttl. Wohlgefallens verwandelte. Der Glaube an Christus, der nichts anderes ist als der Glaube, daß er uns unsere Sünde vergibt, macht uns frei von der Sünde und der Gemeinschaft mit Jesus teilhaftig. Obwohl es sich um apologetische Ausführungen eines tiefgläubigen protestantischen Forschers handelt, kann die katholische Apologetik hier wenig lernen, da sie allzu häufig grundsätzlich ganz andere Wege als die protestantische Apologetik einschlägt. Brauchbares wird aber z. B. gesagt zur Widerlegung der zur Erklärung des Auferstehungswunders aufgestellten subjektiven und objektiven Visionshypothese.

Freie Religion. Vorschläge zur Weiterführung des Reformationsgedankens. Von Arthur Drews (Jena 1917, Eugen Diederichs; ℳ 0,50). Verf. geht aus von dem Gedanken, daß die Freireligiösen, solange sie sich wie bisher im wesentlichen auf die Verneinung der kirchlichen Religionen beschränken, für die Verbreitung und den Bestand der „Freien Religion" nichts leisten werden. Die Übereinstimmung der Freireligiösen dürfe sich nicht bloß auf die Verneinung allen kirchlichen Dogmenglaubens beschränken, müsse vielmehr sich auch notwendig auf positive Grundgedanken erstrecken. Verf. tritt deshalb dafür ein, daß man in den freireligiösen Gemeinden nicht mehr soviel Rücksicht nehmen möge auf solche, denen es überhaupt nicht um Religion, sondern um deren Verneinung zu tun ist, daß man vielmehr den Mut habe, sich zu klar umrissenen religiösen Grundgedanken zu bekennen. In der vorliegenden Schrift legt er diese Grundlinien einer „Freien Religion" vor. Wir haben es hier mit einer Art Katechismus zu tun, der in Gestalt von Frage und Antwort Aufschluß gibt über die „Freie Religion", wie Drews sie sich denkt. Danach handelt es sich um einen spiritualistischen Pantheismus, der im Gegensatz zu den von Häckel und Ostwald vertretenen naturalistischen, der nach Drews nichts anderes als Atheismus ist, an der Geistigkeit Gottes festhält. Auch der Gegner der „Freien Religion" begrüßt das Erscheinen dieses freireligiösen Katechismus. Er findet darin die Bestätigung, daß eine gänzlich dogmenlose Religion unhaltbar ist, auch weiß er nun gegenüber dem bisherigen anarchischen Wirrwarr im Lager der Freireligiösen etwas Positives, Festes, wodurch die Widerlegung erleichtert wird.

Ich glaube an Gott. Von Karl Kuhn (Rottenburg a. N. 1917, Wilh. Bader; ℳ 1,—). Verf. gibt eine für das schlichte Volk gedachte Zusammenstellung der hauptsächlichsten Gottesbeweise und schließt mit längeren Ausführungen, welche gegenüber dem so oft erhobenen Einspruch dartun, daß Sünde und Übel (Krieg) nicht gegen das Dasein Gottes zeugen.

Religion und Freimaurerei. Eine Zeitbetrachtung. Von Diedrich Bischof (Tat-Flugschriften Nr. 15, Jena 1916, Eugen Diederichs; ℳ 0,50). Angesichts der durch die Aufrüttelung des Krieges von vielen bis dahin Gleichgültigen tief empfundenen Frage des Wertes und der Aufgabe der Religion erörtert Verf. die Rolle, die bei solcher Sachlage der Freimaurerei gestellt sei, die, den Atheismus durchaus verwerfend, ein ewiges Weltschöpfertum festhalte und von jeher eine „Religion" gepflegt

habe, „in der alle Menschen übereinstimmen". Stark betont Verf., daß die Freimaurergemeinde nicht an die Stelle der Kirchen treten wolle, daß sie deren Berechtigung vielmehr anerkenne, aber eine Ergänzung der konfessionellen Glaubenspflege durch eine andersartige humanisierende Gemeinschaftsarbeit für nötig und möglich halte und erstrebe. Verf. ist überzeugt, daß eine Gesundung des allgemein-menschlichen Kulturzustandes und Gemeinschaftswesens offenbar nur in dem Maße zu erhoffen ist, als die kulturschöpferische Humanitätsreligion der Maurer zum Sauerteig alles Glaubenslebens wird. Sehr siegesgewiß ist allerdings der Ton, den er anschlägt, keineswegs, und vielleicht hat die Schrift auch in erster Linie dem Bestreben ihr Entstehen zu verdanken, das deutsche Maurertum gegen das Mißtrauen in Schutz zu nehmen, das sich als natürliche Folge aus dem Verhalten der romanischen Logen im Weltkriege ergeben mußte.

Wer war Jesus Christus? Für Theologen und den weiteren Kreis gebildeter Christen erörtert von Friedrich Loofs. (Halle a. d. S. 1916, Max Niemeyer, kart. ℳ 4,40). Das Buch ist aus Vorlesungen herausgewachsen, die Loofs 1911, also mitten während des Leben-Jesu-Streites, in Amerika gehalten hat. Es erscheint jetzt in deutscher Sprache als Nachzügler zu diesem inzwischen fast vergessenen Streite. Verf. nimmt eine Mittelstellung ein zwischen der liberalen und der positiven protestantischen Theologie. Den unmittelbaren Anlaß zu seinen Ausführungen gab ihm die Schrift Ecce Deus des Amerikaners William Benjamin Smith, in der die menschliche Existenz Christi gänzlich bestritten wird. Demgegenüber zeigt Loofs, daß die Geschichtlichkeit der Existenz Jesu sich allein schon aus den paulinischen Briefen mit voller Gewißheit feststellen läßt. Darauf wendet Verf. sich gegen die liberale Kritik, um zu zeigen, daß ihre Bemühungen, das Leben Jesu als ein rein menschliches zu erweisen, erfolglos geblieben sind, daß sich vielmehr historisch und theologisch die Unrichtigkeit der Annahme, Jesu Leben sei ein rein menschliches gewesen, erweisen lasse. Hierfür beruft er sich auf Jesu eigene Worte, den Glauben der Urgemeinde und der folgenden Jahrhunderte. Im weiteren wendet sich L. dann gegen die orthodoxe Christologie, deren Formeln unhaltbar seien, weil sie der vernünftigen Begründung entbehrten, dazu nicht schriftgemäß, vielmehr abhängig von der veralteten Philosophie der Alten seien. Das Resultat seiner Ausführungen ist schließlich folgendes: Nur der Glaube kann zu einem genügenden Verständnis Jesu kommen. Dieser Glaube aber schließt zweierlei ein: daß Jesus uns einerseits eine Offenbarung, ein Sichtbarwerden Gottes ist und daß er anderseits uns als Mensch in seiner Person zeigt, was wir werden sollen. Eine weitergehende, genetische Erklärung der Person Jesu ist unmöglich.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Der Kirchenhistoriker Königer veröffentlichte eine sehr interessante Studie über **„Die Militärseelsorge der Karolingerzeit"**. Ihr Recht und ihre Praxis 918. Sie hat auch für den Dogmatiker ihre Bedeutung. Ganz begreiflich; denn einer Seelsorge ohne Dogmatik würde der rechte Flügel fehlen. Ausgeübt wurde die Militärseelsorge von den sehr angesehenen „Cappellani" der Pfalz- oder Hofkapelle, denen noch ein Stab anderer Kleriker beigesellt wurde. Die seelsorglichen Dienste, die sie den Soldaten zu leisten hatten, waren auch schon damals die heute üblichen. Mit dem Mantel (cappa, daher cappellani) des hl. Gregor von Tours und anderen Reliquien als „Siegeshilfe" zogen sie nach allgemein abgehaltenen Volksandachten mit dem Heere in den Krieg. Die heilige Messe wurde im Felde an irgendeinem geeigneten dezenten Orte auf einem Tragaltar (altare portatile) gefeiert. Selbstverständlich bestand die seelsorgliche Haupttätigkeit darin, außer der Verkündigung des Wortes Gottes

den verwundeten, erkrankten und sterbenden Soldaten die heiligen Sakramente zu spenden. Der Modus der Sterbesakramente war folgender: Zuerst wurde die Beichte gehört. Auch bei denen, die der öffentlichen Buße verfallen waren, trat sofort die Rekonziliation (Absolution) ein, nachdem ihnen, wie damals allgemein üblich, an der Hand eines Bußbuches (liber poenitentialis) eine den Umständen entsprechende Buße aufgelegt worden war. Es ist selbstverständlich, daß überhaupt bei der Buße im Kriege die vorgeschriebene Strenge in der Bußleistung nach Zeit und Gegenstand erhebliche Einschränkung bzw. Veränderung erfahren mußte. Nach der Rekonziliation wurde zunächst die heilige Ölung, wofür die Materie stets zur Hand war, erteilt, indem in einer Menge (15—20) von Salbungen die erkrankten Teile und besonders die Wunden reichlich bestrichen wurden. Darauf wurde das Viatikum gespendet. Endlich sprach der Priester noch die sog. „Commendatio animae" oder die Empfehlung der Seele in Gottes Hand. Nach der Beerdigung gedachte man des Verstorbenen in Gebet und Fasten und brachte für ihn das heilige Meßopfer dar (pro remissione delictis mortuorum libenter ac celebre celebratum est). Diese Angaben sind dem Dogmatiker um so wertvoller, als es ihm aus der früheren patristischen Zeit an Material für den Nachweis des Empfanges der von uns heute so benannten „Sterbesakramente" ziemlich mangelt. Vgl. Bartmann, Lehrbuch II⁸ S. 341 u. 427 f.

Jelke, **Das Problem der Realität und der christliche Glaube.** Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. (Leipzig, Deichertsche Verlagshandlung, Werner Scholl; X u. 248 S.; ℳ 5,50.) Verf. erläutert zunächst den Titel des Buches. Er erinnert daran, wie seit Kant die Frage nach einer „transsubjektiven Realität", d. h. nach einem von uns, von unserem subjektiven Bewußtsein unabhängigen Sein allgemein und brennend geworden ist. Weiter will er durch die zweite Hälfte des Titels andeuten, daß er diese Frage nicht an und für sich, in rein philosophischem Interesse, sondern mit Rücksicht auf den Glauben zu beantworten sich anschickt. Und zwar will er zuletzt und hauptsächlich die Gewißheit des Glaubens im Sinne der fides quae creditur oder in seinem objektiven Ansich untersuchen. „Der gläubige Christ soll sich fragen, ob die Objekte, an die er glaubt, nur als Schein und Trug anzusehen sind, oder ob er ihnen wirklich objektive Realität zuschreiben darf ... Es handelt sich demnach um eine Selbstbesinnung des Christen auf die Grundlagen seiner Glaubensgewißheit" (S. 5). Ohne diese Selbstbesinnung, sagt Verf., könne es keinen evangelischen Glauben geben. Besonders notwendig sei diese Selbstbesinnung für die Zeiten, in welchen die Kritik die objektiven Grundlagen des Glaubens erschüttern. Das sei aber gerade heute der Fall, wo man an der Hand der Arbeitsmethode der Religionsgeschichte, um mit Troeltsch zu reden, zu zeigen versuche, „die Lehre von einer übernatürlichen, geschichtslosen und absoluten Beschaffenheit der kirchlichen oder biblischen Autorität" sei durchaus hinfällig und unbegründet. Man könnte nur, um den Schwierigkeiten zu entgehen, für die Glaubenserkenntnis eine eigene Erkenntnistheorie aufstellen, Glauben und Wissen trennen; aber diese heute viel empfohlene Auskunft lehnt Verf. ab und versucht es, mit der heute als wissenschaftlich geltenden Methode sich innerlich auseinanderzusetzen. Zu diesem Behufe bemüht er sich, in ernsten philosophischen Gängen den Beweis zu liefern für 1. „die Möglichkeit der Erfahrung transsubjektiver physischer Realitäten" (Kap. II), 2. für „die Möglichkeit der Erfahrung transsubjektiver psychischer Realitäten" (Kap. III); und 3. für „die Möglichkeit der Erfahrung transsubjektiver religiöser Realitäten" (Kap. IV), und handelt dann von dem „Vollzug der spezifisch-religiösen Erfahrung (A. die Gotteserfahrung der Augenzeugen der Erscheinung Christi: Wirklichkeit der sinnfälligen Erscheinung,

ihre Voraussetzungen im Bewußtsein der Jünger und ihre Erfahrungsgewißheit, B. die Gotteserfahrung der Nichtaugenzeugen der Erscheinung Christi: Nicht biblische Forschung, sondern Bibelwort, an ihm wird man seines Gottheilandes sicher und zugleich als einer „supernaturalen Realität". In einem letzten Kapitel ist die Rede von den „aus der christlichen Erfahrung sich ergebenden Gedanken über Bibel und Bekenntnis (Wortglaube, Kanon, Dogma)". „Die biblische Gewißheit ist aufs Wort gegründet. Der Umfang dieses Wortes ist mit dem biblischen Kanon identisch. Die Notwendigkeit persönlicher Vergewisserung um die peripherischen Stücke des Kanon. Diese persönliche Vergewisserung ist nicht ohne das Bekenntnis möglich. Die Bedeutung und das Wesen des christlichen Dogmas. Das Verhältnis von Kanon und Dogma." Aus dieser Inhaltsübersicht schon geht hervor, daß wir es mit einem der positiven Richtung angehörigen Theologen zu tun haben, an denen der Protestantismus heute wahrlich keinen Überfluß besitzt. Wir wollen den Verf. nehmen, wie er ist, und begrüßen angesichts der gänzlich undogmatischen, fahrigen Art der meisten protestantischen Autoren diese ernsthaften Versuche von Männern wie Ihmels, Dunkmann, Schäder, Bachmann, Jelke usw., vom rein individuellen, subjektivistischen Standpunkte der Immanenz der „religiösen Erfahrung" zur objektiven Gewißheit von Schrift, Kanon, Dogma, Bekenntnis, sogar zur Kirche (Verf. sagt etwas zaghaft „Gemeinde", ein Wort, das auch für einen kleinen Konventikel von „Erweckten" passen würde) zu gelangen. Manche Ausführungen, so z. B. die aus dem V. Kap. oben genauer angegebenen, wie die Apostel zur Gewißheit des Auferstandenen gelangt seien, haben allgemeines Interesse. Die ganze Schrift ist im ruhigen wissenschaftlichen Tone abgefaßt und frei von polemischen Entgleisungen. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der Aufsatz von St. v. Dunin-Borkowski, **Allerlei über Recht, Sitte und Sittlichkeit jenseits des Kanals und des Ozeans** (Stimmen der Zeit, Dezember 1917, S. 252–269) enthält feine Beobachtungen, die auch für die Friedenszeit Wert behalten werden.

Interessantes aus Kant teilt Prof. Espenberger im Katholik (1917, H. 7, S. 73–83) mit, indem er an einige Ansichten des Königsberger Philosophen erinnert, die sich mit dem religiösen Leben im Staate befassen und die auch heute noch ihren Einfluß ausüben, obwohl sie unhaltbar sind.

„Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel" führt A. Jirku (Ztschr. f. d. altt. Wissensch. 1917/18, Doppelheft 1/2, S. 109–125) allerhand Material herbei. Daß es sich bei all diesen Dingen, so hübsch auch sonst ihre Zusammenstellung sein mag, um eine eigentlich „magische" Bedeutung der Kleidung über das rein Symbolische hinaus handle, wäre der Kernpunkt der Frage gewesen, ist aber nicht bewiesen.

Die hübsche Arbeit über **Die paulinische Lehre von den theologischen Tugenden** von Fr. Vogtland (Katholik 1917, H. 5, S. 315–331; H. 6, S. 1–15) läßt den Wunsch aussprechen, der Verfasser möge in ähnlicher Weise auch andere Einzelfragen der Moraltheologie biblisch behandeln.

Die interessante Studie von Ignaz Seipel über **Das Problem der Revolution** (Hochland, Februar 1918, S. 543–552) stellt die Schwierigkeiten der Frage in bezug auf die prinzipielle Beurteilung heraus und schließt: „Sicher ist das eine, daß auch aus einer verwerflichen Revolution eine neue legitime Regierung hervorgehen kann, die ihre Legitimität daraus schöpft, daß der Staat nicht ohne Regierung bleiben darf, daß aber eine andere Regierung, die die Staatsgewalt ausüben könnte, nicht

mehr da ist als eben die revolutionäre. Wenn daher die Kirche und fremde Staaten eine Revolutionsregierung anerkennen, sobald sie tatsächlich im gefestigten Besitz der obersten Gewalt ist, so ist das weder Prinzipienschwäche noch bloße Opportunitätspolitik."

Das Ende des Duells in Österreich behandelt M. Reichmann (Stimmen der Zeit, Februar 1918, S. 449–459) im Anschluß an den Erlaß des österreichischen Kaisers vom 4. November 1917, der „eine wahrhaft fürstliche und wahrhaft christliche Großtat" ist.

Käte Weber legt in der Broschüre **Die Christliche Wissenschaft** (Berlin, Guttentag; ℳ 0,80) eine Lanze ein für den Szientismus. Vergebliches Bemühen. Zur Sache vgl. etwa den orientierenden Aufsatz von Fr. Walter, „**Die sogenannte Gebetskur**" (diese Zeitschrift 1916, S. 26–33). S. auch den Aufsatz von M. Mayr, „**Das geistig wissenschaftliche Heilverfahren**" in der Th.-pr. Monatsschrift (Passau), Okt.–Nov. 1917, S. 57–67.

Über **Die Erstkommunion** hat Alex. Fidelis „ein Wort zur Aufklärung und Beruhigung" im Straßburger Diözesanblatt (1917, Nr. 10–12) veröffentlicht und später als Sonderabdruck im Buchhandel erscheinen lassen (Straßburg, Le Roux; ℳ 0,50). In sehr besonnenen Ausführungen behandelt der Verfasser das Alter der Kinder, die Vorbereitung und die Feierlichkeit, die für die Erstkommunion in Betracht kommen.

Unter dem Titel **Der Begleiter des Beichtvaters** hat Karl Fischer im Schöninghschen Verlage (geb. ℳ 1,40) Zusprüche für den Beichtstuhl herausgegeben im Anschluß an die einzelnen Sonntage des Jahres und (im Anhang) unter Berücksichtigung der am häufigsten vorkommenden Verfehlungen. Das praktische Büchlein wird dem vielbeschäftigten Beichtvater namentlich für die „Wochenbeichten" Dienste leisten können. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß nach Möglichkeit der Zuspruch je nach dem ethischen und geistigen Niveau des Beichtkindes ein individuelles Gepräge tragen soll.

Das im Kommissionsverlag der Coppenrathschen Universitätsbuchhandlung zu Münster i. W. erschienene Buch des P. Dr. Ephrem Ricking O. F. M. **Die westfälische Wanderarmenfürsorge während des Krieges** verdient das lebhafteste Interesse der Seelsorgsgeistlichkeit. Es berichtet über die Maßnahmen bzgl. der westfälischen Wanderarmenfürsorge während des Krieges, bietet und erörtert die Statistik über den Verkehr in den Wanderarbeitsstätten und über die in Sicherheitshaft genommenen arbeitsscheuen Personen. Es führt überhaupt in trefflicher Weise ein in den Stand der Frage der Fürsorge für Obdachlose und Wanderarme und gibt Ratschläge zur Förderung und Entwicklung der Wanderarmenfürsorge.

Chr. Schreiber stellt in dem Aufsatze **Krieg und Kriegsfragen in der katholischen Ethik** die Lehre der katholischen Ethiker verschiedener Schulen über den Krieg zusammen. So baut er ein „Lehrsystem des Krieges" auf, das als ein dankenswerter und zeitgemäßer Beitrag zu dem Moraltraktat „De bello" begrüßt werden muß. Der Artikel steht im Katholik 1917, H. 10, S. 299–318.

Die Seelsorge nach dem Kriege behandelt Pfarrer de Laspée im Katholik (1917, H. 9, S. 218–232), indem er auf die mannigfachen Aufgaben der Reihe nach hinweist, die der Seelsorger in der kommenden Friedenszeit besonders zu beachten haben wird.

Der Aufsatz von G. Sticker über **Kindersegen** (Soziale Kultur, Februar/März 1918, S. 49–58) referiert über ein paar neue Arbeiten von M. Marcuse und G.

Sommer. Zumal das aus Marcuse beigebrachte und erörterte Material ist für die Beurteilung des entsetzlichen Umfanges der Kinderverhütung wertvoll.

Nicht nur für den Katecheten, sondern auch für den Pastoraltheologen ist die im 10. Hefte des Jg. 1917 der Katechetischen Blätter beginnende geschichtliche Zusammenstellung interessant, die Georg Schreiner über **Die Beichtunterweisung am Ende des Mittelalters** aus der vorreformatorischen Beichtbuchliteratur bietet.

In den Josteschen „Forschungen und Funden" ist als 5. Heft des 4. Bandes vor nicht langer Zeit eine Arbeit von Dr. Franz Hautkappe erschienen **Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles** (Münster i. W., Aschendorff; ℳ 3,60). Die germanistische Philologie kennt eine Reihe von althochdeutschen Sprachdenkmälern, die einen gewissen formelhaften Charakter tragen und als „Beichte" oder als „Glaube und Beichte" bezeichnet werden. Mit ihnen beschäftigt sich die auch für den Theologen außerordentlich interessante Untersuchung Hautkappes. Eine Prüfung der einzelnen „Beichten" auf die Einteilung und Anordnung ihres Sündenregisters hin ergibt, „daß überall eine alte, ursprüngliche Reihenfolge mehr oder weniger deutlich durchblickt, nämlich: 1. Dekalog- und Wurzelsünden, durch Substantive ausgedrückt; 2. Verfehlungen gegen kirchliche Pflichten und gegen die Nächstenliebe, in vollständige Sätze eingekleidet." Aus anderen (lateinischen) Texten der karolingischen und vorkarolingischen Zeit ersieht man, daß ähnlich angelegte Sündenaufzählungen im frühen Mittelalter ziemlich verbreitet waren; „so zählte man die vitanda und facienda auf, wenn ein Spiegel christlichen Lebens gegeben werden sollte". Diese Art der Aufzählung von Sünden hat nun nach den Studien Hautkappes ihre Quelle nicht im 4. Kapitel der Regel Benedikts, sondern in den Predigten des hl. Cäsarius, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts 40 Jahre hindurch Bischof von Arles (Südgallien) war († 543) und als praktischer Seelsorger, zumal als Volksprediger, einen gewaltigen und nachhaltigen Einfluß ausübte. Im Anhang erörtert Hautkappe den Gebrauch der Beichtformeln überhaupt. Man konnte sie als reuige Gebete gebrauchen, als Beichtspiegel und Musterbeichten und als Formeln für das allgemeine Sündenbekenntnis, ferner beim gegenseitigen Schuldbekenntnis (Laienbeichte) und beim Schuldbekenntnis der Kranken und Sterbenden vor den Umstehenden, endlich als Schuldbekenntnis bei bischöflichen Absolutionen und später im sog. Pronaos (= die infra Missam stattfindende Predigt samt den darauf folgenden Gebeten und Verkündigungen). Schon aus diesem Überblick über die Hauptpunkte der Arbeit Hautkappes erkennt man, wie sehr auch die Theologie an dieser Studie interessiert ist. Und ein Blick in die Einzelheiten der Arbeit verstärkt diese Auffassung. Man braucht sich nur an theologische Stichworte wie peccata capitalia und minuta, Lasterkataloge und „zwei Wege", Laienbeichte, Speisegesetze u. dgl. zu erinnern. Vielleicht darf man den Wunsch äußern, daß das in dieser Untersuchung Hautkappes liegende oder wenigstens angedeutete theologische Material in einer weiteren Arbeit ausgemünzt und ergänzt werde. Aber so schon sehen wir in seiner Arbeit einen wertvollen Beitrag auch zur Geschichte der Theologie, zumal der Moral, Pastoral und des Dogmas.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Hubert Bastgen, **Die römische Frage.** Dokumente und Stimmen herausg. I. Bd. (Freiburg i. B. 1917, Herder; ℳ 12,—). Professor Bastgen nennt dieses neue Werk, womit er uns in seiner außerordentlich reichen literarischen Produktivität beschenkt, selbst ein inhaltreiches. Das ist es wegen der Fülle der dargebotenen Aktenstücke in der Tat, zumal da erst der I. Band des ganzen Werkes vorliegt. Dieser umfaßt 24 Stücke (Dokumente und Stimmen) über den Kirchenstaat

(fast ausnahmslos über dessen Entstehung) bis zu seiner ersten Säkularisation, 27 Stücke über die erste Säkularisation des Kirchenstaates und 145 andere über dessen fernere Geschicke bis zu seiner Auflösung. Den Dokumenten der einzelnen Perioden selbst werden kurze geschichtliche Einleitungen, die von warmer Liebe zum Apostolischen Stuhle durchhaucht sind, vorausgeschickt. Die Angabe von weiteren Quellen und der Literatur ermöglichen ein tieferes Eindringen in die Geschichte des Kirchenstaates. — Das Buch, für dessen Zustandekommen der V. dem Reichstagsabgeordneten Matthias Erzberger besonderen Dank ausspricht, ist gerade wegen der Sammlung des Materials dankbar zu begrüßen, aber immerhin mehr ein Produkt der besonderen Zeitumstände. Vielleicht wäre ein Verarbeiten all der Dokumente und Stimmen unter Benutzung der angegebenen anderen Quellen zu einer abgerundeten Darstellung der Geschichte des Kirchenstaates bzw. der Römischen Frage auch für die besonderen Zwecke wirksamer gewesen.

Arnold Struker, **Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden.** Im Urtext und in deutscher Übersetzung herausgegeben. Mit Bildnis Papst Benedikts von Professor Leo Samberger. (Freiburg i. B. 1917, Herder; ℳ 3,50.) Eine Zusammenstellung der Aktenstücke, in denen der Heilige Vater sich um die Herbeiführung des Weltfriedens bemüht hat, war eine sehr dankenswerte Arbeit. Zwar sind die offiziellen Erlasse in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht und in manchen Zeitschriften (auch in dieser) und in den Tagesblättern mehr oder weniger ausführlich gewürdigt worden. Aber erst eine vollständige übersichtliche Sammlung läßt so recht erkennen, wie Papst Benedikt keinen sehnlicheren Herzenswunsch hat, als den furchtbaren Jammer dieses Weltkrieges zu beenden. — Soweit die Aktenstücke nicht in offizieller deutscher Übersetzung vorlagen, hat sie der Herausgeber korrekt und in fließender Form übersetzt. — Ein zweiter Teil der Schrift gibt eine Auswahl von amtlichen päpstlichen Verlautbarungen über den Frieden an spezielle Adressen. „Der Anhang bietet außer der Friedensmahnung des hochseligen Pius X. die wichtigsten außerpäpstlichen Aktenstücke zur Friedensfrage seit dem Friedensangebot des Vierbundes vom 12. Dezember 1916 zur Kennzeichnung der Entwicklung und des heutigen Standes der Friedenserörterungen."

Joseph Müller hat einen Vortrag, den er im Cercle catholique zu Freiburg (Schweiz) am 23. August 1916 über **die Haager Konvention** vom 18. Oktober 1907 **über das Friedensvermittlungsrecht neutraler Staaten und die Frage der päpstlichen Vermittlung** hielt, im Druck erscheinen lassen (Freiburg-Schweiz 1916, Canisiusdruckerei. 8°. 41 S.). Nach einem Überblick über die Vorgeschichte der Konvention gibt er den Hauptinhalt des Abkommens vom 18. Okt. 1907 wieder, dessen Art. 3 besonders wichtig ist, weil danach die Ausübung des Vermittlungsrechtes seitens Neutraler von den Streitteilen nicht als unfreundliche Handlung angesehen werden kann. Das Recht ist begründet, weil der Krieg auch die Neutralen schädigt. M. weist endlich mit ernsten Worten auf das Vermittlungsrecht des Papstes hin, der der Stellvertreter des Friedensfürsten Christus und anerkannte moralische Autorität ist; traditionell ist das Papsttum für den Frieden stets völkerrechtlich eingetreten, und das Oberhaupt der Weltkirche muß die durch den Weltkrieg gefährdete Einheit der Kirche schützen. — Die Ausführungen kehren in der Hauptsache wieder in der Schrift desselben Verf. **Il Papa pacificatore.** La mediazione per la pace, gli stati neutrali e il papa (Ebenda 1917, 46 S.).

Joseph Löhr, **Das Preußische Allgemeine Landrecht und die Katholischen Kirchengesellschaften.** (Veröffentl. der Sekt. für Rechts- und Sozialwissenschaft der Görres-Gesellschaft. 31. Heft. Paderborn 1917, Ferdinand Schöningh; ℳ 6,—.) Es

fehlt zwar nicht an Werken, welche zu mehr praktischen Zwecken das Kirchenrecht des ALR. darstellen. Darin tritt jedoch das katholische Kirchenrecht zurück. Eine zusammenhängende Bearbeitung des katholischen Kirchenrechts auf Grund des ALR. war darum von vornherein lohnend. L. hat für seine Bearbeitung die rechtsgeschichtliche Darstellung vorwalten lassen, weil sie wissenschaftlich die Bedeutung der einzelnen Bestimmungen besser erschließt. Namentlich wird der Einfluß der Theorien des Naturrechts auf die gesetzliche Ausgestaltung des landrechtlichen Kirchenrechts genauer verfolgt. Die Betrachtung der Einzelbestimmungen für die Gemeinden (Kirchengesellschaften) bezüglich ihrer weltlichen und geistlichen Mitglieder und ihrer Obern ermangelt zudem des praktischen Wertes nicht.

Walther von Hörmann zu Hörbach, **Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts.** (Innsbruck 1917, R. Grabner. 8°. 123 S.) v. H. sieht in der Kirchenrechtsentwicklung der Gegenwart tatsächlich eine reformatio in capite et membris. „Geboren aus gewaltigen, geschichtlichen Umwälzungen, die im Gefolge der Französischen Revolution und der napoleonischen Zeit das Gefüge der kirchlichen Verfassung erschüttert hatten, allmählich aus bescheidenen Anfängen und Versuchen zu immer kraftvollerer Entfaltung gelangt, schuf und schafft diese Reformzeit der Kirche zielbewußt und selbstbewußt die Grundlagen einer großen und freien gefestigten Zukunft. Insbesondere die Kirchenpolitik und Gesetzgebung Pius' X., schon für sich allein betrachtet eine Zeiterscheinung gewaltigster Reformkraft und Tragweite, erweist sich in der geschichtlichen Betrachtung als Höhepunkt einer seit dem Vatikanum einsetzenden Umgestaltung wichtiger Teile des katholischen Kirchenrechts, die durch das Hervortreten neuer Grundsätze, Mittel und Ziele kirchlicher Regierungspolitik charakterisiert wird" (S. 5). Der V. erhärtet dieses sein Urteil über das „vatikanische" Kirchenrecht und die kirchenrechtliche Gesetzgebungsarbeit durch eine sehr sorgfältige, auf reicher Literaturkenntnis beruhende Untersuchung. Seinen besonnenen und wohlabgewogenen Urteilen kann man fast überall zustimmen. Glücklicherweise hat der Krieg den weiteren Ausbau des „vatikanischen" Kirchenrechts nicht gehindert, da der neue Codex iuris canonici inzwischen erschienen ist (vgl. S. 4).

Richard Maritschnig, **Die wichtigsten Reformen Pius' X.** Mit historischem Rückblick speziell für Studierende des Kirchenrechts. 2. Aufl. I. u. II. Teil. (Innsbruck 1917, Tyrolia; ℳ 2,—.) Das kleine Schriftchen, das den Studierenden eine praktisch ausgestaltete kurze Übersicht über die Reformen Pius' X. bot und darum rasch die 2. Aufl. erlebt hat, ist jetzt überholt durch die Umgestaltung der Pianischen Gesetzgebung im neuen Codex iuris canonici.

R. Maritschnig, **Jurisdiktionsnorm.** (Systematisch-pädagogische Kompendien österreichischer Gesetze Bd. 2. Innsbruck 1917, Tyrolia; ℳ 2,55.) Durch die Herausgabe aller eine zusammenhängende Materie regelnden Gesetze mit kurzen einführenden Bemerkungen will M. sowohl der Praxis, wie besonders den Studierenden für die erste Einführung in die Rechtswissenschaft billige und handliche Hilfsmittel bieten. Sein Zweck wird durch diese Herausgabe der Gesetze und wichtiger Verordnungen über die Gerichtsbarkeit erreicht. — Ein früheres Heft dieser Sammlung: „Österreichisches Staatskirchenrecht" ist uns nicht zugegangen.

Handbuch der Diözese Hildesheim. Im Auftrage der Bischöflichen Behörde verfaßt von Dr. Karl Henkel, Pastor in Bockenem (Hildesheim 1917, August Lax. gr. 8°. 314 u. 246 S.). Dieses neue Handbuch der Diözese Hildesheim gehört zu den besten seiner Art. Der erste umfangreichere Teil ist der Geschichte der Diözese, der Bischöfe, des Domkapitels, der Diözesanbehörden, der Diözesan-Institute und der einzelnen Seelsorgsstellen gewidmet. Die Diözesanschematismen schicken gewöhnlich

nur eine kurze Geschichte der Bischöfe den statistischen Angaben über den jeweiligen Stand der Diözese vorauf. Der Paderborner Realschematismus (Paderborn 1913) gab auch eine Übersicht über die Diözesangeschichte und ihrer Institute. Darin gleicht ihm das Hildesheimer Handbuch sehr; es geht aber darüber hinaus durch die mit Quellenangaben bereicherte Geschichte der einzelnen Pfarreien. Die Angaben des Paderborner Realschematismus in dem statistischen Teile sind etwas reichhaltiger. Die schöne Karte der Diözese Hildesheim ist eine wertvolle Beigabe. Der Herausgeber hat sich mit seiner mühevollen Arbeit nicht nur den Dank seiner geistlichen Mitbrüder, sondern auch der Wissenschaft verdient. J. Linneborn.

Homiletik.

Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt von Dr. Fritz Tillmann, Professor der Theologie. Erster Band vom 1. Adventssonntag bis Palmsonntag. Mit einem Abriß der Geschichte und Theorie der Homilie von † Dr. August Brandt, Professor der Theologie. Düsseldorf 1917, L. Schwann; 390 S., ℳ 7,—. Es gereicht dem Ref. zur besonderen Freude, das vorliegende Werk von T. anzukündigen, das es sich zum Ziele gesetzt hat, dem Prediger die Aufgabe, den übernatürlichen Gehalt der Predigt zu sichern und dem Volke das Heilandswort auszulegen und für das christliche Leben fruchtbar zu machen, durch eine wissenschaftliche Erklärung der Sonntagsperikopen und durch den Hinweis auf den religiös-sittlichen Gehalt derselben zu erleichtern. Seiner Erklärung schickt T. eine Einleitung über die Geschichte und Theorie der Homilie voraus, die aus dem schriftlichen Nachlaß des † Prof. Brandt stammt und von T. für den Druck fertiggestellt worden ist. Diese Einleitung wird jeder Prediger mit Nutzen und Interesse lesen und in ihr die Theorie der Homilie vertreten finden, die Keppler u. a. formuliert und die auch für die Homilie, wie für die thematische Predigt, eine geschlossene Gedankeneinheit gefordert hat. Die exegetische Erklärung der Sonntagsevangelien von T., die dann der Einleitung folgt, ist eine herrliche Leistung. Indem er grundsätzlich auf alles textkritische oder rein sprachliche Material verzichtet, gibt er eine ausgezeichnete, wissenschaftlich gründliche Auslegung des Perikopentextes, wobei er großen Wert darauf legt, das einzelne Evangelium in das Gesamtbild des Lebens Jesu und seiner Lehrverkündigung einzustellen. Diese Auslegung des Perikopentextes hat uns homiletisch einen großen Schritt weitergebracht. Sie hat mit strenger Konsequenz und in scharfer Formulierung den genuinen Schriftgedanken aus der Perikope herausgestellt und alle unberechtigte Allegorese, an der die Perikopenhomilie so reich war, entschieden abgeschnitten und sie als das bezeichnet, was sie wirklich ist, eine Verschiebung und Verdrehung des echten, wahren Schriftgedankens. Diesen Schriftgedanken entwickelt T. dann auch in den der Erklärung folgenden Hinweisen auf die homiletische Verwertung und Verarbeitung der Perikope zur Homilie, die freilich etwas kurz — allerdings mit voller Absichtlichkeit — ausgefallen sind, da sie dem Prediger die eigene Arbeit des Studiums und der Betrachtnng nicht abnehmen wollen. Jedem Homileten, der das eindringliche Studium der Perikopenerklärung von T. nicht scheut, wird es außerordentlich großen Gewinn für seine Predigt bieten.

Von Kraft zu Kraft. Epistelpredigten für die Sonntage des Kirchenjahres von Pfarrer Engel. Erste Hälfte: Von Advent bis Pfingsten. Breslau 1917, G. P. Aderholz; 256 S., ℳ 5,—. Ein Buch, das aufs freudigste zu begrüßen ist! Außer den Büchern von Hirscher, Dieringer und Sauter besaßen wir bis jetzt kein Werk, das dem Prediger die Episteln in homiletischer Verarbeitung dargeboten hätte. Ein Beweis, daß die Episteln auf der Kanzel nicht jene homiletische Pflege erhalten

haben, die ihnen zukommt. Wir müssen E. darum aufrichtigen Dank wissen, daß er uns ein neues Epistelbuch geschenkt und — um es gleich zu sagen — in einer Form geschenkt hat, die wirklich Anerkennung verdient. Die Episteln werden von ihm, wie es sich ja von selbst versteht, in Homilien geboten, und zwar so, daß die Schriftgedanken homiletisch wirklich zur Geltung kommen und eine lebendige, packende Entfaltung finden. E. versteht es, den biblischen Gedanken homiletisch auszumünzen und rhetorisch zu gestalten. Das ist ein Vorzug seiner Epistelpredigten. Ein anderer Vorzug derselben besteht darin, daß er die Episteln in zwei oder drei Gedanken oder Stichworten kristallisiert hat, die ihm die Dispositionspunkte für seine Predigt abgeben. Dadurch wird es dem Zuhörer erleichtert, den oft nicht gerade leichten Gedankengängen der Episteln ohne große Mühe zu folgen und sie im Gedächtnisse festzuhalten. Für den Prediger selbst sind sie ein sehr geeignetes Mittel, die Gedankeneinheit der Predigt und die logische Folge seiner Gedanken zu bewahren. Letzteres ist freilich dem Verfasser nicht immer gelungen. Seine Gedankenverbindung ist vielfach etwas locker, der logische Faden wird hier und da kurze Zeit verlassen, so daß die geschlossene Einheit der Predigt, die er gewiß anstrebt, dem Leser oder Zuhörer oft nicht zur Empfindung gebracht wird. Dadurch wird sicher die konzentrierte Wirkung seiner Predigten und — auch ihre Verwertung etwas beeinträchtigt. Das hindert jedoch nicht, Engels Epistelpredigten als eine tüchtige homiletische Leistung anzusehen und jedem Prediger aufs wärmste zu empfehlen. Mögen sie der Epistelpredigt wieder ihr Bürgerrecht auf unserer Kanzel zurückerobern!

Alles wird geheiligt durch Gottes Wort. III. Band: **Festtagspredigten.** Von Emil Kaim, Stadtpfarrer. Rottenburg a. N. 1917, W. Bader; 184 S., ℳ 2,50. Im vorliegenden Bändchen beschenkt uns K. mit 19 Festtagspredigten, die wie seine bisherigen homiletischen Gaben einer guten Aufnahme gewiß sein können. K. ist ein Prediger von ausgeprägter Eigenart. Wir sehen ihn niemals viel begangene, ausgetretene Wege gehen. Seine Eigenart besteht vor allem in einer meisterhaften Beherrschung und Verwertung der Heiligen Schrift. Überall dient sie ihm zum Beweise, zur Illustration. Wo eben möglich, nimmt er einen Schriftabschnitt, sei es aus dem Alten oder Neuen Testamente, oder auch nur einen biblischen Spruch (wie in der Predigt auf Weihnachten) und baut darauf eine Schriftpredigt auf. Diese Methode ermöglicht es K., die Festpredigt in ungewohnten, originellen Gedankengängen zu entwickeln und das Festgeheimnis unter neuen Gesichtspunkten, mit neuem Anschauungsmaterial zu betrachten. Kaims Eigenart liegt sodann auch in seinem Stil. Dieser ist stets plastisch, packend und liebt die Schilderung. In dieser Eigenart des Stils mag es auch begründet liegen, daß K. gern historische Texte für seine Schriftpredigt bevorzugt. Sie bieten eben der Schilderungskunst des Verfassers ergiebigen, gestaltungsreichen Stoff. An didaktischen Schriftstellen scheint er seine homiletische Kunst weniger geübt zu haben. Sie dürften zumal in seinen thematischen Predigten, die auch in diesem Bändchen vertreten sind, eine reichere homiletische Entfaltung beanspruchen. Kaims Festtagspredigten sind zweifellos eine tüchtige homiletische Leistung, die wir deswegen besonders dankbar entgegennehmen, weil sie der Festtagspredigt ungewohnte Wege erschließt und ihr neues Leben und neue Farbe zu geben vermag.

Alttestamentliche Predigten. In Verbindung mit Prof. Dr. J. Nikel-Breslau u. a. herausgegeben von P. Dr. **Tharsicius Paffrath** O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. 2. u. 3. Heft. **Abraham** von P. Dr. **Tharsicius Paffrath** O. F. M. Paderborn 1918, Ferd. Schöningh; 119 S., ℳ 2,40. Dieses zweite Bändchen der „Alttestamentlichen Predigten" hat sich einen glücklichen Stoff aus-

gewählt, die an religiösen Momenten so reiche Lebensgeschichte des Patriarchen Abraham, die in 17 Predigten (Gen. 12, 1—24, 67 mit Ausschluß der homiletisch ungeeigneten Teile) behandelt wird. Der Verfasser bietet meistens thematische Homilien in klarer, übersichtlicher Disposition. Aber auch die exegetische Homilie ist in dem Bändchen vertreten und eine thematische Predigt, die die Typik des Isaakopfers behandelt. Das Bändchen stellt sich im allgemeinen als eine Musterleistung dar. Gedankenfülle, technisch richtige Entwicklung der Homilie, rhetorische Gestaltung und Entfaltung des Stoffes zeichnen die Homilien von P. aus. Einige sind geradezu als mustergültig anzusprechen. In anderen hätte freilich der Gedankengang etwas leichter fließen, die Gedankeneinheit etwas strenger gewahrt werden können. Die Anwendungen auf das heutige Leben sind überaus reich und zutreffend. Angesichts dieser Homilien wird wohl allenthalben das hier und da ausgesprochene Vorurteil verstummen müssen, als ob die Schriftpredigt sich nicht zeitgemäß und praktisch gestalten ließe. Das Bändchen ist wärmstens zu empfehlen.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Domprediger.

Christliche Kunst, Archäologie.

Geschichte der Basilika von Saint-Quentin im Weltkriege und in der Forschung. Von Franziskanerpater Prof. Dr. Raymund Dreiling (gedruckt im Felde 1917). Die Schrift bildet eine Ergänzung zu der 1916 vom gleichen Verfasser herausgegebenen Schrift: „Die Basilika von St.-Quentin", indem sie die erst mit der Sommeschlacht einsetzende Zerstörung des herrlichen Bauwerks schildert, das heute nur noch eine Ruine ist. Dank den Feststellungen, die Verf. macht, wird es nie gelingen können, den Deutschen die Schuld für die Zerstörung aufzuladen. Ein kurzer Überblick über das, was die Forschung gegenüber der Basilika geleistet hat, ist angefügt. Zwölf Bilder zeigen die verheerende Wirkung der feindlichen Geschosse und des dadurch verursachten Brandes.

Die Zerstörung von Kirchen und Kunstdenkmälern an der Westfront. Von Universitätsprofessor Dr. Jos. Sauer (Herder 1917; kart. ℳ 4,50). In der bekannten, von Prof. Pfeilschifter-München 1915 herausgegebenen Abwehrschrift deutscher Katholiken „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg" hatte Verf. es unternommen, die Anklagen unserer Feinde wegen Zerstörung von Kunstdenkmälern und Kirchen kritisch zu prüfen. Die vorliegende Schrift bietet seinen Aufsatz in erweiterter Form und ist ausgestattet mit 98 Abbildungen vorwiegend zerstörter Kirchen von der Westfront. Zunächst wird die ungeheuerliche Anklage, das deutsche Heer gehe systematisch aus kulturwidrigem Zerstörungstrieb und ohne militärische Notwendigkeit gegen die Kirchen in Feindesland vor, gründlich widerlegt. Dann werden die einzelnen Fälle vorgenommen, wobei der Brand von Löwen und die Beschießung der Reimser Kathedrale besonders ausführlich behandelt werden. Es ergibt sich, daß die Anklage der Gegner in allen Fällen grundlos ist. Verf. kann dann aber, was 1915 noch nicht in dem Maße möglich war, zeigen, daß die größte Zahl der zerstörten Kirchen an der Westfront der Beschießung durch die Entente-Heere zum Opfer gefallen ist. Sehr wirkungsvoll ist es, daß Verf. zum Schluß die Kehrseite der gegnerischen Anklagen zeigt, indem er an die Raubkriege Ludwigs XIV., der wirklich „systematisch und mit kalter Überlegung" die Pfalz und Baden greuelhaft verwüsten ließ, sowie an andere ähnliche Schandtaten der Franzosen erinnert. Im Anhang folgt ein vollständiger Faksimileabdruck der 1913 von Maurice Barrès veröffentlichten Liste von 1081 Kirchengebäuden, die in Frankreich infolge des Trennungsgesetzes in Gefahr sind, zu

Ruinen zu werden, sowie Auszüge aus einer Schrift von Max Doumic, durch die jene Liste noch erweitert wird.

Unsere liebe Frau von Hallgarten. Von Franz Theodor Klingelschmitt. (Wiesbaden 1916, Heinrich Staadt.) Eine ganz köstliche Madonna, eine wahre Perle der Plastik, die allerdings von der Gemeinde, der sie gehört, immer als wertvolles Kunstwerk geschätzt worden ist und bei Beschaffung neuer Altäre sogar den Ehrenplatz auf dem Hochaltar erhalten hat, wird hiermit zum erstenmal ans Licht gezogen und durch sechs prächtige Aufnahmen glänzend zur Anschauung gebracht. Für die Kunstwissenschaft handelt es sich hier um eine ungeahnte, wertvolle Entdeckung. Die Madonna, die das Jesuskind auf dem linken Arm, in der rechten Hand aber einen irdenen Topf (einen Weinkrug, mundartlich „Scherbe" genannt) trägt, während das Jesuskind mit einer Weintraube spielt, ist in Hallgarten als Muttergottes mit der Scherbe oder als Schrötermuttergottes bekannt. Die Schröter befaßten sich mit dem Transport der schweren Weinfässer, und der Überlieferung nach ist die Madonna eine Stiftung der Hallgartener Schröter. Verf. zeigt, daß die überaus liebliche Madonna von der gleichen Hand herrührt wie die berühmte, gleichfalls aus Ton gefertigte Madonna im Louvre, die unter dem Namen „La belle Alsacienne" bekannt ist, in Wirklichkeit aber, wie Vöge nachgewiesen, nicht aus dem Elsaß, sondern aus Eberbach stammt.

Wilna. Eine vergessene Kunststätte. Mit 2 Farbentafeln und 135 Textbildern. Von Prof. Dr. Paul Weber-Jena. (Wilna 1917, Verlag der 10. Armee. Zu beziehen durch Piper u. Co., München; ℳ 2,50.) Die alte Hauptstadt des Großfürstentums Litauen ist eine Kulturstätte von großer geschichtlicher Vergangenheit mit zahlreichen wertvollen Baudenkmälern. Es gibt dort 30 griechisch-orthodoxe Kirchen und Kapellen, 22 römisch-katholische, je eine lutherische und reformierte Kirche, ferner je eine Kapelle der russischen Altgläubigen und der Mariaviten, eine Tatarenmoschee und mehrere Synagogen. Der im Mittelalter vorherrschende deutsche Einschlag im Stadtbilde ist stark zurückgedrängt worden durch den Einzug der italienischen Barockkunst, die jetzt der Stadt vorwiegend das Gepräge gibt, um so mehr als die noch vielfach erhaltenen gotischen Backsteinkirchen in der Barockzeit zumeist ein neues Gewand erhielten. Die Schrift behandelt außer den Baudenkmälern auch deren prächtige Innenausstattung durch Malerei, Plastik und Kunstgewerbe. Was sie in ihren zahlreichen, guten Abbildungen bietet, ist selbst dem belesenen Kunstfreunde durchweg gänzlich unbekannt.

Die Romanowkirche in Wilna. Eine kunstgeschichtliche Studie mit einer Zeichnung und 4 Bildern. Von Divisionspfarrer Dr. J. Dümbelfeld. (Wilna 1917, Verlag der Zeitung der 10. Armee.) Das Büchlein ist ein anziehend geschriebener Führer durch die zur 300. Jahrfeier der Gründung des Kaiserhauses Romanow im Jahre 1913 fertiggestellte im Goldglanze von sechs Kuppeln erstrahlende russisch-orthodoxe Kirche in Wilna, die zurzeit als katholische Garnisonkirche dient.

Drei Kirchen in einem Dorf. Ein Gang durch die drei restaurierten Kirchen Ummendorfs, ihre Geschichte und Kunstgeschichte. Von Dr. Anton Naegele (Stuttgart 1916, Verlag des „Deutschen Volksblattes"; ℳ 0,60). Ein Dorf mit drei Kirchen ist gewiß eine Seltenheit. Das württembergische Ummendorf besitzt je eine Kirche des Barock-, Rokoko- und Empirestils, und zwar infolge seines jahrhundertelangen Zusammenhanges mit der uralten, kunstfördernden Benediktinerabtei Ochsenhausen. Die Schrift ist mit 8 Illustrationen ausgestattet.

Gebt uns die Weihnachtskrippe wieder! Von P. Odorich Heinz O. Cap. (Verlag des Vereins bayerischer Krippenfreunde, Sitz in Günzburg a. D.) Die Schrift

gibt einen Vortrag wieder, den Verf. im Münchener Katechetenverein zwecks Gründung einer Ortsgruppe München des Vereins bayerischer Krippenfreunde gehalten hat. Überall dort, wo der Weihnachtsbaum die Krippe verdrängt hat, sollte man das Schriftchen als Werbemittel zur Wiedereinführung der Krippe benutzen, deren vielfältigen Wert, insbesondere in erziehlicher Hinsicht, Verf. mit beredten Worten darlegt.

Das Leben unseres Heilandes. Von Wilh. Thiele. Mit Bildern von Rudolf Schäfer (Gustav Schloeßmanns Verlagsbuchhandlung [Gustav Fick] Leipzig u. Hamburg o. J.; ℳ 0,75). Ein protestantisches „Leben Jesu" für das Volk, welches insbesondere wegen seines Bilderschmuckes von Rudolf Schäfer Beachtung verdient. U. W. gibt es ein gleich billiges illustriertes Leben Jesu auf katholischer Seite noch nicht.

Im Anschluß an die Kriegskarten (s. oben S. 93) sei erwähnt, daß Dr. Sonnenschein (Sekretariat sozialer Studentenarbeit, M.-Gladbach) auch **Kirchenkarten** herausgibt. Er läßt sie durch junge Künstler für Pfarrgemeinden und Klöster zeichnen, die statt der üblichen Klischeekarten eine Künstlerkarte haben wollen. Unter Vermittlung des Herrn Dr. S. fahren die Künstler an den betreffenden Ort und zeichnen dort Kirche oder Kloster nach der Natur für ganz geringes Honorar. Dadurch wird erreicht, daß junge Künstler in größerer Zahl in direkte Verbindung mit dem Klerus treten. Es ergibt sich aus dem Aufenthalte des jungen Künstlers im Pfarrhause oft eine feste Beziehung oder dauernde Freundschaft und auch der eine oder andere spätere Auftrag. Der Klerus erlangt die ihm so sehr fehlende Verbindung mit der Künstlerwelt, und er gewöhnt sich daran, nicht zur „Firma", sondern zum Künstler zu gehen, selbst für kleinere Aufträge (Diplome, Jubiläumsandenken, Kirchen- und Vereinssiegel). Diese Bestrebungen verdienen volle Anerkennung und Unterstützung. A. Fuchs.

Philosophie.

Vom Schaltwerk der Gedanken. Neue Einsichten und Betrachtungen über die Seele von Carl Ludwig Schleich, Berlin 1916, S. Fischer; ℳ 4,—. Ein philosophierender Arzt, der bekannte Berliner Chirurg C. L. Schleich, sucht in einer Reihe von Essays Rätsel des Lebens und der Seele zu lösen. Wenn einer, der nicht zur Zunft gehört, über fernliegende Probleme spricht, so kann man in der Regel eigenartige Lösungen vernehmen. So ist es auch hier. Dazu kleidet sich alles in ein höchst auffallendes, buntschillerndes Gewand. Wer daher etwas Neues und Originelles über Seelenprobleme lesen möchte, kommt hier ganz auf seine Rechnung. Es berührt auch sympathisch, daß ein Vertreter der Ärzte Sinn und Verständnis zeigt für die Teleologie der Natur und den krassen Materialismus, der gerade in diesem Stande in den verflossenen Jahrzehnten eine Hauptstütze fand, ad absurdum führt. Gar nicht selten fällt zwischendurch ein gutes, erfrischendes Wort über allerlei Fragen aus Theorie und Praxis, über seelisches Leid und Freude, über Mutterpflichten, Hysterie, Willensbildung usw. Ignatius von Loyola wird als unübertroffenes Genie der Erziehungstechnik gepriesen, dessen „Exercitia spiritualia militaria" nach der praktischen Seite hin selbst die Kantsche Ethik „um ein erhebliches überragten" (S. 143) und den preußischen militärischen Erziehungsgrundsätzen an die Seite zu stellen seien. Katholischem Wesen steht der Verfasser im übrigen jedoch verständnislos gegenüber (vgl. S. 157). Sein Gottesbekenntnis klingt aus in hegelsch-monistischen Wortspielen (S. 75 ff.). Die Grundauffassung der höheren psychischen Vorgänge des Erkennens und Wollens ist eine Art idealistischen Mechanismus, der aus den Tatsachen der physiologischen Funktionen des niederen Lebens durch analogische Deutung konstruiert

wird. Der geistvolle Verfasser ist damit auf einem Wege angelangt, der hart an der seit Jahrzehnten in der modernen Philosophie verschollenen und verspotteten „Seele" vorbeiführt. Er sieht sie jedoch nur als ein feinstes Räderwerk, und so bleibt seine Erklärung „seelischer Vorgänge" eine mechanistische, wenn auch verfeinerter, idealisierter Art.

Vom Lebenswege. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Friedrich Jodl. In zwei Bänden herausgegeben von Wilhelm Börner. I. Band, mit einem Bildnis. Stuttgart u. Berlin 1916, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger; ℳ 14,50. Der erste Band dieser Sammlung enthält eine stattliche Reihe von Aufsätzen „zur Geschichte der Philosophie" und über „Probleme der Weltanschauung", die der vor einigen Jahren verstorbene Wiener Philosoph zum großen Teile bei besonderen festlichen Gelegenheiten als Vorträge gehalten hat. Man ersieht aus denselben, daß Jodl, der in weiteren Kreisen durch seine „Geschichte der Ethik" und sein „Lehrbuch der Psychologie" bekannt war, auch ein wirkungsvoller Redner gewesen ist und in Österreich eine nicht geringe Gemeinde besaß, die ihn in Weltanschauungsfragen als ihren Führer verehrte. Die Aufsätze geben eine intime Darstellung seiner eigenen inneren Entwicklung und seines Verhältnisses zur Religion und Kirche. Zu den religiösen Konfessionen, besonders zur katholischen Kirche, wie sie ihm in österreichischer Ausprägung entgegentrat, äußert er sich wiederholt in scharf ablehnendem, ja feindseligem Sinne. Über sein Glaubensbekenntnis hören wir das offene Geständnis: „Ich bin ein überzeugter Verfechter der monistischen Weltanschauung" (S. 496). Seine erkenntnistheoretische Auffassung der Welt ist positivistisch. Die Tatsachen unserer Wahrnehmung haben Wirklichkeit, wenn uns auch ihr innerstes Wesen verborgen bleibt. „Sollen wir uns aber deshalb einreden, daß, weil wir nicht weiter sehen können, in Wirklichkeit nichts vorhanden ist? Die Gravitation ist wirklich. Das heißt doch wohl nicht nur ‚sie wirkt', sondern sie ist gewirkt. Und ebenso verhält es sich mit allen elementaren Tatsachen" (S. 496). Was Jodls Schriften weiteren Kreisen vor allem empfiehlt, ist die Klarheit und Schönheit der Darstellung. Es offenbart sich auch darin der sympathische Zug seines aufrechten und aufrichtigen Charakters, der jenen unverständlichen und ungenießbaren Philosophenstil verabscheut, hinter welchem sich die Unklarheit und Minderwertigkeit des Denkens so bequem verbergen kann. Möchte er darin vorbildlich wirken!

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S. I. Erster Band: Logik, Kritik, Ontologie. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage herausgegeben von Peter Beck S. I. Freiburg i. B. 1917, Herder; ℳ 7,60. Das in unserer Zeitschrift wiederholt empfohlene Lehrbuch der scholastischen Philosophie von Lehmen wird von dessen Ordensgenossen P. Beck in vierter Auflage herausgegeben. Der philosophische Standpunkt ist allenthalben der gleiche geblieben, wiewohl die bessernde Hand überall angelegt worden ist. Erweitert wurden die Abschnitte über die Methode, den Glauben und die Kantsche Philosophie. Auch sind passende Literaturangaben hinzugefügt worden.

Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe. Von Dr. Siegfried March, Privatdozent an der Universität Breslau. Tübingen 1917, Mohr (P. Siebeck). Der Verfasser entscheidet die Gegenüberstellung der fundamentalen Gedanken Kants und Hegels durchweg zugunsten des ersteren und lehnt Hegels System als Ganzes ab. Die Schrift ist ein Spezimen der herrschenden philosophischen Geheimschrift, die ein Uneingeweihter nicht mehr zu dechiffrieren vermag, wie auch der windigen idealistischen Gedankenlabyrinthe, durch die sich hindurchzuwinden selbst den Kundigen auf harte Geduldsproben stellt. J. Feldmann.

Soziale Frage; Vereinswesen.

Die Verhandlungen des „Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit" in Leipzig (Sept. 1916) liegen nun vor u. d. T.: **Die Armenpflege nach dem Kriege** (München 1917, Duncker u. Humblot; 155 S., ℳ 4,80). Sie bezogen sich zum guten Teil auf die Frage, wie sich die Armenpflege zur Kriegsfürsorge stellen soll, die mit wenigen Ausnahmen sich ablehnend zu ihr verhielt wegen der Makel, die den von der öffentlichen Armenpflege Unterstützten anhängt. Trotzdem man vielfach dagegen protestierte, kam doch der Gedanke, daß in Zukunft die offene (Haus-)Armenpflege immer mehr durch soziale Fürsorge einzuschränken sei, zum beherrschenden Ausdruck; nur „voll unwirtschaftliche" Personen sollen der Armenpflege verbleiben; für sie kommen überwiegend Anstalten in Betracht. Ferner sprach man sich für ausgedehntere Benutzung hauptberuflicher Armenpfleger aus. — Wäre es nicht besser, wenn man überhaupt nicht mehr von öffentlicher Armenpflege, sondern von Notversorgung redete; einer Unterstützung, die zugleich Minderung persönlicher Rechte mit sich bringt, kann man doch kaum pfleglichen Charakter beilegen? Jene Minderung aber gänzlich zu beseitigen, trägt man stark Bedenken, weil sonst die Ansprüche zu groß werden könnten. Richtig ist jedenfalls der Gedanke, daß der Staat das Hauptgewicht auf Vorbeugemaßnahmen sozialen Charakters legen soll. — Soweit öffentliche Armenpflege bleibt, muß zur besseren Betonung des pfleglichen Gesichtspunktes auf die Mitwirkung der Frau noch viel mehr Gewicht gelegt werden. Darüber bietet uns Hildegard Radomski, **Die Frau in der öffentlichen Armenfürsorge** (Berlin 1917, Moeser; 119 S., ℳ 3,—) eine treffliche Studie; es werden die geschichtl. Entwicklung, die tatsächlichen Verhältnisse und die Ausbildungsgelegenheiten für Frauen vorgeführt. Die Verf. urteilt mit warmem Herzen, aber auch mit kühler Abwägung: die Armenpflege bietet viel günstige Arbeitsgelegenheit für Frauen; aber sie sollen nur dort eintreten, wo sie zweckmäßiger arbeiten als die Männer, und es sollen nur solche Frauen helfen, die wirklich Verständnis und genügende Vorbildung mitbringen. Erfreulich ist es, daß R. dabei auch auf gründliche hauswirtschaftliche Kenntnisse Gewicht legt, damit die armen Frauen gerade in diesem für das Auskommen der Familie so wichtigen Punkte gründlich beraten werden können. Als Ausbildungsstätten werden besonders die Sozialen Frauenschulen eingehend gewürdigt.

Ein knappe Einführung in die **Wege des Wohltuns** veröffentlicht unter Schriftleitung von Rechtsanwalt H. Schmitz in Köln der Morgenverlag in Leutesdorf. Martin Faßbender gibt der Sammlung ein Geleitwort mit: es soll breiten kathol. Kreisen gezeigt werden, wie man gerade heute am zweckmäßigsten Wohltätigkeit übt. Die vorliegenden zwei Hefte (80 S., ℳ 1,—) behandeln den Vinzenzverein (Dr. Löhr), die Bahnhofsmission (Josefine Leopold), Kriegsbeschädigtenfürsorge (Wilh. Langenberg), Pflege der Schuljugend (Karl Keller), Hilfe für Diaspora und Mission (P. O. Biermann) usw. Die Ausführungen sind sehr verständlich gehalten.

Der auf dem Gebiete des bayrischen Fürsorgewesens sehr bekannte Domherr Dr. Buchberger-München beginnt mit Herausgabe einer zwanglos erscheinenden Sammlung: **Die Jugendfürsorge** (Kempten 1917, Kösel). Das erste Heft ist ganz auf den Krieg zugeschnitten und berücksichtigt besonders die Kriegerwaisenfürsorge und die Kriegspatenschaften. Ein kräftiges Wort redet der Herausgeber gegen die Organisationswut so mancher Kreise, die meist gar nicht wissen, was bisher auf den betr. Gebieten schon geleistet wurde.

Kurz notiert seien noch folgende Schriften: 1. **Sanctificate ieiunium.** Von Dr. Sigmund Waitz (39 S.). Der Weihbischof von Vorarlberg bietet in diesem

Sonderdruck aus der „Salzburger Kirchenzeitung" wertvolle Bemerkungen zur heutigen Enthaltsamkeitsbewegung; er nimmt dabei besonders Rücksicht auf die Grazer Vorgänge (vgl. diese Zeitschrift 1917, S. 18 ff.), weist unberechtigte Übertreibungen ab, wird aber sonst der Bewegung voll gerecht. — 2. Die **Josefs-Gesellschaft** zu Bigge a. Ruhr. Bericht über die Tätigkeit seit der Gründung (1904—17; 86 S.). Der reich illustrierte Bericht gibt Rechenschaft von der segensreichen Tätigkeit in den verschiedenen Krüppelheimen zu Bigge, Aachen, Hochheim und Köln; insbesondere auch über die Teilnahme an der Kriegsbeschädigtenfürsorge. Es ist Ehrensache des kathol. Klerus, dieses große kathol. Werk zu unterstützen. Insgesamt wurden in den vier Heimen 3745 Patienten in 724 463 Tagen verpflegt (davon 641 Kriegsbeschädigte); in Bigge haben über 100 Zöglinge mit Erfolg die Gesellenprüfung abgelegt. — 3. Die **Kinomenschheit** von Rich. Guttmann (Wien 1916, Suchitzky; 32 S., ℳ 0,80); ein etwas seltsames Buch, das in fesselnder Weise den großen Erfolg des Kinos mit der Sehnsucht unserer Großstadtmenschen nach Phantasie-Rausch erklären will, wozu sie die Unrast und Nüchternheit des äußeren Lebens dränge. — 4. **Vorträge für Jungfrauenvereine** von Jos. Ziegler (Regensburg 1917⁴, Manz; 123 S., ℳ 1,80). 26 Vorträge, die sich hauptsächlich auf den Schutz der Jungfräulichkeit beziehen; schlichtwarme Seelsorgsworte; es wäre erwünscht, daß der Hausfrauen- und Mutterberuf besser berücksichtigt würde. — 5. **Volksmission und Innere Mission** von Dr. Gerh. Hilbert (Leipzig 1917, Scholl; 24 S., ℳ 0,60); der Verf. verficht die Wichtigkeit von Volksmissionen in der evangel. Kirche mit stark apologet. Einschlag; die Innere Mission soll vorwiegend die Hilfskräfte stellen, hauptsächlich aus ihren Brüderhäusern (Stadtmissionare und Jugendhelfer); diese Arbeit sei wichtiger als die Bildung neuer Pfarrstellen. — 6. Frl. Dr. v. Rundstedt, **Die Arbeit des Landmädchens** (Berlin-D 1917, Burckhardthausverlag; 16 S., ℳ 0,30); warmherzige Worte über die Bedeutung der von unseren Landmädchen geleisteten Arbeit in Hof und Feld für Volksgesundheit, Volkserziehung und Volkswirtschaft; berücksichtigt die Verhältnisse des Ostens. — 7. **Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft** vor und nach dem Kriege von Paul Beusch (M.-Gladbach, Sekretariat soz. Studentenarbeit; 27 S., ℳ 0,25); der Verf. führt aus, daß Deutschland auch später auf die Weltwirtschaft angewiesen bleibe, doch werde sich der Schwerpunkt nach dem Osten verschieben; zugleich müsse die Abhängigkeit vom Ausland in der Nahrungsmittelversorgung durch kräftige Pflege der Landwirtschaft und Innenkolonisation gemildert werden. — 8. **Nacht und Morgenrot.** Unter diesem Titel veröffentlicht der Morgenverlag in Leutesdorf a. Rh. eine Reihe von Schriften klassischer Autoren, die sich für breite Volkskreise eignen; Schriftleiter ist P. Paschalis Meyer O. F. M. Heft 1 bringt zwei kurze Erzählungen von Ch. Dickens: **Der Komödiant, Wohin es führt** (24 S., ℳ 0,20). W. Liese.

Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens.

Akademische Festrede zu Ehren des Geburtstages Sr. Majestät, gehalten am 27. I. 1918 von Prof. Dr. B. W. Switalski, Braunsberg (Ostpr.).

Der Geburtstag Sr. Majestät unseres Kaisers und Königs bietet uns, wie allen treuen Bürgern des Reiches, willkommene Gelegenheit, dem allverehrten Oberhaupte des Vaterlandes unsere ehrerbietige Huldigung darzubringen und zugleich aus Herzensgrund das Gelöbnis zu erneuern, mutvoll, entschlossen und opferbereit auch in Zukunft zusammenzuhalten zu Schutz und Schirm für Kaiser und Reich.

Ein Fest nationaler Freude in Friedensjahren, ist er in der düsteren unheilschwangeren Zeit des Weltkrieges, in die er nunmehr zum viertenmal fällt, zu einem Tage innerer Sammlung und Erhebung, geistigen Atemholens und energischen Aufraffens geworden.

Noch immer hat die Nation gehalten, was sie an diesem ihrem höchsten Ehrentage dem obersten Kriegsherrn und geliebten Landesvater gelobt hat: Das heldenmütige, aus allen Schichten des Volkes zusammengesetzte Heer, geführt von genialen Feldherren, und die nicht minder bewundernswerte, weil von der gleichen Opfergesinnung beseelte Schar der Arbeiter in der Heimat, zu denen auch wir uns zählen dürfen, — sie hielten in verständnisvollem, von echtem Solidaritätsgefühl getragenem Zusammenwirken auch in dem soeben vergangenen Jahre bei dem gigantischen Ringen um Deutschlands Sicherheit, Ehre und Zukunft „alle Kraft gesammelt, jede Faser gestrafft", und sie haben, zielbewußt geleitet, in ihrem zähen Standhalten und mannhaft entschlossenen Einsetzen aller Kräfte erreicht, daß nach den Versicherungen Kundiger der Höhepunkt des grausigen Kämpfens der Kulturvölker in einem für uns günstigen Sinne überschritten ist und die Schale des endgültigen Sieges sich nunmehr unzweideutig auf unsere Seite zu senken beginnt.

Mit dem aufrichtigen Danke gegen Gott, in dessen allmächtiger Hand die Geschicke der Völker liegen, verbindet sich bei uns demütig stolze Genugtuung angesichts der machtvollen Größe und der heldenhaften Manneskraft, die unser teueres Vaterland in dieser schwersten aller Prüfungsstunden von Jahr zu Jahr in stetig steigendem Maße bekundet: An diesem Felsen mußten alle Verderben drohenden Wogen brandend abprallen! So sind — wir können es jetzt schon getrost sagen — die finsteren Anschläge der Feinde vereitelt, ihre ins Unheimliche gesteigerte Kraft gebrochen, ihre mit dämonischer Geschicklichkeit zusammengeschmiedete Einheit gesprengt, und nicht ohne berechtigte Zuversicht dürfen wir hoffen, daß unserem kaiserlichen Herrn und uns, seinem treu zu ihm stehenden Volke, das neue Lebensjahr, in das er heute eintritt,

als schönstes Geschenk den so heiß ersehnten glorreichen, eine gedeihliche Zukunft des Reiches verbürgenden Frieden bringen werde!

Noch sind wir freilich nicht am Ziele! Und selbst, wenn wir es wären, — auch nach glücklich erreichtem Friedensschluß harren unser ernste Aufgaben, die an Größe und Schwierigkeit, wie dieser Krieg selbst, in der Weltgeschichte ihresgleichen suchen. Nur allmählich, unter Anspannung aller Kräfte werden die Wunden verheilen, die durch die rauhe Faust des erbarmungslosen Kriegsgötzen allenthalben geschlagen sind, und aus den durch den Krieg aufgetürmten Trümmern wird zukunftsfrohes Leben nur aufsprießen, wenn liebevoll umsichtige Obhut, der weisen Leitung während des Krieges ebenbürtig zur Seite tretend, das schüchtern zu neuem Leben Emporsprossende schützt und zum Erstarken führt.

Des Schutzes wird aber die Zukunft unseres Vaterlandes in besonderem Maße bedürfen, weil neue Gefahren die gedeihliche Entfaltung der Volkskraft zu bedrohen scheinen: In langen, bangen, opferreichen Monaten ist ein neues Geschlecht herangereift mit neuen Ansprüchen und neuen Zielen. Neuaufkeimendes tritt mit Alteingewurzeltem in einen schwer zu entscheidenden Kampf ums Dasein: ein Ringen kündigt sich an, das, wenn auch, wie wir hoffen, nur mit geistigen Waffen auszutragen, doch nicht minder gewichtig, nicht minder folgenreich sein wird als der nun dem Ende sich zuneigende Kampf in Blut und Eisen.

So verlangt auch die nahende Friedenszeit von uns, daß wir, allezeit wach und entschlossen, uns bereit halten, um mit charaktervoller Energie, nach bestem Wissen und Gewissen, uns in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen und nach dem Maße der eigenen Kräfte und Befugnisse freudig mitzuwirken an dem Ausgleich der auseinanderstrebenden Interessen und an einer Bestand und Gedeihen versprechenden Erneuerung der Gesamtordnung zum Heile des ganzen, teuren, durch das Blut der Besten unter uns von neuem geweihten Vaterlandes.

Geistige Bereitschaft allein verbürgt dem einzelnen wie der Gesamtheit, was ihnen in kritischen Übergangszeiten, wie die heutige unfraglich ist, doppelt nottut: Klarheit der Zielsetzung, treffsichere Auswahl der Mittel und standhafte Festigkeit bei der Durchführung des einmal mit weitschauendem Blick für recht Erkannten!

Zur Pflege und Förderung geistigen Lebens und Schaffens innerhalb der Nation sind mit in erster Linie die Hochschulen berufen, deren Aufgabe es ist, der Gemeinschaft einsichtige und schöpferisch wirkende Führer auf allen Gebieten des kulturellen Lebens und Strebens heranzubilden: Ihrer — Zeitlage wie Ewigkeitsgesetz — gleichermaßen berücksichtigenden Mitarbeit, durch die ihre Jünger in die Höhen und Tiefen des Erfahrungswissens wie der Wahrheitseinsicht eingeweiht werden, kann deshalb das Vaterland heute weniger denn je entraten. Solange ihr Wirken auf der Höhe der ihnen gestellten Aufgabe sich hält, wird durch es der Geist der zur Selbständigkeit heranreifenden Jugend und damit der Geist der Edelsten der Nation reich und weit, stark und elastisch, umsichtig und besonnen erhalten, alles Eigenschaften, die allein in den Wirrnissen und Kämpfen der Zeit eine für das Gesamtwohl ersprießliche Entscheidung herbeizuführen vermögen.

Die Kgl. Akademie zu Braunsberg, der es obliegt, Führer des geistigen Lebens im eminenten Sinne zu bilden, wird auch im zweiten Jahr-

hundert ihres Wirkens, in das sie in diesem Jahre eintritt, ihrer hehren Aufgabe nicht vergessen. Dem Markſteine einer hundertjährigen Bildungsarbeit sich nähernd, hat sie aber besonderen Anlaß, rückblickend und vorwärtsschauend, sich auf die Größe und Wichtigkeit ihres Berufes zu besinnen.

So mag es denn mir, als dem Vertreter des Faches, dem die Selbstbesinnung ex professo zukommt, gestattet sein, im Namen unserer Hochschule eine Art Selbstprüfung zu versuchen: Indem ich zu diesem Zwecke als Gegenstand meiner Ausführungen „die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens" erwähle, möchte ich mit diesem bescheidenen Beitrag zur Lösung dringlicher Gegenwartsaufgaben zugleich eine schlichte Ehrengabe auf den Stufen des Thrones niederlegen als Huldigung für das glorreich regierende Herrscherhaus der Hohenzollern, dem unsere Hochschule Begründung und stete Förderung verdankt.

I.

Eine zweifache Art des Geschehens fällt dem unvoreingenommenen Beobachter der Wirklichkeit auf: einerseits der in exakter Gesetzesform bestimmbare, blind in steter Gleichförmigkeit ablaufende Wechsel der Naturvorgänge, anderseits ein von diesem Naturwirken deutlich sich abhebendes, in uns selbst erlebbares Handeln nach selbst bestimmten Zielen und mit selbsterwählten Mitteln. Auch dieses eine eigenartige Anpassungsfähigkeit und Wandlungsmöglichkeit bewährende Handeln untersteht einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, aber eben einer Gesetzmäßigkeit besonderer Art: Nicht als dumpfes Müssen, wie das unter Naturzwang stehende Wirken, sondern als ideales, in seinem inneren Wert einsichtig erfaßtes Sollen tritt sie uns entgegen; sie bestimmt und richtet normierend, nicht nötigend, unser Denken, Streben und Handeln. Diese Art des von innen heraus normierten und durch selbständige Unterwerfung unter die Norm verwirklichten Geschehens stellen wir dem Naturwirken als geistiges Schaffen gegenüber, und insofern wir in uns selbst dieses im gewissen Sinne selbstherrliche — autonome — Bewirken, diese Betätigung des „dominium sui actus" feststellen, halten wir Menschen uns mit Stolz zur Herrschaft über die blind sich auswirkende Natur berufen.

So erscheint uns die Natur mit ihrer starren Ordnung als der festgefügte, an Verwertungsmöglichkeiten schier unerschöpfliche Schauplatz für menschlich-selbstbewußtes Wirken; wir selbst aber, die Menschheit, sind nach der in uns tiefeingewurzelten Überzeugung kraft unserer Geistesanlage der wahrhaft handelnde Held des Dramas, das nach dem Plane der Gesamtwelt auf dem Schauplatz der Natur sich abspielen soll.

Natur und Menschengeist stehen sich somit als Gegenpole irdischen Geschehens gegenüber. Wo hört nun der Einfluß, das „Recht" der Natur auf? Von welchem Grenzpunkte an waltet der Geist, der Menschengeist, völlig selbständig als Herrscher über die Natur?

Man braucht diese in extremer Form gestellten Fragen sich nur zu vergegenwärtigen, um sofort einzusehen, daß von einer Ausschließlichkeit der Wirkungsbereiche beider Faktoren in dem angedeuteten Sinne nicht die Rede sein kann.

Die „Natur" als Inbegriff der streng notwendig und deshalb gleichförmig sich auswirkenden Kräfte reicht mit ihrem bestimmenden Einfluß weit in das Gebiet menschlichen Handelns hinein: nicht nur der Leib des Menschen,

auch sein seelisches Innenleben ist, nach Wesensausstattung und grundlegender Auswirkung, als Glied jener Natur anzusehen. Daher die Bedingtheit, die allen menschlichen Betätigungen, auch den höchsten und selbständigsten, leider anhaftet: es ist der unerläßliche Tribut, den wir, als geschöpfliche Wesen, dem Untergrunde unseres Daseins und Wirkens zu zollen haben!

Und doch, und das ist das erstaunliche, versinkt der Mensch nicht ganz in das einförmige Triebwerk der Natur! Aus der niederdrückenden Dunkelheit dumpfen Naturwirkens ringt er sich, wenn auch allmählich, nach dem Maße seiner inneren Anstrengung, zur lichtvollen Klarheit der Selbstorientierung und Selbstentscheidung empor! Dieses Erwachen des Geistes aus dem Schlummer des bloßen Angelegtseins, sein allmähliches, sieghaftes Erstarken zur Selbständigkeit gegenüber dem Naturzwang und seine in stetem Widerstreit mit dem Naturgrunde elastisch bewahrte Vervollkommnungsenergie dürfte mit Recht als das Staunenswerteste von all dem Erstaunlichen bezeichnet werden, was die Wirklichkeit in ihrem Schoße birgt.

Der zur lichten Höhe geistiger Selbstgewißheit sich aufschwingende Mensch bemüht sich nun, allen Hemmnissen und Enttäuschungen zum Trotz, mit der in seinem Innern entzündeten Leuchtkraft die zunächst gespensterhaft ihn erschreckende Natur zu durchdringen; er entlockt ihr, ungeachtet aller Fehlgriffe und Mißerfolge, mit stetig sich steigerndem Glücke ihre verborgensten Geheimnisse; er stellt sie erobernd in den Dienst seiner Lebensführung; er prägt sie endlich, durch das ihr Entlockte innerlich veredelt und bereichert, langsam um, indem er ihren Erzeugnissen mit den ihr selbst entnommenen Mitteln den Stempel seines Schaffens aufdrückt. So bearbeitet, kultiviert er die Natur durch eigene Geistestat; so drängt er, die Ziele seiner Kulturaufgaben immer weiter und höher steckend, das blind in der Natur sich Auswirkende nach dem Maße seiner Kräfte zurück — fürwahr, eine edle Rache dafür, daß er auch in seinen freiesten Handlungen an die Naturgesetzlichkeit gebunden bleibt!

Doch, wie vermag er denn überhaupt, angesichts dieser nicht wegzuleugnenden Gebundenheit, den Riesenkampf mit der Allmutter Natur aufzunehmen? Auf welchem Wege und mit welchen Mitteln gelingt es ihm, den Zauberring zu durchbrechen, mit dem sie ihn, wie es doch scheint, ein für allemal an den harten Felsen der starren und unerbittlichen Gesetzmäßigkeit geschmiedet hat?

Restlos den Vorgang der Selbstbefreiung des Geistes von den Fesseln der Natur zu begreifen, ist nun freilich einem rein empirisch orientierten Forscher nicht möglich: die Erfahrung stößt hier auf eine jener letzten, von ihr lediglich anzuerkennenden Tatsachen, die mit ihren Mitteln in bekanntere und darum verständlichere Elemente nicht mehr zu zerlegen sind. Immerhin ist ein Deutungsversuch des Rätselhaften auch auf ihrem Boden nicht ganz aussichtslos. Vermag doch der kritisch den Erfahrungsstoff zergliedernde und die Tragweite des so Ermittelten vorsichtig abwägende Verstand wenigstens hineinzuleuchten in das geheimnisvolle Halbdunkel dieser staunenswerten Tatsache! Diese wenn auch dürftige Beleuchtung genügt uns aber, um durch Angabe der geistige Selbständigkeit konstituierenden Merkmale zum mindesten klarzumachen, inwiefern von einer Gegenüberstellung der „Freiheit" des Geistes und der „Gebundenheit" der Natur in empirisch einwandfreier Weise geredet werden dürfe.

Eines muß dabei von vornherein betont werden: durch die Feststellung einer wissenschaftlich noch so vorsichtig formulierten Freiheit des Geisteslebens treten wir in bewußten und unversöhnlichen Gegensatz zu dem Naturalismus, der — in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts fast alleinherrschend — die Lehre von der Allgeltung des starren Naturgesetzes als unantastbares Dogma der Wissenschaft aufstellte und jeden Versuch, an diesem Dogma durch Hinweis auf seine Unzulänglichkeiten und die Schranken seiner Geltung zu rütteln, hochmütig ohne jede weitere Prüfung als eitles, ja, als widersinniges Unterfangen brandmarkte. Die Überzeugung von der Freiheit des menschlichen Geisteslebens galt deshalb lange Zeit — und gilt in weiten Kreisen der Gebildeten noch heute — als eine vielleicht willkommene, jedenfalls wohlklingende Selbsttäuschung, die vor dem Forum der „Wissenschaft" keineswegs bestehen könne.

Aber gerade dasselbe neunzehnte Jahrhundert, das von naturalistischer Seite stolz als das Zeitalter der Naturwissenschaft und Technik gepriesen wurde, entband die Kräfte und Gedankenrichtungen, die — folgerichtig verwertet — zur Überwindung des Naturalismus führen mußten und in der Tat geführt haben. Die Romantik des ersten Drittels im vergangenen Jahrhundert hat in ihrer genialisch übersprudelnden Weise den unerschöpflichen, geheimnisvollen Reichtum der durch Rousseau neuentdeckten Innenwelt vor unseren erstaunten Blicken ausgebreitet; die zu gleicher Zeit auftauchenden, in vielfacher Wechselbeziehung zu ihr stehenden Systeme der deutschen Idealisten — Fichte, Schelling, Hegel — suchten, auf den durch Kant eröffneten Wege weiterwandelnd, in einer zwar über ihr Ziel hinausschießenden, immer aber geistreichen und in ihrer Grundtendenz ungemein anregend wirkenden Weise die unwandelbare Gesetzmäßigkeit der in romantischer Darstellung chaotisch wirkenden geistigen Lebenfülle auszudeuten; durch beides — Romantik wie Idealismus — befruchtet, erhoben die Geisteswissenschaften ihr Haupt: ihre an wissenschaftlicher Gründlichkeit der Naturforschung in nichts nachgebende Untersuchungsweise zeigt bald die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden; und endlich trat die mit fast pedantischer Genauigkeit unter Anwendung empirischer, der Naturforschung entlehnter Mittel arbeitende modern-experimentelle Psychologie auf den Plan, um durch ihre systematische Sichtung und Ordnung der entdeckten Innenwelt, sozusagen in einem Entscheidungskampfe, den Naturalismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen!

Heute, in dem nunmehr bereits merklich vorgeschrittenen zwanzigsten Jahrhundert, ist deshalb die Flutwelle des Naturalismus deutlich im Abebben begriffen; die Eigenart seelischen Lebens wird nicht geleugnet; ja, wir stehen mitten in einer Neuerstarkung idealistischer und romantischer Weltauffassung, die — trotz aller Überschwenglichkeiten — das eine Gute zur Folge hat, daß sie die Eigenbedeutung geistiger Betätigung und ihrer naturfreien, idealgesetzlichen Regelung, ich möchte sagen, bis zur Evidenz erwiesen hat.

Geistige Selbständigkeit läßt sich nur auf dem Boden des Innerpsychischen, des Innewerdens und von innen heraus Rückwirkens, verständlich machen. Die Inhalte dieses Innewerdens, das in unseren Erlebnissen unmittelbar Gegebene, zeigen nun zwar dem schärfer Hinblickenden bei aller scheinbaren Ungebundenheit, wenigstens in den Grundzügen, eine der äußeren Naturnotwendigkeit entsprechende, ebenfalls naturgesetzliche Ordnung des

Ablaufs, immerhin aber ist bereits diese im Grunde streng und eindeutig geregelte Seite des seelischen Innenlebens, die wir unter dem Namen der „Sinnlichkeit" zusammenzufassen pflegen, wie ja auch schon der auf und unter der Schwelle des Bewußtseins sich regende instinktive Trieb, wegen ihres zielstrebig-spontanen Charakters auf rein mechanistischem Wege nicht ableitbar.

Von dieser „Sinnlichkeit" hebt sich nun innerhalb der Innenwelt bei zunehmender Reife des Menschen immer deutlicher eine Aktivität ab, die durch den Charakter selbstbewußter Orientierung über die unbewußt auf vorgezeichneten Bahnen sich bewegende triebhaft-sinnliche Spontaneität sich hoch erhebt. Der heranreifende Mensch wird *selbständig*, d. h. er versinkt nicht mehr oder braucht wenigstens nicht zu versinken in den auf der Stufe sinnlichen Lebens unaufhaltsam alles mit sich fortreißenden Erlebnisstrom. Diese Rettung aus der alles bedrohenden Sturmflut des Erlebens verdankt er der Fähigkeit, sich *selbst* als erlebenden und handelnden Mittelpunkt *den* erlebten, stetig sich ändernden *Inhalten*, zu denen schließlich auch seine eigenen Zustände gehören, gegenüberzustellen. Das *Ich-Bewußtsein* also wird zu dem aus den Fluten herausragenden Felsen, von dem aus er in den Stand gesetzt wird, auch anderes Inhaltliche aus dem Strome des Erlebens fixierend herauszuheben und es im buchstäblichen Sinne zum *Gegenstand* seines Betrachtens, Beurteilens wie überhaupt jeder Art seiner Stellungnahme zu machen. Dieses *innerliche* Fixieren und Vergegenständlichen, das in das ursprünglich ungesondert dahinfließende Bewußtseinsleben die von nun an nie mehr völlig zu beseitigende Scheidung zwischen tätigem Subjekt und zu bearbeitendem Objekt einführt, dieser „schlichte Denkakt", wie man den Vorgang nennen kann, bedeutet nach unserer Überzeugung den entscheidenden Durchbruch geistig-klarer Erfassung und Entscheidung, also die Befreiung aus dem Banne blinder Naturgesetzlichkeit, wie sie noch die triebhaft-sinnliche Spontaneität unbestritten beherrscht.

Der schlichte Denkakt ist eine Äußerung unserer Reflexionsfähigkeit, vermöge welcher wir, wie der Ausdruck besagt, den inneren Blick von den Erlebnissen, in die wir zunächst mitverstrickt sind, auf *uns selbst* und hinwiederum von diesem Mittelpunkt des Erlebens — dem Ich — aus, auf die Erlebnisinhalte und die dadurch angezeigten Gegenstände beliebig *zurückwenden* können. Geistiges Erfassen und Stellungnehmen ist also in seiner Wurzel reflektierendes Herausheben. Das so herausgehobene wird dann im Fortschritt geistiger Betätigung zum „Vorwurf" tiefer eindringender Bearbeitung gemacht. Beständig reflektierend suchen wir den fixierten Gegenstand von bewußt erwählten Gesichtspunkten aus zu zergliedern und das möglichst bis ins einzelne Zerlegte dem sachlichen Zusammenhang entsprechend zusammenzufassen; wir bilden uns, anders ausgedrückt, *Begriffe* über die herausgehobenen Gegenstände, die in ihre Formen die den Gegenständen zugrunde liegende „Einheit in der Mannigfaltigkeit", ihr „Wesen" gleichsam einzufangen suchen, um nach abgeschlossener begrifflicher Orientierung eine solide Grundlage für die weitergehende geistige Stellungnahme, insbesondere für das Wertschätzen, das Wollen und wollend Umschaffen, zu gewinnen.

Fixierend zur wesenhaften Einheit der *empirisch* ihm gegenübertretenden Zusammenhänge vorzudringen vermag der Menschengeist aber nur, wenn er mit dem Sich-Erheben über den Wechsel der Erlebnisse vollkommen Ernst macht, wenn er also über die nur zeitweilig dauernden Beziehungspunkte

der Empirie und ihre nur vorübergehend bestehende Verknüpfung hinaussehend nach absolut unveränderlichen Ordnungsgliedern und nach allgemein anzuerkennenden Ordnungen sucht, die ihm als unerschütterlicher Kanon dienen könnten für alle Sichtung, Gliederung und Zusammenfügung des Empirischen in Begriffen sowie für die endgültige Bewertung und irrtumsfreie Auswahl innerhalb des derart klar Begriffenen. Diese Tendenz nach dem Endgültigen und Unbedingten, ohne die jener „schlichte Denkakt" nicht zum Ziele führen kann, ja, die in ihm selbst bereits maßgebend wirksam ist, wird, wie erwähnt, im Bereiche des Tatsächlichen nicht befriedigt. Beweis dafür bietet z. B. die Astronomie, die nicht einmal in dem uns unwandelbar erscheinenden Fixsternhimmel ein ihrem Exaktheitsideal entsprechendes Gerüst für ihre Berechnungen und Einordnungen zu finden vermag und deshalb ein absolut unwandelbares Koordinatensystem als Hilfskonstruktion in Gedanken entwerfen muß.

Dieses Hinausgehen über das tatsächlich Gegebene, das Herauslösen des in ihm in unübersichtlicher Verwicklung Verhüllten, das „zu Ende Denken" des so Herausgelösten, die Vergegenwärtigung der in ihm enthaltenen „erfahrungsfreien" Grundstruktur oder gesetzmäßigen Gliederung, dieses wagemutige Hineindringen in das Gebiet des überempirisch Unbedingten nennen wir nun Idealisieren, einem auf Plato zurückgehenden Sprachgebrauch folgend, der das Unbedingte, das als unwandelbare Musterform die dem Wechsel der Verwirklichung unterworfenen Gegenstände beherrscht, als Idee, als das den nach wahrem Sein ausschauenden geistigen Blick endgültig befriedigende Urbildliche bezeichnet, und indem wir in diesem Hinausschreiten und Hinaufschreiten über die Schranken des empirisch Bedingten, in dieser „vis ampliativa", den eigentlichen geistbildenden und geistbefreienden Faktor erblicken, stellt sich uns die Geistigkeit in ihrem tiefsten Kerne als „Wille zur Idee" dar. Geistige Freiheit im echten Sinne ist demnach der empirischen Unzulänglichkeit entrückte Selbstentscheidung vom unverrückbaren Standort des in der Idee uns gegenübertretenden Unbedingten aus.

Die Idee in ihrer von aller beschränkenden Empirie unberührten Reinheit, das Unbedingte an sich, muß nun freilich sorgfältig von ihrem Widerschein in unserem Innern unterschieden werden, von der subjektiv geformten Idee also, in der wir uns mit größerer oder geringerer Geschicklichkeit — entsprechend der Reife, dem Reichtum und der Energie unserer Geistesanlage — das unbedingt Anzuerkennende zu vergegenwärtigen suchen. Der Idee als absoluter Norm, dem Gegenstande hienieden nie vollkommen befriedigter Sehnsucht des Menschengeistes, tritt somit die Idee als psychisches Gebilde gegenüber, die von jener Idee den Charakter des Normativen entlehnt und doch stets nur ein unzulänglicher Nachzeichnungsversuch der absoluten Norm bleibt.

II.

Ob es nun Ideen an sich, ein für sich bestehendes, ein wirkliches Unbedingte gibt, ist ein letzthin durch metaphysische Spekulation zu entscheidendes Problem. Daß aber Ideen als psychische Gebilde, Ideen für mich, Versuche also, zu dem „eigentlich" Geltenden vorzudringen, in uns auftauchen und wirksam sind, ist ein keineswegs wegzuleugnendes Faktum der inneren Erfahrung. Wir bilden uns nicht bloß Ideen einfachster Gegenstandselemente, wie z. B. die Idee der mathematischen Linie, auch nicht allein Ideen allgemein abstrakten Charakters, wie die eigentlich nur die Richtung

möglicher Betätigung des Geistes angebenden Ideen „des Wahren, Guten und Schönen" oder die bereits inhaltreichen, immerhin noch sehr abstrakten Ideen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und ähnlicher typischer Verhaltungsweisen des Menschen – die Tendenz zur Idealisierung in unserem Sinne, also zur Heraushebung des unbedingt Gültigen, richtet sich vielmehr auf alles ohne Ausnahme, das Konkreteste miteingeschlossen. Wir suchen nach der Idee des Krieges, ja, nach der „Idee" oder, was dasselbe besagt, nach dem „Sinn" dieses einzigartigen Krieges, nach der Idee des Menschen und dieses Menschen, nach der Idee, dem idealen Wert und Beruf unseres Volkes, nach der Idee des Friedens und des jetzt allein als „berechtigt" anzuerkennenden Friedens. Wir forschen dabei nach dem „springenden Punkte", dem „Lebenszentrum" dieser Gebilde, um es sodann in die als allgemeingültig erkannte Wertskala einzugliedern und es von anderen ebenso ideal gewürdigten, zu ihm in Wettbewerb tretenden Gegenständen „gerecht" abzuheben. Wir sehen, diese Art des Idealisierens hat nichts von weltfremder Träumerei und entscheidungsscheuer Schwärmerei an sich. Der Wirklichkeit scharf und mutig ins Auge blickend, will sie ihr vielmehr mit der souveränen Machtfülle des Geistes ihr tiefstes Geheimnis, ihre Herkunft und ihre Abhängigkeit von den letzten Gründen und Gesetzen alles Seins und Wertens entlocken.

Weisen wir indes damit dem Idealisieren nicht dieselbe Aufgabe zu, die wir bereits als Vorwurf der Begriffsbildung bezeichnet haben? Ist denn Idee und Begriff dasselbe, und, wenn nicht, wie vermögen wir dann beides voneinander eindeutig zu unterscheiden?

Begriff und Idee gehören gemeinsam zu den psychischen Erzeugnissen mit unanschaulichem, gedanklichem Grundcharakter. Auch können wir zugeben, daß die Scheidelinie zwischen beiden seelischen Gebilden nicht reinlich zu ziehen ist; haben wir doch bereits darauf hingewiesen, daß die Begriffsbildung ohne idealen Unterbau und ohne ideale Richtpunkte nicht zum Ziele gelangen könne. Gleichwohl muß genau Aufgabe wie Funktion beider Gebilde sorgfältig voneinander geschieden werden: In Begriffsform suche ich das tatsächlich am Gegenstande Feststellbare durch sorgfältige Zerlegung und durch Gliederung des Zerlegten nach den Gesichtspunkten des wesentlich Grundlegenden und des davon Abhängigen auf eine Wurzel, die Wesenseinheit, zurückzuführen; bei der Bildung der Idee dagegen bemühe ich mich, den zu würdigenden Gegenstand aller ihm anhaftenden „Zufälligkeit" – und dazu gehört alles bloß Tatsächliche, sofern es sich aus der äußeren Umgebung des Gegenstandes erklären läßt – zu entkleiden und die in ihm innerlich waltende Grundgesetzlichkeit, eben jene Wesenseinheit, in ihrer frei sich auswirkenden Unberührtheit von allen störenden Einflüssen zu erfassen. Der Begriff stellt die Gegenstände dar, wie sie in der Sphäre des empirisch Vergänglichen bald von der einen, bald von der anderen Seite her erscheinen; die Idee hebt heraus, was an ihnen in den Bereich zeitloser Gültigkeit gehört, indem sie die Objekte „sub specie aeternitatis" beleuchtet. Der Begriff gibt also an, was „tatsächlich", „wirklich" ist, während die Idee darauf hinzielt, was „an sich", was „wahrhaft" ist. Der Begriff stellt zu diesem Behufe registrierend fest und errechnet auf Grund dessen mühsam das daraus logisch Folgende; die Idee gewährt blitzartig aufleuchtende Einblicke in das geheimnisvoll verhüllte Innere und eröffnet, weithin voranleuchtend, Ausblicke ins Unendliche. Der Begriff klärt uns über bestehende Verhältnisse

von ihrem eigenen Niveau aus, soweit möglich, auf; die Idee aber erhebt uns auf ein höheres, dem Bannkreis des nur bedingt Geltenden entrücktes Niveau und läßt uns die Fäden schauen, welche das Wirkliche, mit dem wahrhaft, weil unbedingt Seienden unlöslich verknüpfen. Indem so die Idee, den Begriff weit überholend, das „An sich", das „von allen Anzuerkennende und für alles Geltende" aus dem Gegenstande der Erfahrung heraushebt, gibt sie zugleich, und sie allein, unserem Geiste, der sich verantwortlich fühlt, Entschlüsse mit unbedingtem Geltungsanspruch zu fassen, verbindliche Weisungen darüber, was in dem von ihr beleuchteten Einzelfalle zu geschehen habe, was sein soll!

So wird die Idee, die uns, um mit Goethes Faust zu reden, „zu den Müttern", zu den tiefsten Wurzeln alles Seins, Werdens und Wertens, wenn auch tastend, führt, zugleich zum Ziel- und Richtpunkt, zur unbedingt verpflichtenden Norm für unser Handeln: Geistig frei Schaffende sind wir nur insofern, als wir Ideen aus dem harten, widerspenstigen Gestein der Tatsachenwelt herausschlagen und die so entbundenen Geistesfunken zur Durchleuchtung derselben Wirklichkeit, durch Ausprägung des ideal Geforderten in ihr, verwerten. Wie wahr diese Behauptung ist, erkennen wir an der gewiß seltsamen Tatsache, daß schlechterdings kein Mensch, auch der ärgste Leugner aller Idealität nicht, idealer Zielsetzungen und Wertmaßstäbe entraten kann. Selbst der Anhänger eines geistleugnenden Materialismus erkennt mindestens eine Idee an: die Materie als Substanz des Alls ist seine Idee und die daraus folgende Forderung, alles auf materielles Wirken zurückzuführen, die ihn verpflichtende Norm!

Zwei Aufgaben hat die Idee, die wir in uns zu erzeugen suchen, zu erfüllen: sie soll uns den Quellpunkt des uns geistig beunruhigenden Gegenständlichen aufdecken, und zweitens soll sie die zeitlose Beziehung dieses „Grundkernes" zu dem ideal Über- und Untergeordneten, zu dem, woraus er sich ableiten läßt, und dem, was aus ihm folgt, übersichtlich zur Darstellung bringen.

Von diesen beiden Aufgaben ist die erste, deren Lösung uns den Ansatzpunkt für die weitergehende Denkarbeit erst bieten soll, unfraglich die schwierigere. Sie ist auch nicht restlos durch bewußt-verständige Überlegung zu lösen. Dem Wesenskerne kommen wir eben „mit Hebeln und Schrauben" nicht bei. Einsicht in diese Einheit gewinnen wir vielmehr nur auf eine letztlich dem klügelnden Verstande nicht mehr erklärliche Art. Ihre Idee „blitzt" in uns „auf"; in der Form einer geistigen Konzeption, deren geheimste Triebkräfte jenseits des Bewußtseins liegen, tritt sie, gleichsam als Gnadengeschenk unserer Natur, vor den erstaunten geistigen Blick. Daher die Unmöglichkeit, dem Ideenlosen, der übrigens eigentlich nur ein Ideenarmer ist, ihr Dasein und ihre Bedeutung nahezubringen! Daher aber auch die Ehrfurcht vor dem Genie, dessen Vorrang vor uns darin besteht, daß in ihm mit fast dämonisch zu nennender Fruchtbarkeit originale, unberechenbar vielseitig anregende und grundstürzend neue Bahnen eröffnende Ideen auftauchen. Im allgemeinen läßt sich sagen: je reicher, gesunder und ausgeglichener die Natur eines Menschen ist, um so ergiebiger wird sie auch in der Regel an ertragreichen Ideen sein; ja, man könnte sogar, mit der notwendigen Einschränkung allerdings, die paradox klingende Behauptung wagen: die Ideen sind die in das helle Licht des Bewußtseins gerückten Instinkte

unserer Natur, woran wenigstens die Feststellung unzweifelhaft zutreffend ist, daß, wie die Instinkte triebartig uns „richtig" zu den Reizen der Umwelt einstellen, so auch die Ideen durch geistige Wiedergabe des jeweils in Frage stehenden Wesenskernes, der Grundeinheit, uns eine klar bewußte „richtige" Stellungnahme zu der selbständig zu beherrschenden Gegenstandswelt ermöglichen sollen. Wollen wir deshalb diesem Auffinden des einheitlichen Grundgesetzes, dieser „Zusammenschau" des einzelnen im Brennpunkt des geheimnisvoll verhüllten und nur in Augenblicken besonderen Glückes sich enthüllenden Ganzen, trotz seines halb rätselhaften Charakters seinen psychologischen Ort angeben, so bleibt uns nur der Hinweis auf die Vernunft als das geistige Organ für erleuchtende Intuitionen. Ihr weisen wir nämlich auf geistigem Gebiete etwa dieselbe Stelle zu, die im allgemein seelischen Leben das Gemüt, die halb verborgene, stets aber reich fließende Quelle unserer Gefühle, Stimmungen und Strebungen einnimmt.

Es wäre nun freilich übertrieben, die Bildung von Ideen lediglich als einfach hinzunehmende Gabe einer glücklichen Naturanlage anzusehen. Auch unter Voraussetzung der am besten und reichsten veranlagten Natur fallen die Ideen nicht ohne weiteres als reife Früchte in den Schoß. Sie müssen, ehe sie zur Reife gelangen, erarbeitet, entfaltet und durch Anwendung auf die Wirklichkeit, oft unter großen Mühen, für diese verwendbar und fruchtbar gemacht werden. Selbst das nie zu erzwingende erste Auftauchen der Idee kann durch bewußt ergriffene Maßnahmen, wenn auch nur indirekt, günstig beeinflußt werden. Ist es doch ein von den tiefsten Denkern bestätigter Erfahrungssatz, daß in der Stille geistiger Einsamkeit, also der inneren Losgelöstheit von allem Beschränkten und Beschränkenden, um im Bilde zu reden, „die unwandelbaren Gestirne des Ewigen in der ruhigglatten Fläche des geistigen Lebensmeeres" am ehesten rein und klar sich widerspiegeln! Direkt und positiv mitwirken muß aber der Mensch, und zwar der ganze Mensch, wenn es gilt, die einmal glücklich aufgetauchte Idee auf ihren Goldwert hin zu prüfen und den so ermittelten „Goldgehalt" der Idee geistig vielfältig auszumünzen. Die Idee soll ja kein flüchtiges Vorstellungsgebilde, keine ideologisch überschätzte „Fata Morgana" darstellen, durch deren Anblick man sich etwa über die rauhe, uns niederdrückende Wirklichkeit hinwegtrösten wollte; sie soll auch kein abstraktes, einem blutleeren Hirne entsprungenes Gedankenphantom bleiben, dem die Wirklichkeit ungeachtet ihrer unübersehbar reichen und schwer auflösbaren Verwicklungen mit doktrinaristischer Pedanterie zu unterwerfen wäre. Bei unserer Ideenbildung müssen wir vielmehr, wollen wir wahrhaft fördernde Arbeit liefern, dem Gegenstande in seiner ganzen, verwickelten Wirklichkeit gerecht zu werden suchen. Die idealisierende Vereinfachung darf deshalb nie zur gewaltsamen Entleerung des eigentlich bedeutungsvollen Gehaltes werden: Unter sorgfältiger Abwägung der Tragweite der in der Wirklichkeit einander mannigfach und scheinbar wirr durchkreuzenden Einflüsse ist in steter engster Fühlungnahme zu dieser Wirklichkeit — bei aller Distanz, die wir im streng sachlichen Interesse zu wahren haben, — der vorsichtige Versuch zu wagen, die ideale Grundstruktur zu ermitteln und so das wahrhaft Geltende, den „Sinn", die „Idee" des in Frage stehenden Ereigniskomplexes festzustellen. Dieser „Sinn" ergäbe sich freilich nur dann endgültig, wenn wir die festgestellte „Idee" in den alles umfassenden „sinnvollen" Zusammenhang, in die alles beherrschende gesetzmäßige Ordnung, in

den Weltplan im allgemeinen, eindeutig einzufügen im stande wären. Die von uns gesuchten Ideen dürfen also nicht als isolierte, einander nichts angehende Einheiten angesehen werden. Sie sind stets Glieder eines sie überragenden idealen Ganzen und bleiben Bruchstücke, solange sie nicht von diesem Ganzen aus betrachtet werden können. Nach diesem Ganzen suchen wir denn auch bei unserem Idealisieren unter steter Anspannung unserer Geisteskraft, und da wir des Ganzen in seiner Vollständigkeit adäquat nicht habhaft werden können, so bemühen wir uns wenigstens die Fäden genau zu erfassen, die — dem menschlichen Geistesauge erkennbar — die Einzelidee mit dem Ganzen verbindet; wir forschen also nach der wechselseitigen Beziehung der sich uns darbietenden Ideen untereinander, fest überzeugt, daß wir aus der Ordnung des uns zugewandten Teiles des ersehnten Idealreiches auch über den uns noch verhüllten Teil und damit über die Gesamtordnung jenes Reiches sichere Rückschlüsse machen können. Unter den idealen Beziehungen, die wir uns mit steigender Deutlichkeit zu vergegenwärtigen suchen, nimmt die Beziehung, die wir, der Idee nach, zum Ganzen und zu den einzelnen uns lebensnah gegenübertretenden idealen Forderungen haben, eine ausgezeichnete Stelle ein: Das an sich Geltende tritt an den es entdeckenden Menschen mit dem Anspruch heran, als für ihn Geltendes durch ihn in der Wirklichkeit zur Geltung gebracht zu werden. Die Frage nach der Idee eines Gegenstandes ist letzten Endes zu gleicher Zeit die Frage nach der von uns ihm gegenüber einzunehmenden Stellung, ein Teil der allgemeinen Frage nach unserem „Berufe". Wenn wir uns so die Aufgabe des Idealisierens in ihrem ganzen Umfange vergegenwärtigen, wenn wir vor allem die subjektive Interessiertheit ins Auge fassen, die der reinen Durchführung dieser Aufgabe leicht hindernd in den Weg tritt, dann wird uns klar, daß wir mit ganzer Geisteskraft, mit rückhaltloser Einsetzung der verfügbaren Willensenergie an der Lösung dieser Aufgabe arbeiten müssen. Die Bildung von zielweisenden Ideen ist ein Bekenntnis und eine Charakterprobe zugleich, und die alle in gleicher Weise angehende, weil allgemeingültig auszuweisende Stellungnahme zur Idealität wird im Einzelfalle wegen der stets vom Subjekt aus zu treffenden Entscheidung zu einer höchst persönlichen Angelegenheit des einzelnen.

So befindet sich das Ideen ermittelnde und Ideen ausgestaltende Subjekt unter einer nie nachlassenden Spannung zwischen dem jeweils Festgestellten und dem nie völlig erreichbaren Ideal, einer Spannung, die das Streben nach vollgültiger Würdigung des Idealen, den „Willen zur Idee", nie zur Ruhe kommen läßt. Sollen wir nun annehmen, daß diese Spannung, das integrierende Merkmal des geistigen Ringens um das endgültig Wertvolle, ins Leere hinausweist? Oder wird uns nicht vielmehr dieser eigentümliche, von jedem peinvoll zu erlebende Spannungscharakter seines Wahrheitssuchens erst vollständig verständlich, wenn wir als Zielpunkt dieses Strebens, Ringens und Forschens nicht ein lediglich gedanklich postuliertes Absolute, sondern den absoluten Geist, Gott, ermitteln, dessen alles in sich begreifender Urgedanke die ideale Norm für unser Ersinnen und Erstreben des an sich Wertvollen und zugleich die reale Kraftquelle ist, aus der jene Spannung und unsere Anstrengung zu ihrer Überwindung ihre Stärke und Lebendigkeit erhält? Ohne diesen theistisch ausgedeuteten Platonismus, ohne die Annahme eines in Gottes Geist begründeten κόσμος νοητός, wird nach unserer Überzeugung

der „Wille zur Idee" jeder objektiven Bedeutung entkleidet, er wird zum Selbstbetäubungsversuch des aus der Enge der Wirklichkeit herausstrebenden Menschengeistes herabgewürdigt. Kein Wunder, daß eine chaotische „Anarchie der Ziele" und damit der Zerfall jeglichen Gemeinschaftslebens und -wirkens die traurige, heute viel beklagte Folge jener „Selbsttäuschungen" ist! Im Lichte der von uns angedeuteten, metaphysisch des näheren zu begründenden Weltansicht aber wird der „Wille zur Idee" zu einer eminent sittlichen, ja, religiösen Pflicht. Birgt er doch als treibendes Motiv das Bedürfnis in sich, dem objektiv und absolut über unserem Geistesleben, wie über dem Weltgeschehen überhaupt waltenden Geiste Gottes sich innerlich anzugleichen, und den Sinn des von ihm in Naturgeschehen und Geisteswirken Eingezeichneten mühsam zwar, aber mit der zuversichtlichen Hoffnung auf endgültigen Erfolg zu entziffern. Der platonische Eros, christlich geläutert und vertieft, gibt sich somit für unser Auge in jenem „Willen zur Idee" kund, und indem wir — ihm durch eigene Geistestat folgend — an der theoretischen und praktischen Durchdringung des Wirklichen mit selbstgefundenen Ideen unablässig arbeiten, sind wir ein brauchbares Rädchen am Webstuhl der Zeit, an dem nach göttlichem Plane das wahrhaft wertvolle Gewebe geistig geformten und vom Geiste beherrschten Weltgeschehens hergestellt wird!

III.

Der „Wille zur Idee" erschien uns als Grundtendenz geistigen Lebens und Schaffens. Aus geheimnisvollem Innern hervorquellend wird die Idee von dem zur überindividuellen Norm aufblickenden Geiste unter Anspannung all seiner Kräfte für die Beherrschung der Wirklichkeit fruchtbar gemacht: Im Lichte der Idee wird diese begriffen, bewertet und schließlich umgestaltet. Der Menschengeist formt eben die Wirklichkeit nach Maßgabe seiner von Ideen beseelten und geleiteten Energie. *Formend* aber wird er selbst — einem die Gesamtnatur beherrschenden Gesetz gemäß — innerlich *umgeformt*. In den Dienst der Idee rückhaltlos sich stellend, verspürt er im eigenen Innern ihren erweiternden und bereichernden, erhöhenden und veredelnden Einfluß. Die in ihm erzeugte Idee ist also nicht nur eine Leuchte für die zu bearbeitende Welt, sie ist — als „idée-force" — zugleich kraftvolles Gestaltungsprinzip des Geistes. Das unser Inneres von Grund aus aufwühlende Erlebnis der Spannung zwischen dem jeweils mühsam Errungenen und dem in unnahbarer Ferne vorschwebenden Ideal erhält mit seinem unbedingt fordernden, ja, gebietenden Charakter das geistige Leben in stetem Fluß: Der gestaltende Einfluß der Idee gibt sich somit innerhalb des Geisteslebens zunächst in dem nie nachlassenden Aufrütteln der in uns schlummernden Kraft zu vollem Sich-Auswirken zu erkennen. Aus der Knospe der Person-Anlage muß unter diesem Druck die reiche und volle Blüte einer starken und lebendigen Persönlichkeit hervorbrechen! Stark und lebendig ist aber die Persönlichkeit nur, wenn das in ihr zur Vollentfaltung Drängende nicht wirr, weil unausgeglichen, in die Erscheinung tritt. Harmonische Einheitlichkeit ist das auszeichnende Merkmal des reifen und reichen Geistes! Führer zu dieser inneren Einheitlichkeit und Geschlossenheit sind wiederum die in uns waltenden Ideen, sofern sie wirklich auf diese ehrende Bezeichnung Anspruch erheben dürfen! Sind sie doch selbst wesentlich Einheitsgebilde, und weisen sie doch zudem ausnahmslos auf jene überragende Einheit hin, als deren Teilglieder sie allein

restlos zu begreifen sind! „Zur Einheit hin" – diese neuerdings mit Recht ausgegebene Parole wird in unserem Innern wirksam durch den dort sich regenden Idealismus zur Geltung gebracht, alles Chaotische wird überwunden; Einheitlichkeit, Harmonie und „Stäte" erstarken im geistigen Leben, und insofern diese formverleihende Erstarkung und Verfestigung sich in allen Äußerungen des Geisteslebens ausprägt, gewinnt und bekundet die zum Charakter heranreifende Persönlichkeit einen ästhetisch wertvoll anmutenden Stil. Stileinheit ist vollendete Auswirkung der Form. Der ästhetische Wert, den ein stilvoll abgerundetes Geistesleben in sich birgt, schöpft nun aber die Bedeutung des Menschenberufes nicht aus. Zur abschließenden Würdigung menschlichen Lebens und Handelns kommt es nicht bloß auf die Form an, – es ist vielmehr dafür auch der in der Form sich darstellende Inhalt, es sind die durch charaktervolle Tat erstrebten und verwirklichten Ziele in Betracht zu ziehen. Die materielle Bedeutung dieser Ziele, ihre Tragweite im Bereiche der allgemeinen sittlich zu realisierenden Ordnung verbürgt die Würde des Menschengeistes, wie ihre ideal ihm vorschwebende Einheit ihm die Geschlossenheit seines Charakters verlieh. Ihrer materiellen Seite, ihrem Gehalte nach sichern nun dieselben Ideen dem sich emporringenden Geiste diese Würde, sofern er ihrem Inhalt die Ziele und Motive entnimmt, die seine Gesinnung wie sein Handeln beherrschen.

Wenn es nämlich wahr ist, daß wahrhaft menschliche Betätigung – *τὸ ἀνθρωπεύεσθαι* (Arist. Eth. Nic. X. 1178$^{b,7.}$) – die Würde des Menschen begründet, dann muß die – materiale, wie formale – Herrschaft des „Willens zur Idee", als des uns vor den niederen Lebewesen Auszeichnenden, diese Würde voll zur Ausprägung bringen. Läßt sie uns doch hineinwachsen in die reine Atmosphäre des ewig Gültigen und darum allein wahrhaft Wert Verleihenden! Der einheitlich geformte Charakter wird dadurch zum gehaltvollen Symbol des schlechthin Wertvollen. Lebensprühendes Sich-Auswirken, einheitliche Gestaltung, Verkörperung des wahren Wertes in Gesinnung und Handlung – wer erkennt darin nicht die grundlegenden Kennzeichen des normal sich entfaltenden, auf der Höhe seiner Aufgabe stehenden und sich haltenden Menschengeistes?

Von der so sich auswirkenden Persönlichkeit aus vermag nun die Idee ihren gestaltenden Einfluß auch auf die menschliche Umwelt auszudehnen. Leben entzündet sich nur am Leben selbst! Geistiges Leben und Schaffen, auch in stiller Verborgenheit ausgeübt, schlägt unfehlbar weithin sich fortpflanzende Lebenswellen! Nur eine solche, aus dem tiefsten Innern hervorquellende, unaufdringliche, gesinnungstreue Wirksamkeit darf den Ehrentitel eines praktisch betätigten Idealismus für sich beanspruchen, nicht der noch so freigebige Gebrauch hohler, gedankenlos hingeworfener Phrasen, auch nicht die Verwendung auf momentane Suggestivwirkung eingestellter, einseitig zugespitzter und damit im Grunde ungerechter Schlagwörter. „Cor ad cor loquitur." Was aus dem Ideen hegenden Herzen kommt, dringt zu Herzen und senkt auch dort den Samen geistweckenden Strebens hinein. Was aber, wie Phrase und Schlagwort, künstlich und oberflächlich präpariert ist, bleibt geistiger Fremdkörper und wirkt geistvergiftend und geisttötend, nicht aber geistanregend noch geistiges Leben fördernd!

Die mit dem eigenen Herzblut durchtränkte Idee sprengt naturgemäß die Fesseln der Individualität. Kleinliche Selbstsucht kann über uns nicht

Gewalt bekommen, solange wir uns bemühen, alles vom Ganzen aus zu beurteilen und so auf seinen zeitlos gültigen Gehalt zu prüfen. Wir schauen uns dann, mit unseren engen und beengenden Interessen, „aufgehoben" in dem übergeordneten, letztlich ideal fundierten Ganzen, dessen opferfreudiges Glied zu sein uns im Lichte der Idealität als selbstverständliche Pflicht, ja, als Ehrenvorzug erscheint.

Wer sich freilich zu dieser Höhe idealer Wertung nicht aufzuschwingen vermag, wer verstrickt bleibt in diesseitige, materialistische Ziele und Bestrebungen, dem mag die Forderung eines idealen Sich-Einfügens in umfassendere Ganzheiten als Torheit erscheinen, und doch ist es jene Torheit, die allein wahrhaft Bestand und Leben dem einzelnen wie der Gesamtmenschheit verbürgt. Daher auch der mit elementarer Gewalt zündende Einfluß idealgesinnter und ideallebender Naturen auf Umwelt wie Nachwelt. Das von ihnen ausgehende Feuer echter Begeisterung ergreift zunächst gleichgestimmte Einzelpersonen, dann größere Gruppen, endlich die Gesamtheit, die, von diesem Sauerteig durchsetzt, einen einheitlichen, wechselweise sich stützenden, einen organisierten Wirkungszusammenhang darstellt. Weithin mit sich fortreißend, die Gesamtheit umgestaltend und sie zu unlöslicher Einheit verknüpfend, wirken allerdings nur die Ideen, die in sich die tiefsten Tendenzen der Gesamtheit zum Ausdruck bringen. Es ist die Aufgabe der Führernaturen, mit instinktiver und intuitiver Treffsicherheit diese Tendenzen aufzuspüren, um sie, zu Ideen veredelt, zur Erweckung und Organisation der Gesamtheit sowie zu ihrer lebensvollen Auswirkung zu verwerten. Im Grunde sind es stets Motive allgemein menschlicher Natur, Ideen der Lebensbegründung und des Lebensschutzes, der Lebensentfaltung und Lebensverklärung, die geeignet sind, in allen Gemütern gleichen Widerhall zu finden.

Auch auf die Gesamtheit also wirken Ideen umformend, verschmelzend und erhebend. Nach ihrer Tragweite und nach der Größe ihres tatsächlichen Wirkbereiches binden sie die Menschen zu innerlich geschlossenen Gruppen von größerem oder geringerem Umfang. Sie schaffen Zweckzusammenhänge und Willensverbände, die, weil von derselben Gesinnung beseelt, alle äußerliche, noch so umsichtig geregelte und machtvoll gesicherte Zusammenordnung an Kraftfülle, Lebensfähigkeit und Entwicklungsmöglichkeit himmelweit überragen. Nüchterne Realpolitik und nicht weltfremde Schwärmerei ist es also, wenn von verantwortlich führender Seite die Einpflanzung und die Pflege dieses echten und gesunden, weil aus dem Mutterboden des Naturgrundes hervorwachsenden Idealismus in immer weiteren Kreisen der Gesamtheit mit besonderen Nachdruck erstrebt und gefördert wird. Festgewurzelte Idealität erträgt mit staunenswerter Elastizität jedes Ungemach, jede auch die härteste Prüfung und überdauert alle Stürme und Gefahren. Möglichst alle Schichten einer Gemeinschaft durchdringende Idealität muß deshalb als die einzig zuverlässige Bürgschaft ihres Bestandes und ihrer gedeihlichen Entfaltung angesehen werden. Idealität führt eben zur Solidarität, und ihres Zieles und ihrer Aufgaben bewußte, solidarisch sich fühlende Menschenverbände sind und bleiben unbezwinglich und unverwüstlich.

Ideale Gesinnung muß aber, soll sie nicht zum Range trügerischer Selbstbetäubung herabsinken, wie über die Grenzen der Individualität, so auch über die Schranken der übergreifenden, stets nur Sonderschichten zusammenfassenden Gruppenbildungen, zu denen auch die Staaten gehören, mit

logischer Notwendigkeit hinausführen, — nicht um diese Gebilde in ihrem Werte zu verneinen oder auch nur im geringsten in dem ihrer positiven Eigenart entsprechenden Lebensdrange anzutasten, wohl aber um — auch hier wiederum die unbedingte Forderung „zu Ende denkend" — den einzelnen und die Einzelgruppen in allgemeinere und allgemeinste, letztlich ideal vorgezeichnete Zweckzusammenhänge einzufügen und ihnen dadurch erst die rechte Weihe zu geben. Wie der einzelne, so hat auch die Nation ihren Beruf, ihren „idealen Ort" im Organismus der in ihrer Gesamtentwicklung zu würdigenden Menschheit. Indem sie diesen Beruf erfüllt und seine restlose Erfüllung gegebenenfalls mit der Waffe in der Hand gegen mißgünstige Übergriffe verteidigt, darf sie — mitten im Ringen — nie ihren Gliedcharakter innerhalb des Menschheitsganzen aus dem Auge lassen: in und mit der Wahrung ihrer Eigenart nach bestem Können am Gesamtwohl der Menschheit und damit an der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes zu arbeiten, ist ideale Pflicht und höchste Ehre der Nation, wie jeder Einzelpersönlichkeit. Kriege sind stets Symptome schwerer Erkrankung des Menschheitsorganismus, also des Niederganges, wenn nicht des Zerfalls der ihn zusammenhaltenden und beseelenden Idee. Aus der „Anarchie der Ziele" der letzten Kulturepoche geboren, mag der gegenwärtig tobende Weltkrieg, der so viele unersetzliche Werke vergangener Kulturen vernichtet hat und ungezählte Kulturträger in der Blüte ihres Lebens und der Vollkraft ihres Schaffens im Tode dahinsinken ließ, wenigstens einen bleibenden Erfolg von positivem Werte hinterlassen: die nachhaltige Aufrüttelung der Menschheit zur Selbstbesinnung und Selbstprüfung und als Folge davon das Erwachen und Erstarken einer neuen, allumspannenden, aber jede wertvolle Eigenart sorgfältig in sich hütenden und eingliedernden Kulturidee!

Der „Wille zur Idee" als treibende Grundtendenz im geistigen Leben des einzelnen und der Gesamtheit, sein einigender, lebenanregender und lebenstärkender Charakter bildete den Gegenstand unserer Festbetrachtung. Erweckung und Anspannung dieses Willens zur Idee erschien uns als das einzige Erfolg versprechende Mittel, um uns vor dem Abgrund zu retten, an den eine rein materialistisch und egoistisch gerichtete Zivilisation zu unserem Schrecken uns gerissen hat. — Ideale Gesinnung wird, recht gepflegt und wirksam verbreitet, nach den Zeiten der Not unser Vaterland und mit ihm die Menschheit sicher zu kulturellem Aufschwung führen und der Entfaltung echten Geisteslebens, dem einzigen Kulturgut von allgemeinem und bleibendem Wert, geebnetere Bahnen eröffnen. — Ideale Gesinnung zu begründen und zu ihrer selbständigen Aneignung durch Lehre und Beispiel anzuregen, ist der Hochschulen ehrenvolle Aufgabe. Auch im neuanbrechenden Jahrhundert ihres Bestehens wird die Akademie dieser Aufgabe sich bewußt bleiben. Auf das Ewige hinweisend, zu dem Ewigen, zu Gott, hinführend und in seinem Lichte alles erhellend wird sie sich auch weiterhin bemühen, Führer des geistigen Lebens heranzubilden, die, im Ewigen gegründet, freudig und entschlossen mitarbeiten sollen an den wahrhaft wichtigen Aufgaben der Zeitlichkeit.

So von idealem Geiste getragen, ideale Gesinnung weckend und belebend, nicht zum mindesten zu Nutz und Frommen des geliebten Vaterlandes, ist sie gewiß, durch ihre schlichte, treue Arbeit würdig zu dienen und zu huldigen ihrem erhabenen Schirmherrn, dem erlauchten Idealisten auf dem Herrscher-

throne. Daß Er noch lange, lange Jahre zum Heile des ganzen Vaterlandes glorreich unseres Reiches Hort und Führer bleiben möge, ist unser aller heißer Wunsch. Ihm lassen Sie mich in altgewohnter Weise Ausdruck verleihen mit dem aus tiefstem Herzen kommenden Flehen: Gott schütze, Gott erhalte, Gott segne unseren allergnädigsten Herrn, Se. Majestät Kaiser und König Wilhelm II.!

Volksmissionen nach dem Kriege.

Von Max Kassiepe O. M. I., z. Z. Elberfeld.

Ob wir jetzt schon die richtige „Distanz" von den Dingen haben, um über unsere seelsorglichen Aufgaben nach dem Kriege zu reden? Oder ob wir alle nicht zu sehr noch in einer Art „Kriegspsychose" befangen sind, die uns geneigt macht, alles auf den Krieg zu beziehen, die Wirkungen des Krieges zu überschätzen und, je nachdem ob wir Optimisten oder Pessimisten sind, allerlei Gutes von ihm zu erwarten oder ihm alles Böse in die Schuhe zu schieben? Daraus ergeben sich die oft einander so widersprechenden Urteile und Ansichten auch unter sonst gleichgesinnten und zu demselben Ziele strebenden Geistern.

Wenn ich es dennoch wage, über „Volksmissionen nach dem Kriege" zu reden, so muß ich von vornherein um Nachsicht bitten, wenn es mir nicht gelingen wird, diesen wichtigen Zweig der außerordentlichen Seelsorge so vollkommen objektiv zu behandeln, als wenn der Krieg schon vorüber und die im Kriege gewonnenen seelsorglichen Erfahrungen schön geordnet und abgeklärt vor uns lägen. Über die Zukunft der Dinge, die noch im vollen Flusse sind, zu urteilen, ist immer etwas gefährlich; deshalb möchte ich mich auf zwei Fragen mehr praktischer Natur beschränken, die verschiedentlich im Kreise von Welt- und Ordensgeistlichen aufgeworfen wurden und deren Beantwortung auch für weitere Kreise von Interesse sein dürfte.

Manche betrachten die Missionen nach dem Kriege als ein großes Allheilmittel, das möglichst schnell überall angewendet werden müßte, ehe es zu spät sei. Diese Ansicht ist gewiß recht schmeichelhaft für die katholischen Volksmissionen; aber — „ad impossibile nemo tenetur" — die Zahl der Missionare ist verhältnismäßig klein, ihre Kraft beschränkt; die Zahl der Gemeinden, die nach Missionen verlangen, ungeheuer groß. Es kann sich also zunächst nur darum handeln, die Missionen so zu verteilen, daß die Zersplitterung der Kräfte vermieden, daß eine gewisse Ordnung festgelegt wird und die Missionen vorzugsweise dort gehalten werden, wie sie am notwendigsten und wirksamsten sind.

Eine andere Gruppe von Geistlichen (und Laien) ist zwar auch für Missionen begeistert und hält ihre Anwendung nach dem Kriege für unbedingt notwendig, hat aber an dem inneren Aufbau und dem Inhalt der Missionspredigten allerlei auszusetzen. Man glaubt in diesen Kreisen, daß bei den Volksmissionen, wie überhaupt in der gesamten Seelsorge vor dem Kriege, das negative Moment der Sünde, das „Du sollst nicht" und die Beweggründe der Strafandrohung, der Furcht und des Lohnes zu sehr betont worden seien.

Das durch den Krieg veränderte Seelenleben unseres Volkes fordere aber eine stärkere Hervorhebung der positiven Momente der Gottesliebe, der Tugend und der Liebe zum Guten um des Guten willen[1]. Dann bedürfe es der Warnungen und Strafandrohungen nicht mehr[2].

Ich glaube, es dürfte für jeden aus uns nützlich sein, schon vor Beendigung des großen Völkerringens besonders über diesen letzteren Punkt ins klare zu kommen, der von grundsätzlicher Bedeutung nicht bloß für die Volksmissionen, sondern für jede Verkündigung der göttlichen Wahrheit ist.

I.

Darüber besteht wohl kaum eine Meinungsverschiedenheit, daß bald nach Friedensschluß die Volksmissionare ein gewaltiges Stück Arbeit erwartet. Selbst wenn Weltgeistliche, wie es in einigen süddeutschen Diözesen geplant und zum Teil schon vorbereitet ist, an der Missionsarbeit teilnehmen, wird es unmöglich sein, genügend Kräfte zu finden, um schon bald wenigstens in allen größeren Pfarrgemeinden Missionen zu halten.

Zunächst ist der Mangel an Weltgeistlichen durch den Krieg so groß und drückend geworden, daß die Bischöfe Schwierigkeiten genug haben, die notwendigen Seelsorgsposten in geeigneter Weise zu besetzen und deshalb keine Kräfte für außerordentliche Missionsarbeiten freistellen können. Aber auch der Ordensklerus ist in einer ähnlichen Lage. Der Nachwuchs hat vier Jahre hindurch aufgehört; viele sind gestorben; viele haben als Feldgeistliche ihre besten Kräfte aufgerieben und werden vielleicht nicht sobald oder nie mehr in der Lage sein, ihre frühere Missionstätigkeit wieder aufzunehmen. Dazu zwingt der Priestermangel in den Diözesen die Ordensoberen, viele Kräfte zur Aushilfe in der Seelsorge abzugeben, die sonst für Missionen hätten verwendet werden können.

Wenn nun nach dem Kriege die Übernahme von Missionen vollständig dem Zufall überlassen wird, nach dem Grundsatz: „Wer zuerst in die Mühle kommt, mahlt zuerst", so fürchte ich, daß ein planloses Arbeiten und ein Abhetzen der Missionare einsetzen und den Gesamterfolg beeinträchtigen wird. Das Kriegsende ist keinem aus uns bekannt; deshalb ist es nicht angebracht größere Missionen z. B. in Städten und Industriemittelpunkten für die erste Zeit nach dem Kriege schon jetzt festzulegen, besonders weil solche Missionen größere Vorbereitungen und eine bedeutendere Zahl von Kräften erfordern. Anders liegt die Sache in vielen kleineren, verhältnismäßig weniger bedrohten Gemeinden auf dem Lande, wo, abgesehen von der Zeit der Frühjahrs- und Herbstbestellung oder der Ernte, eine Mission jederzeit von wenigen Kräften mit Erfolg gehalten werden kann. Ich habe die Beobachtung gemacht, daß tatsächlich schon viele Seelsorger vom Lande sich für die erste Zeit nach dem Kriege eine Mission gesichert haben oder immer wieder versuchen, Patres für eine Mission in ihrer Gemeinde festzulegen. Es ist den Ordensobern nicht leicht, alle diese Gesuche abzuschlagen; dadurch werden aber viele Kräfte in kleineren Arbeiten verzettelt. Die Pfarrer der Großstädte und Industrieorte, die sich erst zu einer Mission entschließen können, wenn der Krieg auch wirklich zu Ende ist, werden dann mit ihren Anfragen vielfach zu spät kommen.

[1] Münsterisches Pastoralblatt, 55. Jahrg. Febr. 1917. S. 20.
[2] Präsides-Korrespondenz, 31. Jahrg. 1918. Heft 3/4, S. 109.

So werden die am meisten gefährdeten Massen vielleicht am längsten die Wohltat einer Mission entbehren müssen.

Noch in anderer Hinsicht werden große Ungleichheiten in die Erscheinung treten. Es gibt weite Gebiete in Deutschland mit zahlreicher katholischer Bevölkerung, wo keine oder fast keine Männerklöster bestehen; es gibt eine ungeheure Diaspora, wo die Katholiken besonders schweren Gefahren ausgesetzt sind.

Im Westen gibt es zwar mehr Männerklöster; aber jedes dieser Klöster ist durch gewisse Gewohnheitsrechte vielen Gemeinden seiner näheren Umgebung oder seiner Diözese gegenüber zuerst zur Hilfeleistung und zur Abhaltung von Missionen verpflichtet. Der Krieg hat nun alle Angehörigen unseres Volkes bunt durcheinandergewürfelt und das Zusammengehörigkeitsgefühl mächtig gestärkt. Die wirtschaftlichen Umwälzungen nach dem Kriege werden voraussichtlich noch ein Weiteres tun und uns zwingen, mehr als bisher das allgemeine Wohl unseres Volkes auch in religiöser Hinsicht über die Einzelsorgen der Gemeinden und sogar der Diözesen zu stellen. Der Katholizismus kann heutzutage nicht an einer Stelle unseres Vaterlandes Schaden leiden, ohne daß sich diese Schädigung nicht bald auch an anderen Stellen fühlbar macht. Was unsere Feinde so lange vergeblich erstrebt haben, das besitzen wir Katholiken längst auf religiösem Gebiete: die Einheitsfront. Die Versammlungen unserer Bischöfe am Grabe des hl. Bonifatius in Fulda sind gleichsam der Große Generalstabsrat, und alles, was in den letzten Jahrzehnten an umfassender Organisations- und Zentralisationsarbeit im katholischen Deutschland geleistet worden ist, dient dem Gedanken dieser Einheitsfront und den für alle katholischen Deutschen gemeinsamen Interessen. Ich brauche nur an die Generalversammlungen der Katholiken, den Volksverein, Caritasverband, Frauenbund, die Görresgesellschaft, die kaufmännischen, Arbeiter-, Gesellen- und Jünglingsverbände Deutschlands zu erinnern, an die so mächtig aufgeblühte Bewegung zugunsten der auswärtigen Missionen und so vieles andere, um zu beweisen, daß in der geschlossenen Einheit und Planmäßigkeit das Geheimnis des Erfolges liegt.

Warum sollte es nicht in ähnlicher Weise möglich sein, für die in unserem katholischen Volksleben so ungemein wichtigen und dringend notwendigen Volksmissionen alle Kräfte zu sammeln und planmäßig so zu verteilen, daß alle deutschen Diözesen und in den einzelnen Diözesen alle Dekanate unter jeweiliger Bevorzugung der am meisten gefährdeten Orte und Gegenden in einer gewissen Ordnung einigermaßen gleichmäßig mit Missionen bedacht werden?

Ich möchte nicht einer vollständigen Reglementierung des Missionsbetriebes das Wort reden, die weder im Interesse der Diözesen noch dem der missionierenden Orden läge. Selbstverständlich hat auch in allen diesen Fragen der hochwürdigste Episkopat das letzte Wort zu sprechen, und er wird, wenn er es für gut und notwendig hält, selbst schon geeignete Maßnahmen treffen. Ohne also den etwaigen Plänen und Absichten der hochwürdigsten Herren Bischöfe irgendwie vorzugreifen, möchte ich lediglich zur theoretischen Aussprache die Möglichkeit einer Lösung der angeführten Schwierigkeiten vorlegen. Vielleicht, daß dadurch bessere Vorschläge angeregt werden!

Innerhalb der Diözesen könnte jedes Dekanat durch Konferenzbeschluß die ungefähre Reihenfolge der Pfarreien angeben, in denen sofort

oder nach kurzer Zeit eine Mission dringend notwendig ist. Diese Missionen würden je nach ihrer Dringlichkeit in drei Klassen eingeteilt und auf die drei ersten Jahre nach dem Kriege verteilt werden.

Die erste Klasse enthielte also alle Pfarreien, die nach Meinung der Dekanatskonferenz eine Mission möglichst bald nach dem Kriege besonders dringend bedürften. Diese Gemeinden müßten von den Missionaren nach Möglichkeit schon im ersten Jahre berücksichtigt werden; die anderen je nach Dringlichkeit und Möglichkeit im zweiten oder dritten Jahre nach dem Kriege. Die Aufstellungen sämtlicher Dekanate müßten aber vorher der Bischöflichen Behörde zur Genehmigung eingesandt werden, die bei der Sammlung und Sichtung der eingegangenen Vorschläge von höherer Warte aus noch besondere Unterschiede zwischen Stadt- und Landdekanaten, zwischen Industriegegenden mit plötzlich angeschwemmter oder schon seit längerer Zeit fluktuierender und Gegenden mit mehr seßhafter Bevölkerung machen und dementsprechend die Mission für das erste, zweite oder dritte Jahr nach dem Kriege entweder genehmigen oder einstweilen zurücksetzen könnte.

Wenn von einer Bevorzugung der Städte und Industriegegenden die Rede ist, so soll damit nicht gesagt sein, daß Missionen auf dem Lande für die erste Zeit nach dem Kriege ganz ausgeschaltet werden müßten. Auch auf dem Lande können Verhältnisse eintreten, die eine Mission dringend notwendig erscheinen lassen, und es gibt tüchtige Missionare für das Landvolk, die in der Stadt weniger gut einschlagen. Es gibt auch Jahreszeiten, die sich für die Abhaltung einer Stadtmission weniger eignen, wohl aber für eine Mission auf dem Lande und umgekehrt[1]. Darin aber werden wohl alle mit mir übereinstimmen, daß die eigentlichen und spezifischen Kriegsschäden auf religiösem und sittlichem Gebiet in den Städten und Industrieorten viel massenhafter, deshalb einflußreicher, verführerischer und verderblicher auftreten und wirken als auf dem Lande und daß sie deshalb nach dem Kriege dort auch zunächst und am entschiedensten bekämpft werden müssen.

Diese Praxis hat sich bereits einmal in stürmisch bewegter Zeit erprobt. Als nach dem Revolutionsjahre 1848 allüberall in Deutschland eine großartige Missionstätigkeit einsetzte, hat man in der richtigen Erkenntnis, daß das Land von den Städten am meisten beeinflußt wird, vor allem Wert darauf gelegt, daß an allen bedeutenderen Orten zuerst Mission gehalten wurde. In den damaligen fast reinen Agrarstaaten Deutschlands spielten aber die Städte bei weitem noch nicht die Rolle wie in unserem heutigen Industriestaat. Da es von vornherein ausgeschlossen ist, in allen Gemeinden schon bald nach dem Kriege Missionen zu halten, so liegt es jedenfalls im allgemeinen Interesse, wenn die Städte und Industrieorte zunächst an die Reihe kommen, weil dadurch am meisten erreicht und wegen des von ihnen ausgehenden Einflusses indirekt auch für die Landgemeinden eine nicht zu unterschätzende Wirkung hervorgebracht wird. In rein ländlichen Bezirken möge man sich für die erste Zeit mit Missionen in den Kreisstädten oder in den bedeutenderen Marktflecken begnügen.

Durch die vorgeschlagene Klassifizierung der Missionen je nach ihrer Dringlichkeit werden zwar auch nicht alle Schwierigkeiten behoben, aber es würde dadurch den Ordensobern beim Angebot von Missionsarbeiten ein

[1] Näheres in meiner Schrift: „Die Volksmission", Paderborn, Schöningh 1909. S. 73 f.

gewisser Maßstab gegeben, wonach sie, ohne jemand zu verletzen, eine Arbeit abschlagen oder annehmen dürften. Dadurch würde auch eine bessere Übersicht der zu leistenden Arbeit ermöglicht, als notwendige Voraussetzung einer gründlichen Vorbereitung und einer zweckentsprechenden Verteilung der vorhandenen Kräfte. Sonst kann es leicht geschehen, daß eine Anzahl Pfarrer von kleineren Gemeinden, die in der Nähe eines Missionsklosters wohnen oder besonders nahe Beziehungen zu demselben haben, für längere Zeit alle Kräfte mit Beschlag belegen, während viele große und mehr gefährdete Gemeinden aus Mangel an Kräften unberücksichtigt bleiben müssen.

Ist einmal in jeder Diözese eine solche Zentralstelle für Volksmissionen vorhanden, welche die Bedürfnisse sämtlicher Dekanate und Pfarreien übersieht, so läßt sich meines Erachtens im Zusammenarbeiten mit den Ordensobern leicht ein wirklich praktischer und großzügiger Missionierungsplan für die ganze Diözese und für mehrere Jahre aufstellen.

Schwieriger gestaltet sich die Beantwortung der Frage, wie die Volksmissionen in der Diaspora und in den östlichen Provinzen, wo es bekanntlich an Männerklöstern fehlt, gleichmäßiger organisiert werden können. Die stark bevölkerten westlichen Diözesen, sowie Bayern für Süddeutschland, haben ihre Missionare nach dem Kriege selbst dringend notwendig, ganz abgesehen von den weiten, kostspieligen Reisen und dem Umstande, daß zur erfolgreichen Missionierung des ganz anders gearteten Ostens unseres Vaterlandes auch die Vertrautheit mit Volkscharakter, Sprache, Sitten und Gebräuchen gehört, die man nicht jedem sonst noch so tüchtigen Missionar aus Süd- oder Westdeutschland ohne weiteres zumuten kann.

Es ist doch ein unhaltbarer Zustand, daß die Klöster der westlichen Diözesen nicht allein neben ihren sonstigen Arbeiten für die Missionierung der Hunderttausende im Westen zugewanderter fremdsprachlicher Arbeiter, sondern auch fast ausschließlich für die Seelsorge der Saisonarbeiter in der gewaltigen norddeutschen Diaspora eintreten müssen, daß manche außerdem monatelang von ihren Klöstern entfernt sind, um in Ost- und Westpreußen, Posen und Schlesien in mühseliger Arbeit eine Mission nach der anderen zu predigen, weil es im Osten und in der Diaspora an Missionshäusern fehlt. Wenn ihre Kräfte dann vor der Zeit aufgebraucht sind, fallen sie den westlichen Diözesen zur Last, die nach der Meinung derjenigen Leute, die von katholischen Dingen nichts verstehen, ohnehin zu viel klösterliche Niederlassungen besitzen. Und doch gäbe es in den zum Teil so kernkatholischen östlichen Provinzen genug Gelegenheiten zur Gründung von Missionsklöstern, durch welche der Westen entlastet, die Diaspora zum Teil mit versorgt, vor allem aber der eigenen Heimat die regelmäßige Abhaltung von Volksmissionen, Exerzitien und aller Arten außergewöhnlicher Seelsorgshilfe gewährleistet würde. An Berufen für den Priester- und Missionsberuf (auch für die auswärtigen Missionen) ist in den östlichen Provinzen kein Mangel, wenn nur Ordenshäuser in erreichbarer Nähe wären, welche die Aufnahme und Ausbildung der Ordenskandidaten erleichterten. Hoffentlich bringt die Neuorientierung unseren inneren Politik nach dem Kriege der katholischen Kirche ein größeres Maß der ihr zustehenden Freiheit, damit auch in den östlichen Provinzen endlich mehr Männerklöster für die Ausübung der dringend notwendigen außerordentlichen Seelsorge (wie auch für die Ausbildung von Missionaren für die auswärtigen Missionen) errichtet werden können.

Bis dahin dürften diese Diözesen und die Diaspora in bezug auf Volksmissionen freilich nicht ganz vernachlässigt werden, wenn auch nach den oben dargelegten Grundsätzen nur die größeren Städte und bedeutenderen Orte einstweilen in Frage kommen können. Um der Zersplitterung der Kräfte vorzubeugen, scheint mir gerade für den Osten eine vorausschauende und regulierende Organisationstätigkeit seitens der Diözesen in Verbindung mit den Ordensobern unerläßlich. Die weiten Reisen ließen sich vielleicht ersparen, wenn für eine kleine Zahl von Missionaren aus den in Betracht kommenden Orden an einigen zentral gelegenen Punkten der Diözesen ein Quasidomizil geschaffen würde, wo sie sich zwischen den einzelnen Missionen ausruhen und nach ihrer Regel leben könnten, bis bessere und dauernde Einrichtungen möglich sind.

II.

Wie steht es nun mit der Kritik an dem bisherigen inneren Aufbau der Volksmissionen und dem, wie behauptet wurde, zu vorwiegend negativen Inhalt der Missionspredigten? Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich auf eine andere Gefahr hinweisen, die m. E. viel näher liegt, die Gefahr nämlich, daß man nach dem Kriege, um möglichst vielen Gemeinden helfen zu können, die Missionen auf eine viel zu kurze Zeit beschränkt, daß unter der Menge der übernommenen Arbeiten die Gründlichkeit empfindlich leidet, daß besonders dasjenige Moment, welches unseren Volksmissionen immer ihre durchschlagende Kraft gegeben hat — die Predigt der ewigen Wahrheiten — bedenklich zu kurz kommt.

Dr. Berger hat in seinem lesenswerten Aufsatz: „Die heimkehrenden Krieger und unsere Aufgaben“ [1] mit Recht die von ihm vorgeschlagenen Friedensfeiern in Form eines Triduum scharf von Missionen unterschieden und gewünscht, daß diese Triduen vom Pfarrer selbst, also nicht von Missionaren, gepredigt würden. Leider hat die eigentlich überflüssige Bemerkung des Verfassers „ohne Höllenpredigt“ zu Mißverständnissen geführt. Es versteht sich doch von selbst, daß bei einer so kurzen Veranstaltung, die hauptsächlich dem Danke für die Vergangenheit, der Freude über den endlichen Friedensschluß und den Hoffnungen für die Zukunft Ausdruck geben soll, kein Platz ist für die ausführliche Behandlung einer vereinzelten eschatologischen Wahrheit. Die Höllenpredigt muß stets im Rahmen der übrigen Wahrheiten des Glaubens ihre entsprechende Berücksichtigung finden; sie soll aber nicht in maßloser und aufdringlicher Weise die tröstlichen und erhebenden Lehren zurückdrängen oder mit ihrer Wucht gleichsam erdrücken. Man tut dem Verfasser deshalb entschieden unrecht, wenn man sich auf ihn beruft, als ob er die Behandlung der ewigen Wahrheiten in der ersten Zeit nach dem Kriege überhaupt ausgeschaltet sehen möchte oder als ob diese Triduen einstweilen die Missionen ersetzen sollten. Daß der so überaus fruchtbare und praktische Gedanke des Friedenstriduums die ernsten ewigen Wahrheiten nicht unberücksichtigt lassen will, geht schon aus dem Vorschlage desselben Verfassers hervor, nach der Generalkommunion aller im dienstpflichtigen Alter befindlichen Männer am Schluß des Triduums eine würdige Totenfeier mit Predigt zu halten. Wird diese Totenfeier in echt katholischem Sinne aufgefaßt, so wird auch die Predigt gewiß nicht in einem religiös verbrämten patriotischen Panegyrikus

[1] Präsides-Korrespondenz, 30. Jahrg. 1917. Heft 6 7, S. 190.

auf unsere Helden bestehen, sondern in unmittelbarer Anknüpfung an den Gegenstand der Feier die Gedanken vom irdischen Vaterland auf das himmlische lenken und mit dem Lichte der unvergänglichen ewigen Wahrheiten in das Dunkel des Grabes und der Trauer hineinleuchten. Der zweifache Ruf der Gefallenen: „Denk an mich! Denk an dich!" bietet erschütternde Motive genug, um zur Hilfeleistung gegenüber den armen Seelen anzuspornen, die Lebenden mit heilsamer Furcht zu erfüllen und praktische Vorsätze der Lebensbesserung in ihnen wachzurufen.

Diese Triduen sollen also nicht, wie manche Herren meinten, die Missionen für die erste Zeit nach dem Kriege ersetzen, sondern den Boden für eine demnächst abzuhaltende gründliche Volksmission bereiten helfen. Vielleicht ließe sich an vielen Orten der Gedanke der Friedensfeier noch vertiefen durch die feierliche Weihe aller Familien an das hl. Herz Jesu (Thronerhebung), die von unserem Heiligen Vater Benedikt XV. als „das günstigste Werk für die Bedürfnisse unserer heutigen Zeit" bezeichnet und von unseren Bischöfen so warm empfohlen wurde. Dadurch würde diese Friedensfeier aus dem Rahmen der anderen mehr oder weniger vaterländischen Feiern wirksam herausgehoben zur Höhe eines wahrhaft religiösen Festes und zugleich die Aufmerksamkeit aller auf das Gebiet gelenkt, wo wir nach dem Kriege zweifellos am meisten arbeiten müssen, am leichtesten aber auch Anknüpfungspunkte finden werden: ich meine die Pflege des christlichen Familienlebens. Die Heimkehrenden haben lange Zeit das Familienleben entbehren müssen; die Familien selbst waren während des Krieges vielen Schädigungen ausgesetzt; deshalb heißt es zuerst das Familienleben reinigen und heiligen, dann die zurückkehrenden Männer und die allmählich zu ihrem häuslichen Berufe zurückzuführenden Frauen und Mädchen fest mit ihrer Familie verankern. Die liebliche Verheißung des göttlichen Heilandes: „Ich werde ihren Familien den Frieden geben und sie trösten in allen ihren Leiden" ist wohl geeignet, in Verbindung mit der Predigt von der Liebe Gottes und seiner unendlichen Barmherzigkeit die Trauernden zu trösten, die Mutlosen aufzurichten und viele durch den Krieg verbitterte Gemüter wenigstens für die Aussöhnung mit Gott vorzubereiten. Seelenfriede für die einzelnen Familienglieder, Familienfriede für die engere häusliche Familie, sozialer Friede für die erweiterte Familie der verschiedenen Stände der menschlichen Gesellschaft, Völkerfriede für die Weltfamilie aller Menschen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen sind: das sind die Segnungen, welche von der zielbewußt zunächst in der Familie aufgebauten und dann folgerichtig auf alle Verhältnisse des Menschenlebens ausgedehnten Herrschaft der im Herzen Jesu verkörperten Gottesliebe ausströmen müssen.

Die Gedanken des Hirtenschreibens der deutschen Bischöfe vom 1. Nov. 1917 sind auch sehr geeignet, in Predigten bei dieser Gelegenheit dem Volke wieder ins Gedächtnis gerufen und praktisch angewendet zu werden. Es lassen sich aus dem klaren Aufbau dieser denkwürdigen oberhirtlichen Kundgebung mit Leichtigkeit 6 oder 7 scharfgegliederte Dispositionen zu Friedenspredigten entnehmen. Besonders der erste Abschnitt des ersten Teils (Dienst Gottes in Glaube, Gehorsam und Liebe) bietet eine vorzügliche Einleitung für eine Friedenswoche oder ein Triduum. Der erste Abschnitt des zweiten Teils enthält Stoff genug zu einer bzw. zwei Predigten über Familie und

Kindererziehung, die ihren Eindruck nicht verfehlen werden. Ob nun diese Friedensfeiern von den Ortsgeistlichen selbst oder, wie es an manchen Orten bereits geplant ist, von Missionaren gepredigt werden, ob sie drei, fünf oder acht Tage dauern, jedenfalls steht so viel fest, daß sie nicht Missionscharakter tragen sollen. Sie sollen, wenn sie keine wirklichen Missionen oder Missionserneuerungen sind, weder als solche ausgegeben, noch soll bei denselben durch oberflächliche Nachahmung von Missionsfeierlichkeiten oder „Abdreschen" von eigentlichen Missionsthematen die außerordentliche Bedeutung der wirklichen Missionen abgeschwächt werden. Sie sollen nur die herzengewinnende Einleitung und Überleitung zur geordneten regelmäßigen Friedensseelsorge bilden, zerrissene Fäden behutsam anknüpfen, mit Schonung und Milde die Zerstreuten zu sammeln suchen. Daß bei einer so gearteten Veranstaltung das Anziehende und Tröstliche der Religion mehr betont werden muß als die Motive der Furcht und des Schreckens, ist jedem Einsichtigen von selbst klar.

Verkehrt wäre es aber, aus Rücksicht auf die Psyche der heimkehrenden Krieger diese Motive überhaupt oder gar dauernd ausschalten zu wollen. Ganz abgesehen davon, daß wir nicht bloß „Heimkehrende", sondern noch mehr „Daheimgebliebene" haben, daß auch die „Heimkehrenden" nicht lauter „Krieger" im eigentlichen Sinne des Wortes sind, scheint mir, daß durch das viele Reden von der „veränderten Psyche" unserer Soldaten viel Verwirrung angerichtet wird. Schließlich glauben diese selbst daran, wenn es ihnen immer vorgeredet wird, und bilden sich noch Wunders was darauf ein. Die patriotische Überschwenglichkeit vieler, auch katholischer Kriegsschriften und Predigten trägt einen großen Teil der Schuld daran, wenn verkehrte Anschauungen über unsere seelsorglichen Aufgaben nach dem Kriege Platz greifen konnten. Unsere besten und meistgelesenen katholischen Schriftsteller sind von dem Vorwurf nicht freizusprechen, daß sie Licht und Schatten oft zu einseitig verteilen, daß sie, in gewiß recht löblicher Absicht, das Heroische und Außergewöhnliche zu sehr hervorheben. Daß die große Menge eigentlich stumpfsinnig dahinlebt, daß ein großer Teil unserer Leute daheim und draußen im Sumpfe niedrigsten Trieblebens verkommt, daran denkt man zu wenig, wenn man den Krieg nach den Schriften unserer gefeierten Schriftsteller beurteilt. Ich habe 40 Monate lang unsere Leute an der Front und in der Etappe beobachten können, habe auch viele andere Feldgeistliche darüber befragt. Dadurch bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß die Menschen in ihrem Seelenleben, allgemein gesprochen, dieselben geblieben sind wie vor dem Kriege; nur haben sich bei den meisten Menschen die Instinkte niederer Art bedenklich vergröbert und ausgebreitet, die religiösen Triebkräfte aber infolge mangelnder Pflege und Übung verringert, oder, wie Emil Ritter so treffend sagt, „sind die gewöhnlichen Umstände des Schützengrabendaseins eine fortgesetzte religiöse Entwöhnung"[1]. Es wäre deshalb verkehrt, wenn man die große Menge nach den Äußerungen einiger philosophisch angelegten, nachdenklicheren oder feiner empfindenden Soldaten und Offiziere beurteilen wollte. Th. Brauers sagt sehr richtig: „An der Schwelle der Zeit nach dem Kriege steht das zwingende Gebot einer Entmaterialisierung der Menschheit. Nie sind die Wogen des Materialismus so hochgegangen wie im Kriege." Als Haupt-

[1] Präsides-Korrespondenz a. a. O. S. 105.

kennzeichen des geistigen oder seelischen Lebens der aus dem Schützengraben oder der Etappe Heimkehrenden führt er eine starke Unsicherheit an. „Die Leute sind in ihrem Innern durcheinandergerüttelt und geschüttelt und entbehren des festen Halts, den sie in ihren gewohnten Verhältnissen hatten. Der Radikalismus, der sich in ihren Reden so leicht bemerkbar macht, ist oft nichts anderes als die laute Stimme, mit der sie das Gefühl der Unsicherheit zu übertönen suchen[1]."

Also Vergröberung des Seelenlebens nach der moralischen, Unsicherheit nach der Seite des Glaubenslebens hin, das ist im allgemeinen die Psyche der Heimkehrenden sowohl wie vieler Daheimgebliebenen, wobei es wenig verschlägt, daß je nach ihren persönlichen Erfahrungen oder ihrer Veranlagung bei den einen die sittlichen, bei den anderen die intellektuellen Schäden überwiegen.

Ich wüßte aber nichts, was besser geeignet wäre, diese Schädigung des Seelenlebens zu erfassen und mit der Gnade Gottes zu heilen, als die eindringliche Verkündigung der großen ewigen Wahrheiten in ihrem ganzen erschütternden Zusammenhang mit unserem wahren Ziele und mit den traurigen Verirrungen unseres Lebens. Selbstverständlich aller ewigen Wahrheiten, nicht bloß der schrecklichen, sondern auch der ermutigenden und tröstenden. Das geschieht bei jeder gut und vernünftig angelegten Volksmission. Selbst zugegeben, daß in Anbetracht der kurzen zur Verfügung stehenden Zeit und mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der nun einmal die Mehrzahl bildenden Zuhörer die „via purgativa" meist einen breiteren Raum einnehmen muß als z. B. bei Exerzitien für fortgeschrittenere Christen oder für Priester und Ordensleute, so bringt doch jede Volksmission allein durch ihre Predigten so viele positiv aufbauende Momente, wie eine auf Massenwirkung berechnete religiöse Veranstaltung nur bringen kann, ganz zu schweigen von der individuell aufbauenden Arbeit im Beichtstuhl und von der im Verborgenen durch Gebet und Empfang der Sakramente besonders bei Missionen so wunderbar wirkenden göttlichen Gnade.

Daß die Missionare sich vor allem an die Sünder wenden und diese vor allem zu bekehren suchen, darf man ihnen nicht zum Vorwurf machen. Sie befinden sich dabei in bester Gesellschaft, nämlich desjenigen, der gesagt hat: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder[2]." Die Sünder sind aber erfahrungsgemäß zunächst nicht zugänglich für die höheren positiven Beweggründe, deshalb kann vom Standpunkte der Sünderrettung aus der Tadel nicht als berechtigt anerkannt werden, den ein bedeutender Prediger unserer Zeit aussprechen zu müssen glaubte: „Früher hatte das religiöse Leben diesen Menschen vielfach stark zugesetzt mit den Motiven der Furcht, des Schreckens, der Hoffnung, des Lohnes. In den Missionen, im Beichtstuhl hatten sie das negative Moment oft mehr betonen gehört als wie das positive, die Abschreckungsworte von der Sünde und der Hölle stärker vernommen als wie die Anziehungsworte des Geistes der Liebe Gottes, der treuen Beobachtung des Gottesgesetzes um des Gewissens willen, aus Pflichtgefühl und Pflichttreue.

Jetzt dürfen wir diesen Männern, von denen viel Heroisches gefordert wurde, nicht mit Drohungen und harten Schreckensworten kommen. Sie

[1] Mitteilungen für die Vorsteher der kath. Gesellenvereine, 5. Serie, Heft 4, S. 67. [2] Mk. 2, 17.

haben eine Hölle durchlebt — (so sagen sie oft), also sollen wir sie nicht stets mit der Hölle schrecken, lieber sie anziehen mit dem Aufwecken der höheren Seelenkräfte, der Energieen und der Tatkraft ihres guten Willens, daß sie das Gute tun um des Guten willen, und insbesondere um des Guten willen, d. h. um des Persönlich Guten willen, um Gottes willen.

Wir müssen das Große, Ideale im Menschen aufrufen, auf den Beruf und die Lebensaufgabe hinweisen in ihrer vollen Größe und so ihn lehren, emporzuwachsen ins Himmelreich[1]."

Der Verfasser dieser Ausführungen kann versichert sein, daß ich dieselben keinen Augenblick mißverstanden habe. Ich nehme an, daß er bestimmte Seelenzustände im Auge hat und daß er diese Grundsätze besonders auf eine Elite von Männern angewendet wissen will, die im Kriege durch all das Heroische, was sie geleistet, wirklich größer und reifer geworden sind. Er möge es mir verzeihen, wenn ich aber darauf aufmerksam machen muß, daß seine unter dieser Voraussetzung überaus schönen und richtigen Grundsätze vielfach falsch aufgefaßt und in dem Sinne verallgemeinert worden sind, als sollten die ewigen Wahrheiten in unseren Volksmissionen, wie überhaupt in den Predigten nach dem Kriege zum größten Teil ausgeschaltet und durch Predigten über die Liebe Gottes, über Veredlung und Heiligung des Berufslebens, über Gewissenhaftigkeit, Pflichttreue u. dgl. ersetzt werden. Da fehlten nur noch Predigten über das „innere religiöse Erlebnis", von dem auf einer Konferenz jüngerer Geistlichen in diesem Zusammenhang allen Ernstes gesprochen wurde.

Wir Missionare glauben unser Publikum besser zu kennen und bedanken uns für jede Verwässerung der zwar scharfen, aber durchaus notwendigen Medizin einer Volksmission. Ich glaube auch nicht, daß einem praktischen Seelsorger, der die wirkliche Not seines Volkes kennt, mit einer solchen Mission für seine Gemeinde gedient wäre. Denn die Mision soll nicht gehalten werden für eine verhältnismäßig kleine Schar von auserlesenen, heroischen Seelen; — die mögen wir in besonderen Konferenzen oder in geschlossenen Exerzitien um uns sammeln. Wenn sie Verstand und Demut besitzen, werden sie übrigens auch aus den allgemeinen Predigten über die ewigen Wahrheiten großen Nutzen ziehen. Aber die Missionen werden für die Allgemeinheit gehalten, nicht bloß für die Guten, sondern vor allem für das große Heer der Schwachen, Lauen und Gleichgültigen, die durch den langen Krieg sittlich abgestumpft und roh, deren Glaubensleben immer unsicherer und träger geworden ist, ferner für alle diejenigen, die der Kirche und dem Glauben ganz entfremdet sind. Wir brauchen uns die Seelenverfassung aller dieser Männer und Frauen, dieser Burschen und Mädchen nur an einigen konkreten Beispielen, wie sie uns täglich begegnen, vor Augen zu stellen, um zu erkennen, daß einer solchen Masse gegenüber mit sanften Tönen allein oder vorwiegend nichts auszurichten ist. Jeder Krieg übt nun einmal eine verrohende Wirkung aus; um wie viel mehr ein so lange dauernder und allgemeiner Krieg. Deshalb scheinen mir die Worte Hirschers besonders auf die Menschen unserer Zeit zu passen: „Die Vorstellung, daß Gott die Liebe ist, wirkt bei roheren Naturen wenig; d. h. daß man aus Gegenliebe und Dankbarkeit gegen ihn der Sünde widerstehen solle, macht auf sie keinen wirksamen Eindruck. Die Furcht ist ihr Zügel. Aber auch bei besseren Naturen leistet

[1] Münsterisches Pastoralblatt a. a. O.

die Vorstellung vom Gott der Liebe dem Andrang heftiger Leidenschaften gegenüber keinen genügenden Widerstand. Ja, in der Vorstellung von Gott als der unendlichen Liebe tritt gewöhnlich das Moment der Nachsicht, Barmherzigkeit und Vergebung in den Vordergrund und beschwichtigt die Vorwürfe und Drohungen des Gewissens. Nur die Furcht, die Angst vor der allmächtigen, heiligen, strafenden, unwandelbaren und unentfliehbaren Majestät Gottes und seines Gesetzes leistet der Macht der Versuchung ein genügendes Gegengewicht und erleichtert es dem Willen, dieselbe abzuweisen. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Noch nicht der Weisheit Mitte oder Höhe, aber deren Anfang, und zwar so, daß ohne diesen Anfang der Mensch, namentlich der rohere, es nie zu einem Fortgang, nie zum Sieg über die Sünde bringen wird. Damit ist aber für sich klar, daß der Seelsorger in seinen Vorträgen bei den Erwachsenen auf die Weckung der Furcht Gottes mit besonderem Fleiß hinwirken und namentlich und immer wieder auf sie zurückkommen muß. Es gibt wenige Erwachsene, die nie in der Lage sind, zur Besiegung von Versuchungen des Momentes der Furcht zu bedürfen. Der Versuchung und dem Leichtsinne der Welt widersteht allein die innewohnende heilige Furcht[1]."

Es ist gewiß keine besondere Liebhaberei der Missionare, daß sie von der eindringlichen Predigt über die „letzten Dinge" unter keinen Umständen abgehen wollen. Es wäre ihnen selbst lieber und angenehmer, wenn sie nicht so oft darüber zu predigen brauchten. Man leidet seelisch sehr dabei. Es ist auch kein hartnäckiges Verschließen gegenüber berechtigten Forderungen unserer Zeit. Sowohl die äußere Form, wie auch die innere Gestaltung und der mehr wie früher auf das Schriftwort begründete Inhalt der Missionspredigten haben schon in den letzten Jahren vor dem Kriege zweifellos gewonnen. Die Bemühungen unserer großen neueren Homileten in dieser Richtung haben bei den Missionaren aller Orden Schule gemacht. Sie werden deshalb die von allen Lehrern der geistlichen Beredsamkeit so dringend geforderte Aktualität sicher nicht vernachlässigen, wenn es gilt, nach diesem Kriege Hand in Hand mit dem Seelsorgsklerus allenthalben das christliche Volk aufzurütteln, zu festigen und zu trösten.

Die Not des äußeren Lebens, die dieser Krieg heraufbeschworen hat und die sich nach dem Kriege in ihrer ganzen Härte fühlbar machen wird, die Not des inneren Lebens: Trauer, Versuchungen, Zweifel, Lebensmüdigkeit und Sünde, das Wahrheitsgefühl inmitten einer tausendfach belogenen und verlogenen Welt, das Gerechtigkeitsgefühl beim Anblick der vielfachen schreienden Ungerechtigkeiten, der Durst nach Glückseligkeit, nach Leben und Lebensgenuß bieten dem Prediger, der in der Seele des Volkes zu lesen weiß und mit dem Volke fühlt, fruchtbare Anknüpfungspunkte.

Gerade das von den Modernen so gern gebrauchte Wort von der Lebensbejahung, dem Drange nach Lebensbetätigung, nach Schaffung neuer und besserer Lebenswerte für uns und andere, die wir beglücken möchten, kann uns als Brücke zum Ewigen dienen. Wie oft hat sich der Heiland dieses Anknüpfungsmittels bedient, um den lebensdurstigen Menschen das „wahre Leben" zu offenbaren, Verlangen danach in ihnen zu erwecken,

[1] Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichts S. 80.

das „Brot des Lebens" zu reichen, den „Weg des Lebens" sie zu führen, das „ewige Leben" ihnen zu schenken.

Überall geht dem Kampfe ums irdische Leben, dem Kampfe ums Dasein eine innere Unruhe und Not zur Seite, hervorgerufen durch den Streit zwischen Leidenschaft und Pflicht, zwischen gutem Willen und natürlicher Schwäche. Mit dem Heiland müssen wir diesen innern Widerstreit lösen, indem wir den Menschen an seinem Durst nach Leben und Glück erfassen und ihn vom Standpunkte der Ewigkeit aus den Wert der Welt, sein wahres Wohl und Wehe und seine eigentliche Bestimmung begreifen lehren.

Die christliche Kanzel hat leider während des Krieges mancherorts Predigten über sich ergehen lassen müssen, die fast ebensogut in einer patriotischen Versammlung oder in einem Unterricht über bürgerliche und nationale Lebenskunde gehalten werden konnten. Die Not der Zeit mag manches entschuldigen. Ob wir aber für den kleinen augenblicklichen Vorteil, den wir der Sache des Vaterlandes verschafft, durch den Verlust unseres Ansehens als Priester und Gottesboten nicht vielleicht größeren Schaden eingetauscht haben? Beim Militär habe ich wenigstens immer bemerkt, daß die Leute außerordentlich mißtrauisch wurden, wenn der Geistliche sehr patriotische Töne anschlug oder allzu häufig vom Krieg, von vaterländischen Pflichten, vom Dienst usw. sprach. Das waren dieselben Leute, denen man sonst die bittersten Wahrheiten sagen konnte. Sofort hieß es: „Bestellte Arbeit" oder „der Geistliche predigt auf Befehl". Die Leute haben ohnehin das Gefühl, daß fast nur für den „gemeinen Mann" gepredigt wird, entweder weil die Vorgesetzten, vom Feldwebel aufwärts, überhaupt nicht oder nur selten beim Gottesdienst erscheinen, oder weil die wenigsten Feldgeistlichen es wagen dürfen, einmal den „Herren Offizieren", wenn auch in schonendster Form, den Spiegel vorzuhalten.

Ich habe es deshalb nie begreifen können, wie Geistliche sich zu sogenannten Aufklärungsvorträgen über nationale Fragen u. dgl. hergeben konnten. Wir wollen gewiß nicht unnational sein; wir betrachten die Liebe zum Vaterlande sogar als religiöse Pflicht. Aber die Religion ist mehr als die Nation, und sie wird der Nation auf die Dauer mehr nützen, wenn sie sich dessen bewußt bleibt und nicht zur Dienerin der Staatsgewalt wird, besonders nicht in Dingen, die dem Wechsel der Anschauungen unterworfen sind oder über die wir gar nichts unbedingt Zuverlässiges wissen. Die Vaterlandsliebe läßt sich nicht ankommandieren und nicht anpredigen. Hunderttausende von unseren Leuten sind durch wirkliche oder vermeintliche Ungerechtigkeiten in diesem Kriege so verbittert, daß es geraumer Zeit bedarf, bis diese Wunden vernarbt sind. Geben wir uns zufrieden, wenn sie wenigstens Gott und der Religion treu bleiben. Ein Mann, der noch an Gott und die Ewigkeit glaubt, geht nicht zu den Bolschewiken über und wird alle wesentlichen Pflichten gegen sein Vaterland treu erfüllen, ob mit oder ohne Begeisterung, das ist vorläufig einerlei. Sie werden uns dankbar sein, wenn wir in unseren Predigten nach dem Kriege diese ihre Gefühle schonen; desto eher werden sie sich innerlich zurechtfinden.

Der Gefahr, daß wir zu sehr in Fragen des Krieges und der vaterländischen Pflichten uns verlieren oder daß wir die Vorgesetzten und Reichen schonender behandeln als die Armen und Untergebenen, werden wir am ehesten entgehen, wenn wir nach dem Kriege noch mehr als bisher in unseren

Predigten alles „sub specie aeternitatis" betrachten. Dann haben wir festen Boden unter den Füßen und können den Unsicheren und Schwachen festen Halt bieten. Doch nicht bloß Zweckmäßigkeitsgründe müssen uns veranlassen, die ewigen Wahrheiten jetzt nach dem Kriege vorzugsweise zu predigen. Die Verkündigung dieser Wahrheiten gehört allezeit zu den Pflichten eines jeden Predigers. Das zeigt uns:

1. Das Beispiel Jesu Christi, der das Predigtamt gestiftet, als erster selbst verwaltet und als Hauptaufgabe seiner Sendung erklärt hat. Von ihm sagt der hl. Augustinus: „Christus magister qui sciebat et docere quod proderat et non docere quod oberat[1]." Er redet sehr oft und furchtbar ernst von den letzten Dingen. Nicht pharisäische Tüfteleien und Spitzfindigkeiten bilden den Inhalt der Predigt Jesu, sondern die Wirklichkeit einer Welt jenseits des Grabes: Gericht, Himmel und Hölle mit ihrer ausgleichenden Gerechtigkeit[2]. Wer deshalb die ewigen Wahrheiten von der christlichen Kanzel verbannen wollte, müßte zuerst das Evangelium Christi korrigieren.

Der Puritaner Spurgeon sagt mit Recht: „In zu vielen Fällen werden erhabene Wahrheiten unter dem Vorwande zurückgehalten, daß sie nicht in unsere Zeit passen, während doch schon die Tatsache, daß sie von Gott geoffenbart sind, Beweis genug ist, daß der Herr sie für wichtig hält. Wehe uns, wenn wir klüger sein wollen als er. Wenn wir einen Ton in der göttlichen Harmonie der Wahrheit fehlen lassen, so ist die ganze Musik geschädigt[3]."

2. Die ständige Lehre der Kirche. Das Tridentinum[4] befiehlt allen Priestern, so zu predigen, daß die Menschen der ewigen Strafe entgehen und die himmlische Herrlichkeit erlangen. Und unser heiliger Vater in seiner Enzyklika über das Predigtamt vom 15. Juni 1917 zeigt uns am Beispiel des hl. Paulus, worüber wir predigen sollen: „Alle Lehren und Gebote Jesu Christi, auch die schweren, verkündete er, ohne etwas zu verschweigen oder zu mildern . . . Und diese Dinge sprach er nicht furchtsam aus. Man muß wählen, ob man Christus oder Belial dienen wolle; beiden könne man nicht dienen; nach dem Tode erwartet alle ein schreckliches Gericht; mit Gott gibt es keinen gütlichen Vergleich; entweder könne man auf das ewige Leben hoffen, wenn man das ganze göttliche Gesetz beobachtet, oder das ewige Feuer ist zu erwarten, falls man seinen Gelüsten nachgibt und die Pflicht verletzt.

Der Prediger der Wahrheit glaubte nicht, man dürfe einmal solche Gegenstände übergehen, weil sie ob der Verderbtheit der Zeit seinen Zuhörern allzu schroff dünken könnten. — Man ersieht daraus, wie sehr jene Prediger zu mißbilligen sind, die gewisse Punkte der christlichen Lehre nicht zu behandeln wagen, um ihren Zuhörern nicht unangenehm zu werden. Verordnet etwa ein Arzt einem Kranken unwirksame Arzneien, weil dieser die nützlichen verschmäht?"

3. Das Beispiel aller wahrhaft großen Prediger vom heil. Paulus bis auf unsere Tage: Bernhardin von Siena, Leonardus a Portu

[1] Enarr. in Ps. 36, n. 1. Migne PL. 36, 355.
[2] Racke, Verwaltung des Predigtamtes. 1892. S. 132.
[3] Gute Winke für Prediger des Evangeliums. [3]1900. II. S. 190.
[4] Sess V. c. 2.

Maurizio, Berthold von Regensburg, Segneri, Bourdaloue, Bossuet, Fénelon, Boulogne, Massillon, Brydaine, Hunolt, von neueren P. Roh, P. Zobel, P. Hafkenscheid, Hillebrand, Bischof Ehrler u. a. haben mit Vorliebe über Tod, Gericht, Himmel und Hölle gepredigt. Gerade ihre Predigten über die ewigen Wahrheiten gehören zu den Perlen der katholischen Kanzelberedsamkeit; durch diese Predigten haben sie am meisten auf ihre Zeit eingewirkt und Seelen gerettet.

4. Der Zweck der Missionen fordert besonders gebieterisch die gründliche Behandlung der ewigen Wahrheiten. „Das ist", wie Hettinger sagt, „der Erklärungsgrund für die auffallenden und mächtig wirkenden Erfolge der Missionen. Es sind die großen, ewigen Wahrheiten, die hier gepredigt werden; nicht immer sind es gelehrte Männer, Meister des Wortes, die auf der Kanzel erscheinen; vielmehr oft nur einfache Priester; an Kunst der Rede und vielseitiger Bildung gar manchem Prediger weit nachstehend, wissen sie die Menschen zu rühren, zu ergreifen, zu begeistern, zu bekehren. Es sind eben die großen ewigen Wahrheiten, die sie verkünden; wo diese verkündet werden, wenn auch noch so einfach und kunstlos, ja gerade darum werden sie immer mit erschütternder Gewalt an das Herz des Menschen schlagen. Denn dieses Herz ist doch in allem und jederzeit dasselbe; Not, Tod, Sünde wirken auf jedes, überall und jederzeit, und darum haben sie ihre Kraft nicht verloren. Denn es sind die Wahrheiten Gottes selbst, und er hat das Herz des Menschen für sie geschaffen[1]." „Ich kann als Priester nicht viel von Erlebnissen sprechen," sagt ein bekannter Exerzitienmeister, „aber soviel ich herumkam zu Christen und Christengemeinden, da wurde die Mehrzahl zum Fuße des Kreuzes geführt durch die Furcht vor der ewigen Strafe[2]."

Der Zweck der Mission ist die Bekehrung der Sünder zu einem christlichen Leben, die Aufrüttlung der Lauen, die Befestigung der Guten. „Siehe die Furcht des Herrn, das ist die Weisheit, und das Böse meiden, ist Erkenntnis[3]." Die angeborene Verderbtheit der menschlichen Natur, die dreifache böse Lust, in den meisten durch wiederholte Befriedigung erhöht und verstärkt, ist beständig tätig, stirbt niemals, ist wie ein Gewicht, das uns vom Guten abzieht, wie eine stets neu erwachende Kraft, die uns zur Sünde und dadurch ins Verderben treibt. Mit ihr verbindet sich der Erbfeind des Menschen, der Lügner von Anbeginn und die Welt, die mit ihren zahllosen Reizen, Gelegenheiten und Mitteln zum Sündigen, ihrem Trug und ihrer Verführung, ihrem Hohn und Spott, ihrer Lüge und Verfolgung nur der konkrete Ausdruck der dreifachen bösen Begierlichkeit in Massenwirkung ist. Wenn je, dann passen auf unsere Tage die Prophetenworte: „Nicht Wahrheit, nicht Erbarmen, nicht Erkenntnis Gottes ist mehr auf der Erde. Entweiht ist das Land durch seine Bewohner; sie haben das Gesetz übertreten, das Recht verkehrt, zerrissen den ewigen Bund. Darum wird der Fluch die Erde fressen: denn Lästerung und Lüge, Ungerechtigkeit, Mord und Ehebruch haben sie überflutet, und Blut mischt sich mit Blut[4]."

Wo ist der Damm, der diesem überflutenden Strome der Verwüstung Schranken setzt, wo die Kraft zum Widerstande? Sie ist uns gegeben einzig

[1] Aphorismen S. 456 ff.
[2] Bruders S. I., Exerzitienwahrheiten S. 256.
[3] Job 28, 23. [4] Oseas 4, 1. 2; Is. 24, 5.

und allein im lebendigen Glauben, in der steten Erinnerung an jene Wahrheiten, welche das Herz mit heiliger Furcht Gottes durchdringen und so die abwärtsziehenden Kräfte hemmen. „In der Furcht des Herrn halte dich den ganzen Tag, und du wirst Hoffnung haben an deinem Ende[1]."

Darum ergeht an den Missionar, der es ernst nimmt mit seinem Berufe, und der sein Volk vor dem Tode in der Sünde retten will, der Befehl des Herrn: „Clama, ne cesses! Rufe, werde nicht müde; wie eine Posaune erhebe deine Stimme; verkündige meinem Volke seine Sünden und dem Hause Jakob seine Missetaten[2]."

Aber nicht bloß schlechten Christen und großen Sündern gegenüber ist die Behandlung der ewigen Wahrheiten notwendig, sondern auch um das vorhandene übernatürliche Leben zu schützen, zu kräftigen und zu erhöhen. Der hl. Augustinus versichert uns lange Jahre nach seiner Bekehrung, daß er des täglichen Gedankens an die Hölle bedürfe, um im Guten beharrlich zu bleiben.

Aber man hört nicht gern von jenen furchtbaren Wahrheiten reden; dieselben erschrecken und verwirren; man wünscht tröstlichere Gedanken. So ging es schon dem hl. Paulus, als er dem Statthalter Felix „von der Gerechtigkeit redete und von der Keuschheit und vom zukünftigen Gerichte"[3]. Wie können wir nach diesem Krieg, in dem so unsäglich viel gestohlen und betrogen wurde, Gerechtigkeit, Zurückerstattung des ungerechten Gutes fordern, wenn wir nicht gleich Paulus mit der schrecklichen Abrechnung im nahenden Gerichte drohen können? Oder glaubt jemand ernsthaft, durch Momente der Liebe Gottes allein den Verheerungen der Fleischessünde und dem immer mehr überhandnehmenden Mißbrauch der Ehe entgegenwirken zu können? Das ist ja gerade das Verhängnisvolle bei diesen Sünden, daß das Fleisch nicht faßt, was des Geistes ist, und daß deshalb die höheren sittlichen Beweggründe auf die meisten dieser Menschen gar keinen Eindruck mehr machen. Nur die Furcht vor dem Gerichte, der Schrecken vor der Hölle kann sie noch retten, sie hinwegreißen vom Rande des Abgrundes. Wir Missionare wären grausam, wollten wir den Unglücklichen dieses letzte Mittel zu ihrer Rettung vorenthalten, selbst auf die Gefahr hin, von gewissen Leuten für altmodisch und unzeitgemäß gehalten zu werden. Ich hörte kürzlich von einem Geistlichen, der die Fastenzeit hindurch über Bevölkerungspolitik nach dem Kriege und ähnliche Probleme gepredigt haben soll. Statt der Heiligen Schrift wurden National-Ökonomen, Philosophen und besonders Dichter angeführt. Die Predigten sollen großen Zulauf gehabt haben. Ob aber eine Seele dadurch bekehrt worden ist, möchte ich bezweifeln. Das erinnerte mich an einen sonst sehr eifrigen protestantischen Feldgeistlichen, den ich im Kriege kennen gelernt habe und der seinen Leuten immerfort über „Probleme" predigte und ihnen das Herz dadurch recht schwer machte, so daß sich einige bei mir darüber beklagten. Als ich ihm deshalb eine freundschaftliche Bemerkung machte, fragte er mich ganz erstaunt: „Ja, predigen Sie denn niemals über die großen Probleme der Zukunft unseres Vaterlandes nach diesem schrecklichen Kriege?" Worauf ich ihm in größter Seelenruhe antworten konnte: „Wir Katholiken predigen nicht über Probleme." „Worüber

[1] Spr. 23, 17.
[2] Is. 58, 1.
[3] Apostelg. 24, 25.

predigen Sie denn?" „Christum et hunc crucifixum: Tatsachen und die daraus sich ergebenden Forderungen, aber keine Probleme!"

Ob nicht heute auch auf unserer Seite manche zu sehr in „Problemen" machen und darüber die grobe Wirklichkeit der Sünde und die Lehren des Evangeliums etwas vernachlässigen? Vielleicht lassen wir uns manchmal beeinflussen durch Gedankengänge und Urteile von Leuten, die nicht den festen dogmatischen Boden unter den Füßen haben wie wir. Sie sind leicht geneigt, die Bedeutung und die Folgen des jetzigen Krieges, sowie die Rolle, die ihr eigenes Volk dabei spielt, zu überschätzen, weil sie alles mehr oder weniger mit dem kleinen Maßstab ihres Erdendaseins, ihrer menschlichen Erkenntnis oder an der Geschichte eines Volkes messen wollen.

Vom Standpunkte des kurzen Erdenlebens, des Fortschrittes in menschlicher Kultur oder des vaterländischen Ruhmes betrachtet, ist der Krieg aber etwas so unerhört Entsetzliches, etwas so Wahnwitziges, daß man ihn nicht begreifen kann und an der Menschheit verzweifeln müßte, wenn es keinen höheren Erklärungsgrund gäbe.

Reißen wir deshalb unser Volk mit aller Macht los von dem bloßen Erdenstandpunkt; rufen wir stets und vor allem die großen Grundwahrheiten unseres Glaubens in den Seelen wieder wach, die der Heiland und seine Apostel in tausend Worten eingeschärft haben. „Nur eines ist notwendig[1]." „Sammelt euch Schätze, die nicht Rost und Motten verzehren[2]." „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet[3]?" „Die Trübsal der gegenwärtigen Welt ist nicht zu vergleichen mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar wird[4]." „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden[5]." „Unsere gegenwärtige Trübsal bewirkt eine überschwengliche, ewige, alles überwiegende Herrlichkeit in uns[6]."

Im Lichte der Ewigkeit, mit Gottes Augen gesehen und am ewigen Heil der Seelen gemessen, sieht auch der Völkerkrieg ganz anders aus, als er gewöhnlich betrachtet wird. Schon um das Verständnis der furchtbaren Weltgeschehnisse zu erleichtern und mit den schmerzlichen Folgen derselben einigermaßen auszusöhnen, ist jetzt im Kriege und noch mehr nach dem Kriege die eingehende Behandlung der sogenannten „ewigen Wahrheiten" nicht bloß zeitgemäß, sondern auch durchaus notwendig.

Gemessen an ewigem Lohn und ewiger Strafe, an unendlicher Buße und Sühne wird der Krieg als Strafgericht, aber auch als Läuterungsmittel, gleichsam als irdisches Fegfeuer, als Gelegenheit zur Genugtuung und Sühne für eigene und fremde Schuld besser verständlich.

Gerade weil die Menschen jetzt im Kriege sich allzusehr ins Zeitliche vertieft, an Zeitliches angeklammert haben, muß unsere Predigt und vor allem die Missionspredigt, um zeitgemäß zu sein, zeitwidrig klingen, indem wir sie ewigkeitsgemäß halten. Wollen wir nicht unsere Missionsarbeit ihrer inneren Kraft und des göttlichen Segens berauben, so dürfen wir in diesem Punkte keine Nachgiebigkeit gegenüber dem nervösen und ewigkeitsscheuen Zeitgeiste kennen. Wir müssen im Gegenteil, wo es notwendig ist, uns in bewußten Gegensatz zu gewissen Zeitströmungen stellen. Paulus hat die Torheit des Kreuzes Christi um so nachdrücklicher betont, je

[1] Lk. 10, 42. [2] Matth. 6, 19. [3] Matth. 16, 29.
[4] Röm. 8, 18. [5] Matth. 5, 5. [6] 2. Kor. 4, 17.

mehr es als Ärgernis und Schmach verachtet wurde. Unsere Predigt wäre nicht zeitgemäß, wenn sie falsche Brücken zwischen Welt und Kirche, zwischen Himmel und Erde baute und die Pforte weit machte, die der Heiland als eng beschrieben. Zugeständnisse an den Zeitgeist auf Kosten der ewigen Wahrheiten tragen uns auf die Dauer nur den Spott der Zeit ein, mag man uns auch anfangs dafür loben. Sie führen uns von einer Halbheit zur anderen, rauben uns das Gefühl der Sicherheit und des Ansehens, das uns die Göttlichkeit unserer Aufgabe verleiht[1].

Gerade wenn die Menschheit am wenigsten etwas hören möchte von den ewigen Dingen, bedarf sie derselben am dringendsten, und der Priester Gottes, der aus Rücksicht auf diese krankhaften Anschauungen seiner Zeitgenossen die großen ernsten Wahrheiten des Glaubens nicht oder nur selten oder in verschämter, abgeschwächter Form behandeln würde, hätte wahrlich einstens seinem Gott gegenüber eine schwere Verantwortung abzulegen. Denn er kannte ja die Drohung desjenigen, der ihn gesandt hatte: „Sohn des Menschen, zum Wächter habe ich dich gesetzt dem Hause Israel, und das Wort, das du hörst aus meinem Munde, das sollst du ihnen an meiner Stelle verkündigen. Sage ich dem Sünder: Gottloser, du wirst des Todes sterben — und du redest nicht zu ihm, auf daß er verlasse seinen Weg, so wird er selbst sterben in seiner Missetat; aber von deiner Hand fordere ich sein Blut[2]."

Eine angebliche Parallele zur biblischen Urgeschichte.

Von Dr. P. Anastasius Schollmeyer O. F. M., Dorsten.

In den Veröffentlichungen der Pennsylvania-Universität hatte Langdon unter dem verheißungsvollen Titel „Sumerian epic of paradise, the flood and the fall of man" einen längeren rein sumerischen Text veröffentlicht, der nach der Übersetzung und Bearbeitung Langdons eine frappante Parallele zu den biblischen Paradieses- und Sintfluterzählungen darstellte. Auch in dieser Zeitschrift (Jahrg. VI, Heft 9) wurde von mir auf Grund von Langdons vorläufigem Berichte in den Proceedings of Biblical Archaeologie Vol. XXXVI, Part 5 eine summarische Wiedergabe dieses Textes nach der Auffassung Langdons geboten. Daß diese Auffassung verfehlt war, wurde bereits von verschiedenen Seiten, besonders von Ungnad in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 71, S. 253 betont. An der Hand von Langdons Übersetzung ergäbe sich ungefähr folgender Inhalt dieses interessanten Textes. Der Wassergott Ea und seine Gemahlin herrschten über die Menschen im Paradiese, welches sich zu Dilmum befand. Dies war ein Ort des Friedens und der Ruhe. Keine Krankheiten und Seuchen, keine Sünden waren dort zu Hause. Die wilden Tiere ließen die Herden in Ruhe. Aus irgendeinem uns unbekannten Grunde beschließt Ea, die Menschen durch eine Flut zu vernichten. Diesen seinen Plan teilt er der Erd- und Muttergöttin Nintur mit, die sich dann an der Vernichtung des Menschengeschlechtes

[1] Vgl. Stingeder, Wo steht unsere heutige Predigt? S. 147.
[2] Ezech. 33, 7. 8.

beteiligt. Die Flut dauerte neun Monate an und richtete die meisten Menschen zugrunde. Aber Nintur gelingt es, den König und einige Leute nach ihrem gefaßten Plane aus der Flut zu erretten. Nach der Flut finden wir Nintur bei dem entkommenen Helden, Tagtug mit Namen, der ein Gärtner ist. Ea nimmt ihn in Gnaden an, beruft ihn zu seinem Tempel, offenbart ihm Geheimnisse, unterweist ihn über Bäume und Pflanzen, deren Früchte er essen darf. Es scheint, daß Nintur ihm verboten hat, von der Kassia-Pflanze zu essen. Trotzdem genießt Tagtug von der verbotenen Frucht und verliert infolgedessen das lange Leben.

Wäre die Übersetzung Langdons richtig, so ließe sich nicht leugnen, daß wir hier eine sumerische Erzählung von Paradies, Sündenfall und Flut, wenn auch in anderer Reihenfolge, vor uns haben, die sich nahe mit der biblischen Erzählung berührt. Leider aber muß die Übersetzung Langdons als verfehlt bezeichnet werden, wie wir jetzt aus der Übersetzung ersehen können, welche P. M. Witzel in dem ersten Hefte seiner „Keilinschriftlichen Studien" bietet. Legen wir diese, wie ich glaube, in allen wesentlichen Punkten das Richtige treffende Übersetzung zugrunde, so ergibt sich ein ganz anderes Bild von dem Inhalte dieses mythologisch interessanten Textes. Weder von Paradies und paradiesischen Zuständen, noch von Sintflut, Sünde und Sündenfall ist in dem Gedichte die Rede. Das Gedicht stellt weiter nichts dar als ein Preislied auf Dilmun, wo Enki (Ea) und Ninella in den Urzeiten allein verweilen. Ninella, im Laufe des Gedichtes bald Nintur, bald Damgalnunna oder Ninharsag genannt, ist ursprünglich die Tochter Enkis (I Z. 31, II Z. 31), wird aber im weiteren Verlaufe des Gedichtes zu seiner Gemahlin erhoben. Jener Urzustand, wie er im Beginne des Liedes geschildert wird, charakterisiert sich durch das Fehlen des Lebens und der Kultur und damit auch des Leidens. Wenn der Dichter dort (I Z. 15 u. ff.) sagt: „Es mordete noch nicht der Leu, der Wolf raubte nicht die Lämmer, der Hund näherte sich nicht dem Zicklein, wenn es dort lag; der Ziegenmutter, die da fraß vom Getreide, näherte er sich nicht, die Tauben ließen sich (noch) nicht dort nieder", oder: „ein krankes Auge sagte dort (noch) nicht: ein krankes Auge bin ich", so lag ihm sicher die Idee der Unversehrtheit und Unverderbtheit der Natur in dieser Urzeit durchaus ferne. Er wollte nur auf diese Weise das Fehlen jeglichen Lebens und darum auch der Übel und Krankheiten in der Natur schildern. Wenn dann später, nachdem Leben und Kultur in Dilmun herrschten, erzählt wird, daß Enki Pflanzen als Heilkräuter bestimmte, daß Enlil und Ninharsag für die Nöte und Krankheiten der Menschen Schutzgötter erschufen, so ist es für diese spätere Zeit wohl verständlich. Ursprünglich aber, als Enki und Ninella allein auf Erden in Dilmun herrschten, war dies nicht notwendig, da weder Tiere noch Menschen damals existierten. In dieser Darstellung darum eine Schilderung paradiesischer Zustände zu erblicken, ist sicher verfehlt. Höchstens könnte man zugeben, daß solche Schilderungen, wie auch Ungnad urteilt, als Vorbild für spätere Erzählungen dieser Art gegolten haben. Noch weniger ist man berechtigt, Schilderungen dieser Art in Parallele zu der Darstellung, wie sie der Prophet Jesaja (c. 11, 6) von dem zukünftigen Friedensreiche des Messias entwirft, zu setzen. Auf den Hinweis Ninellas hin, daß Dilmun keinen Kanal besitzt, erbaut Enki einen Kanal, Süßwasser wird beschafft, Dilmun wird zur Hafenstadt erhoben, der Getreidebau kommt in Blüte. Nach dieser Darstellung bietet das Gedicht verschiedene

Szenen, die mit verschiedenen anderen Mythen manche Berührungspunkte aufweisen. Enki tritt an seine Tochter Ninella mit der Forderung heran, mit ihm geschlechtlich zu verkehren. Nach anfänglichem Sträuben willfahrt Ninella seinem Begehren und gebiert in neun Tagen anstatt neun Monaten ihr erstes Kind. Der Dichter läßt in seiner Darstellung deutlich erkennen, daß Enki zu Unrecht mit seiner Tochter verkehrt und sie zur Gemahlin erhebt. In fast gleicher Weise wird dann die Erzeugung und Geburt des zweiten und dritten Kindes erzählt. Der Name des dritten Kindes ist Tagtug (oder besser wohl Tibir(?)), das im Laufe der weiteren Erzählung eine Hauptrolle spielt. Tagtug erlangt nun infolge einer List der Ninharsag, die darauf ausgeht, ihn zu einem Hauptgotte zu erheben und ihn darum mit schönen Kleidern geschmückt zu Enki führt, im Garten Enkis als Gärtner arbeiten läßt, das Wohlgefallen Enkis und wird zu einem Hauptgotte erhoben. „Tagtug schmückte er, eine Tiara setzte er ihm auf, band sie ihm fest." Im folgenden ist die Rede von verschiedenen Heilpflanzen, die im Garten Enkis wachsen. Mit dem Hinweis auf diese Heilkräuter, deren Schicksal Enki bestimmt, versuchte Enki von neuem mit Ninharsag geschlechtlich zu verkehren. Diesmal aber erfährt er eine schroffe Absage. Voll Zorn spricht sie zu Enlil (wohl identisch mit dem zur Würde eines Hauptgottes erhobenen Tagtug): „Ich Ninharsag habe dich ihm geboren, wo ist mein Lohn?" Enlil will ihr jetzt zwei Waffen verfertigen, deren eine zur Vernichtung Enkis bestimmt ist. Die Ausführung dieses Planes fehlt im Texte. Schließlich wird Ninharsag die Gemahlin Enlils, und sie gebiert ihm acht Kinder, die, als Götter für alle Nöte und Krankheiten bestimmt, sicher den acht Heilkräutern Enkis entsprechen. Zum größten Teile tragen diese neuentstandenen Schutzgötter die Namen von Körperteilen. Wie früher Enki durch Heilkräuter für die Krankheiten der Menschen Fürsorge traf, so sollen jetzt die Menschen durch fürsorgliche Schutzgötter Heil und Genesung finden. Der letzte dieser Heilgötter ist Enzag, der Herr von Dilmun. So stellt sich das ganze Gedicht als ein Preislied, wie es auch am Schluß heißt, auf Dilmun dar, das im mythologischen Gewande die Entstehung der Kultur von den ersten Uranfängen bis in die spätere Zeit erzählt.

Der Enki(Ea)kult mit seinen Heilkräutern wird verdrängt und durch den Enlilkult ersetzt.

Nach dieser Analyse des neuen sumerischen Textes, die sich stützt auf die nüchterne Übersetzung Witzels, wird man nicht mehr von einem Paralleltexte zu den biblischen Urgeschichten der Menschheit reden können. Ja nicht einmal Anklänge an biblische Darstellung von Schöpfung, Sündenfall und Sintflut sind in derselben vorhanden. Das Äußerste, was man zugestehen kann, ist dies, daß Darstellungen der Art, wie sie im ersten Teile des Gedichtes von dem Urzustande in Dilmun geboten werden, spätere babylonische Schilderungen von den Uranfängen der Menschheit und indirekt vielleicht auch biblische formell beeinflußt haben können. Dies Beispiel zeigt aber wieder, welch große Vorsicht allen Ankündigungen über neuentdeckte Urquellen zu den Urgeschichten der Bibel von Religionsgeschichtlern und Theologen entgegengebracht werden muß, und wie recht Ungnad hatte, wenn er in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 71, S. 252 und in der Theol. Literaturzeitung 1918 I nachdrücklich vor einem „Bluffe" Langdons warnte.

Freimaurerei und Christentum.

Von Dr. Heinz Brauweiler, Düsseldorf.

In den Erörterungen über die Gegensätze zwischen der deutschen und der romanischen Freimaurerei ist ein nicht unwichtiger Punkt die Stellungnahme zur Religion und zu den verschiedenen Glaubensbekenntnissen und Kirchen. Die romanische Freimaurerei, die nach dem Zeugnisse des Schweizer Freimaurers Prof. Boos-Zürich „einer ruchlosen Freigeisterei und wildem Radikalismus" verfallen ist, wird von der deutschen Freimaurerei als eine „Entartung" angesehen und bezeichnet, während die deutsche Freimaurerei für sich in Anspruch nimmt, den „reinen unverfälschten Geist der Freimaurerei" erhalten und gefestigt zu haben.

Von freimaurerischen Apologeten — Keller, Horneffer u. a. — ist seit einer Reihe von Jahren mit manchem Aufwand von Gelehrsamkeit und noch mehr Geschichtskonstruktion behauptet worden, daß die „neue" Freimaurerei von 1717 — im Gegensatz zu der alten Werkmaurerei, der sie lediglich die Formen entlehnt hat — mit hohen geistigen und sittlichen oder auch religiösen und gar politischen Zielen ins Leben getreten sei; insbesondere war Keller unermüdlich in dem Bemühen, vom Altertum durch das Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit den sog. Humanitätsgedanken zu verfolgen und ihn schließlich in die 1717 gegründete englische Großloge einmünden zu lassen, so daß die Freimaurerei nach seiner Auffassung das Endergebnis einer Gedankenentwicklung von vielen Jahrhunderten wäre. Von der ernsten freimaurerischen Geschichtsforschung werden die Kellerschen Historien als Phantasien abgelehnt.

Ernsthaft zu prüfen ist dagegen die Frage, ob die Gründung der englischen Großloge 1717 und das erste Gesetzbuch derselben, die „Alten Pflichten" vom Jahre 1723 eine wesentliche Beeinflussung durch religiös-philosophische Anschauungen oder eine klare und bewußte Stellungnahme zu denselben erkennen lassen. Würde die Frage positiv zu beantworten sein, so würde man daraus den ursprünglichen „Geist" der Freimaurerei zu bestimmen haben.

In erster Linie ist hier zu denken an den englischen Deismus, der seit Hettner (Geschichte der englischen Literatur, 1856) vielfach mit der Freimaurerei in Verbindung gebracht worden ist. Die Beweisführung Begemanns (Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England, 2. Band, S. 28 f.), dessen Ansicht mit der der kundigsten englischen Forscher übereinstimmt, gegen diese Geschichtskonstruktion ist für mich überzeugend.

Die Anfänge der Londoner Großloge und damit der modernen Freimaurerei waren sehr bescheiden, von irgendwelchen hohen geistigen Zielen und Aufgaben ist in ihnen nichts zu finden[1].

Die Entwicklung des „Geistes" der Freimaurerei knüpft an die Wortfassung der erwähnten „Alten Pflichten" an. Insbesondere war für die Stellungnahme zu den religiösen Fragen der Art. I „Gott und die Religion betreffend" maßgebend, der folgendes bestimmt:

„Eine Maurer ist durch seine Berufspflicht gehalten, dem Sittengesetz zu gehorchen; und wenn er die Kunst recht versteht, wird er nie ein törichter Gottesleugner oder ein gottloser Sittenfrevler sein. Aber obwohl in alten

[1] Vgl. Begemann, Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England, 1. Band, S. 14 ff. und das dort erwähnte Urteil des englischen Freimaurers Speth; ferner Allg. Handbuch der Freimaurerei (3. Aufl.), 1. Band, S. 233 u. 240.

Zeiten die Maurer verpflichtet waren, in jedem Lande der Religion jenes Landes oder Volkes anzugehören, welche es auch war, so wird es doch jetzt für zweckmäßiger gehalten, sie nur zu derjenigen Religion zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen, indem man ihre besondern Meinungen ihnen selbst überläßt, nämlich: Gute und redliche Männer zu sein, Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch was für Benennungen oder Überzeugungen sie sich auch unterscheiden mögen. Dadurch wird die Maurerei der Einigungspunkt und das Mittel, unter Leuten, die einander beständig hätten fremd bleiben müssen, treue Freundschaft zu stiften."

Dazu gehört noch folgende Stelle aus dem VI. Art.: „Vom Benehmen":

„Deshalb dürfen keine persönlichen Raufereien oder Streitigkeiten über die Schwelle der Loge gebracht werden, weit weniger noch Streitigkeiten über Religion oder Nationen oder Staatsverwaltung, da wir als Maurer nur der oben erwähnten allgemeinen Religion (Catholic Religion) angehören; wir gehören auch zu allen Nationen, Zungen, Stämmen und Sprachen und erklären uns gegen alle politischen Erörterungen, da sie niemals zum Wohl der Loge beigetragen haben und auch niemals beitragen werden. Diese Pflicht ist stets streng eingeschärft und beobachtet worden, aber besonders allezeit seit der Reformation in Britannien oder der Scheidung und Trennung dieser Nation von der Gemeinschaft mit Rom."

Aus dem gesamten Milieu der Gründung von 1717 folgert Begemann, daß in diesen Sätzen lediglich ein „Ausfluß der einfachsten Bildungs- und Sittengesetze" zu erblicken sei, und führt im einzelnen aus[1]: Das erste Stück gründet sich auf die erste alte Pflicht, nach der die Maurer „treue Männer gegen Gott und die heilige Kirche" sein und sich „vor Irrlehre und Ketzerei" hüten sollten. Diese überlieferten Formeln stammen noch aus katholischer Zeit vor 1535. Anderson konnte die „heilige Kirche" natürlich nicht beibehalten, denn sie galt seit der Reformation in England nicht mehr, hatte sogar einer Mehrheit christlicher Gemeinschaften Platz gemacht. Anderson, als strenggläubiger Presbyterianer, kann gar nicht an eine nicht vorhandene „allgemeine Religion" außerhalb oder neben der christlichen gedacht haben, unter „guten und redlichen Männern" können zur damaligen Zeit nur Angehörige der verschiedenen christlichen Gemeinschaften gemeint gewesen sein. Jüdische Freimaurer sind erst seit 1732 nachgewiesen, in einem auch für Juden bestimmten Konstitutionsbuche wäre der Hinweis auf die Geburt Christi und den „großen Architekten der Kirche" (im geschichtlichen Teil) kaum am Platz gewesen. Die „Religion, in der alle übereinstimmen", bedeutet für Anderson lediglich das Gemeinsame der christlichen Religionen Englands. Zum Art. VI bemerkt Begemann: daß das Verbot sehr wahrscheinlich den Einflüssen der Loge angehörender Mitglieder der Royal Society (u. a. Montagu, Stukeley, Desaguliers) zuzuschreiben sei, in deren Statuten Fragen der Theologie und Staatsangelegenheiten von den Versammlungen ausgeschlossen waren.

Es mag dahingestellt sein, ob Begemann mit seiner Auffassung recht hat, daß die Freimaurer von 1717 und 1723 nur an Christen als Mitglieder der Gesellschaft gedacht haben. Aus dem Wortlaut der „Alten Pflichten" ergibt sich kein zwingender Beweis dafür, und Begemann selbst hat (Zirkel-Korrespondenz Nr. 20, 1911) zugegeben, daß über die Frage Meinungs-

[1] A. a. O. 2. Band, S. 205 ff.

verschiedenheiten bestehen können. Auf jeden Fall ist es bemerkenswert, daß nach seiner Angabe schon 1732 Juden als Mitglieder vorhanden waren[1].

Der Art. 1 der Alten Pflichten erscheint nach seinem strengen Wortlaut lediglich als eine negative Norm und enthält bezüglich der religiösen Stellung der Mitglieder keine einzige positive Forderung. Denn man könnte das Wort „törichter Gottesleugner" ja auch so deuten, daß einem klugen Gottesleugner die Mitgliedschaft nicht verwehrt sein sollte. In England hat man indessen immer daran festgehalten, daß das Benntnis zum Gottesglauben von den Freimaurern gefordert werden müsse. Die englische Großloge hat im Jahre 1815 einen neuen Wortlaut der „Alten Pflichten" angenommen, in welchem der Glaube an den erhabenen Baumeister des Himmels und der Erde als verbindlich gefordert wird[2]. Was der einzelne Freimaurer aber als Gott verehrt, das ist ihm überlassen, es kann der Gott der Christen sein, der Gott der Juden, der Gott der Mohammedaner usw.; lediglich das Bekenntnis der Gottesidee wird verlangt.

In den romanischen Ländern hat die Freimaurerei die Forderung des Gottesglaubens längst aufgegeben. Der französische Großorient hat im Jahre 1877 auch förmlich damit gebrochen, indem er das Weltenbaumeistersymbol beseitigte. Die englische Freimaurerei antwortete darauf am 6. März 1878 mit dem Abbruch der Beziehungen, die auch bis heute noch nicht wiederhergestellt worden sind. Kurze Zeit vor dem Kriege (am 3. Sept. 1913) hat die englische Großloge sogar eine Verschärfung eintreten lassen, indem sie die Zulassung fremder Brüder nicht nur — wie bis dahin — von deren persönlichem Bekenntnis zur Gottesidee abhängig machte, sondern darüber hinaus verlangte, daß auch die Großloge, der dieselben angehören, diese Forderung vertrete; dieser Beschluß richtete sich gegen französische Freimaurer, die in englischen Logen Eingang suchten.

Die „Alten Pflichten" sprechen von der „Religion, in der alle Menschen übereinstimmen". Damit ist nach dem ursprünglichen Sinn der Worte nichts Besonderes gesagt, denn diese „Religion" soll ja nur darin bestehen: „gute und redliche Männer zu sein, Männer von Ehre und Rechtschaffenheit". Auch Begemann ersieht darin ursprünglich nichts anderes als eine schöne Phrase — und es scheint, daß dies in England bis heute im Grunde so geblieben ist. An einer anderen Stelle (Zirkel-Korrespondenz Nr. 20, 1911) äußert sich Begemann, daß in den „Alten Pflichten" der Keim enthalten war, aus dem nach dem Gesetz der natürlichen Entwicklung „allmählich der gewaltige und weitverzweigte Bau sich entfaltet hat, den wir den Weltbund der Freimaurer nennen". Die Äste seien nicht alle gleich gesund, der deutsche Ast zeige neue Triebkraft, genährt von dem Saft idealer Ziele. Die Großloge von London sei sehr unbedeutend gewesen, der geistige innere Ausbau sei eine Entwicklung späterer Zeiten. Es ist hinzuzufügen, daß die Freimaurerei diese Entwicklung in der Hauptsache dem Einflusse deutschen Geisteslebens verdankt. G. E. Lessing ist der erste gewesen, der der Freimaurerei eine höhere geistige Aufgabe gezeigt hat. Dies führt uns zu der an dieser Stelle wichtigsten Betrachtung, wie das Verhältnis der deutschen Freimaurerei zum Christentum ist.

[1] Die Angabe im Allg. Handbuch der Freimaurerei, 1. Band, S. 513: 1723, scheint auf einer Verwechslung der Endzahlen zu beruhen.

[2] Den Wortlaut der neuen Fassung des Art. 1 der „Alten Pflichten" findet man bei Begemann a. a. O., 2. Band, S. 535.

In der deutschen Freimaurerei wird von den Aufzunehmenden das Bekenntnis zur Gottesidee verlangt. Im „Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei" (I. Bd. S. 374) wird gesagt: „Gott verehren die Freimaurer als den Baumeister des Weltalls, in dessen Dienst sie sich gestellt haben, um einen geistigen Tempelbau aufzurichten. Der Glaube an Gott und eine sittliche Weltordnung ist die Grundlage aller Freimaurerei." Die im deutschen Großlogenbund vereinigten acht deutschen Großlogen haben über den „Gottesglauben" durch Beschluß des Großlogentages vom 10. Juni 1878 folgende Erklärung aufgestellt: „Der Freimaurerbund fordert von seinen Mitgliedern kein dogmatisch bestimmtes Glaubensbekenntnis, und die Aufnahme der einzelnen Brüder wird nicht abhängig gemacht von einem religiösen Bekenntnis. Er ist sich bewußt, daß die Menschen je nach ihrer Eigenart und Bildung sehr mannigfaltige Vorstellungen von Gott haben, die doch alle nur unvollkommene Bilder des ewigen Geistes sein können. Aber die freimaurerischen Symbole und die freimaurerischen Rituale weisen nachdrücklich auf Gott hin und wären ohne Gott unverständlich und unsinnig. Die Prinzipien und die Geschichte der Freimaurerei lehren und bezeugen Gott. Die Freimaurer verehren Gott in dem Bilde des Baumeisters des Weltalls. Das den Freimaurern heilige Sittengesetz hat seine tiefste und stärkste Wurzel in Gott. Würde die Freimaurerei abgelöst von der Gottesidee, so würde ihr ideales Bestreben überhaupt seine nachhaltige Kraft und sein höchstes Ziel verlieren und würde haltlos und ohnmächtig werden. Der deutsche Großlogentag spricht daher im Namen des deutschen Freimaurerbundes die Überzeugung aus, daß eine Freimaurerloge, die die Existenz Gottes bestreiten oder verleugnen wollte, nicht als eine gerechte und vollkommene Loge anzusehen sei und daß eine atheistische Freimaurerei aufgehört habe, Freimaurerei zu sein." Erklärte Atheisten können danach nicht Mitglieder einer deutschen Freimaurerloge sein. Der „Freimaurerbund zur aufgehenden Sonne" in Nürnberg, eine Gründung von Freidenkern, wird von der deutschen Freimaurerei nicht anerkannt.

In der Forderung des Bekenntnisses zur Gottesidee ist die deutsche Freimaurerei einig. Uneins dagegen ist sie in der Auslegung des Begriffes der „allgemeinen Religion". Die Gegensätze werden dahin bezeichnet, daß die deutsche Freimaurerei zwei Entwicklungslinien aufweise und in eine humanitäre und in eine christliche Richtung gespalten sei.

Wie die „Alten Pflichten" nichts vom Christentum wissen, so fehlt auch in den ursprünglichen drei (sog. niederen) Graden des Lehrlings, des Gesellen und des Meisters jede bewußte Bezugnahme auf das Christentum. Dementsprechend lehnen die deutschen Logen und Großlogen, die nur die drei niederen Grade anerkennen und darin „arbeiten", jede Beschränkung des Lehrgehaltes durch spezifisch christliche Anschauungen ab. Sie verlangen von ihren Mitgliedern lediglich die allgemeine Anerkennung der Gottesidee und nehmen nicht nur Christen, sondern auch Juden auf. In einzelnen von ihnen, insbesondere in der Hamburger Großloge, ist die Zahl der jüdischen Mitglieder sehr beträchtlich. Man faßt diese Logen und Großlogen unter dem Namen der humanitären Freimaurerei zusammen.

Im Gegensatz zu ihnen steht die sog. christliche Freimaurerei der drei Berliner Großlogen, die — wie bemerkt werden mag — mehr als zwei Drittel der Gesamtzahl der deutschen Freimaurer umfassen. Es sind die Große Loge

„Zu den drei Weltkugeln", die Große Landes-Loge von Deutschland und die — allerdings nur in beschränktem Sinne als „christlich" anzusprechende Großloge zur Freundschaft (früher Royal York zur Freundschaft, die Namensänderung erfolgte während des Krieges). Diese letztere hat nämlich kein eigentliches christliches System; noch im Jahre 1899 wurde ein Antrag, das christliche Prinzip in die Großloge hineinzubringen, abgelehnt. Indessen können infolge eines im Jahre 1844 mit den beiden anderen Berliner Großlogen abgeschlossenen Vertrages, durch welchen der gegenseitige Besuch der Hochgrade zugestanden wurde, nur Christen in den „inneren Orient" aufgenommen werden. Einem Juden, der sich zur Aufnahme meldet, wird deshalb bedeutet, er könne nicht über den dritten Grad hinaus befördert werden und gehe deshalb vielleicht besser zu einer humanitären Großloge, etwa Hamburg, die in Berlin eine Provinzial-Großloge besitzt.

Es darf nicht außer acht gelassen werden, daß in den theoretischen Streit zwischen der christlichen und der humanitären Freimaurerei über die rechte Lehrart die wichtige praktische Frage hineinspielt, ob auch Juden als Mitglieder aufgenommen werden sollen. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die christlichen Logen an ihrer Eigenart zum Teil auch deshalb festhalten wollen, weil sie die Mitgliedschaft von Juden nicht wünschen; insbesondere dürfte dies auf die Große Landesloge zutreffen, die als die „Hofloge" zahlreiche Mitglieder aus den Adels-, Beamten- und Offizierkreisen zählt.

Die Große Loge zu den drei Weltkugeln und die Große Landesloge von Deutschland besitzen Hochgrade, die in ihrem Ritual und ihrem Lehrgehalt das christliche Bekenntnis zur Voraussetzung haben. Die Große Loge zu den drei Weltkugeln vertritt dazu den Standpunkt, daß ihre Hochgrade, die sogenannten Schottenlogen, keine eigentlichen Hochgrade seien und denen, die sie besitzen, keine Obergewalt über die Johannislogen erteilen, sich vielmehr allein auf die Lehre und keineswegs auf die Verwaltung und Gesetzgebung beziehen. Sie hat ausdrücklich erklärt, daß die ganze freimaurerische Lehre in den drei Johannisgraden enthalten sei. Dazu steht indessen die Organisation in Widerspruch. Am schärfsten wird das christliche Prinzip von der Großen Landesloge vertreten. Auch sie bekennt sich zum „Humanitätsideal", aber dieses Humanitätsideal ist ein christliches, etwa im Sinne Herders, daß die Religion Christi, die er selbst hatte, lehrte und übte, die Humanität selbst gewesen sei. Die früher von der Großen Landesloge vertretene Templerlegende, wonach ihre Lehrart von dem Templerorden überkommen sei, ist seit dem Jahre 1888 preisgegeben worden. Aber sie betrachtet Christus als den obersten Ordensmeister und will die niederen Grade, die ja nichts vom Christentum wissen, nur als Vorstufe zu den Hochgraden, der eigentlichen Freimaurerei, werten. „Der Grund, auf dem die schwedische Lehrart (der Großen Landesloge) ruht, ist die Lehre Christi, wie sie in den Evangelien dargeboten ist, so daß die Bibel, die diese Bücher enthält, ihr nicht ein bloßes Symbol der Religiosität ist, sondern in Wirklichkeit eines der „Großen Lichter", ja „das größte aller Lichter" ist (Allgemeines Handbuch der Freimaurerei II. Bd., S. 383). Aber auch die christliche Freimaurerei der Großen Landesloge fordert keineswegs ein bestimmtes christliches Bekenntnis oder die Anerkennung irgendeines christlichen Dogmas, ja nicht einmal die Anerkennung Christi als persönlichen Gottes. Es genügt ihr, wenn Christus als vorbildliche und erhabene menschliche Persönlichkeit angesehen wird. Sie läßt in der Aus-

legung der Evangelien dieselbe Freiheit, wie sie beispielsweise die Harnackſche Schule vertritt. Von der humanitären Freimaurerei wird deshalb die Große Landesloge gern als eine christliche Sekte bezeichnet. Im „Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei" heißt es: „Das System dieser Hochgrade ist kein freimaurerisches, sondern ein mystisch-theosophisches, ein kabbalistisch-rosenkreuzerisches" (II. Bd., S. 236).

Zwischen der humanitären und der christlichen Freimaurerei, insonderheit der Großen Landesloge, herrscht ein erbitterter Kampf. Während die christliche Freimaurerei ihre Lehrart als die eigentliche und wahre Freimaurerei ansieht, vertreten die Anhänger der humanitären Richtung, daß in den drei niederen Graden die ganze Freimaurerei enthalten sei; eine schärfere Richtung will die christliche Freimaurerei überhaupt nicht als existenzberechtigt anerkennen, während eine gemäßigte Richtung einen Ausgleich auf der Grundlage sucht, daß in dem großen Bau der Freimaurerei auch Sonderarten geschichtlich existenzberechtigt seien.

Die humanitäre Freimaurerei, die man als die ursprüngliche und eigentliche Art der Freimaurerei ansehen muß, hat mit dem Christentum gar nichts zu tun. Sie fordert die Anerkennung der Gottesidee und nichts weiter. Sie will die Anhänger aller religiösen Bekenntnisse und Anschauungen in den Logen vereinigen und setzt ihnen das Ziel, „in einer zumeist den Gebräuchen der Werkmaurer entlehnten symbolischen Form die sittliche Veredelung des Menschen und menschliche Glückseligkeit überhaupt zu befördern" (Erklärung der deutschen Großmeister vom Jahre 1870). Unter dem Stichwort „Religion" heißt es im „Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei" (II. Bd., S. 235): „Die Verschiedenheit der Rassen, Nationen und Völker, der Religionen und Religionsansichten entfällt für die Loge vor der allgemeinen Religion des praktischen Glaubens, des Glaubens, der durch die Liebe tätig ist. Sie läßt jedem Mitgliede seine besonderen Religionsmeinungen, muß aber von allen ihren Mitgliedern, die gute und treue, ehrenhafte und rechtschaffene Männer sein sollen, verlangen und erwarten, daß sie gute und treue, ehrenhafte und rechtschaffene Anhänger desjenigen Religionsglaubens und derjenigen Religionsgenossenschaften seien, zu denen sie mit Wissen und Willen gehören." Nach dieser Anschauung ist die Freimaurerei nichts anderes als eine Art ethischer Gesellschaft.

Es ist in der deutschen Freimaurerei eine Richtung vertreten und gerade gegenwärtig sehr lebhaft tätig, die sich mit dieser Aufgabe der Freimaurerei nicht bescheiden will. Als einen Wortführer dieser Richtung nenne ich den bekannten freimaurerischen Schriftsteller Dr. Neumann-Elberfeld. Er geht von dem Gedanken aus, daß die Freimaurerei nur dann existenzberechtigt sei, wenn sie etwas habe, was sonst noch nicht da sei, und er findet dies in dem „Religionsbegriff" der Freimaurerei. Er schreibt ihr einen Religionsbegriff zu, der wirklich alle Menschen umfaßt: „Keine Religionsmischerei, keinen religiösen Mischmasch, keinen konfessionellen Urbrei als Allerweltsreligion, sondern die Parität der Bekenntnisse und damit die Toleranz und Duldung in edelster, freiester, harmonischer Auffassung[1]." „Nichtmaurerisch ist es, wenn ich eine der geschichtlichen Religionen, weil ich zufällig durch Geburt zu ihr gehöre, als die Religion bezeichne. Religion innerhalb der

[1] Aus der Geschichte der Freimaurerei. Freimaurer-Zeitung, 70. Jahrgang, Nr. 43/44 vom 18. Nov. 1916.

Grenzen der Humanität. Die Freimaurerei ist die Kultgesellschaft in organisierter Form, die als Form nicht wertlos ist, ebensowenig wertlos, wie es die Symbolik ist, die ja, auf dem Boden der Humanität stehend, Religion als eine gemeinschaftsbildende Macht anerkennt. Daraus ergibt sich als Monopol und Eigenart aller Freimaurerei der Paritätsgedanke; das ist ihre Grundlage[1]."

Danach besteht also die „Religion" der Freimaurer in der Anerkennung und Pflege einer allgemein dem Menschen angeborenen Religiosität unter Ablehnung jeder bestimmten Religionsform. Ob das philosophisch überhaupt möglich ist, scheint mir zweifelhaft. Neumann behauptet zwar: „Zwischen der religiösen Indifferenz und der Neutralität gegenüber der Konfession ist ein gewaltiger Unterschied[2]." Indessen will mir scheinen, daß der von ihm vertretene Standpunkt der Trennung der Religion von der Religiosität im Grunde auf nichts anderes als auf religiösen Indifferentismus hinausläuft.

Jedenfalls kann darüber gar kein Zweifel sein, daß diese Auffassung von einer religiösen Gemeinschaft, die überhaupt noch etwas auf sich hält, aufs schärfste abgelehnt werden muß. Neumann gibt zu, daß sein „Toleranzstandpunkt" natürlich nicht zu einer Kirche passe, die sich für die alleinseligmachende hält. Die freimaurerische Religionsauffassung ist mit der Grundlage der katholischen Kirche, daß sie allein die Wahrheit des Glaubensinhaltes besitzt und das unantastbare Recht der Leitung der sittlichen Lebensführung hat, unvereinbar. Die katholische Kirche kann, ohne sich selbst untreu zu werden und die ihr gestellte Heilsaufgabe preiszugeben, niemals eine Vereinigung gutheißen, die grundsätzlich die Alleinberechtigung der katholischen Glaubenswahrheit verneint; sie kann ebensowenig eine Vereinigung zulassen, die sich die Aufgabe einer sittlichen Beeinflussung ihrer Mitglieder stellt, ohne die Voraussetzung zu erfüllen, daß sie diese sittliche Erziehungsarbeit der obersten Leitung der Kirche als der berufenen Verwalterin der Heilsmittel unterstellt. Wenn dagegen von freimaurerischer Seite geltend gemacht wird, daß die Logen zu allen Zeiten zahlreiche katholische Mitglieder und zu manchen Zeiten (vor allem in der Zeit der Aufklärung) unter ihnen katholische Geistliche gehabt haben, so ist das kein Beweis, denn Katholiken und katholische Geistliche, die unter offener Mißachtung der kirchlichen Verbote der Freimaurerei beitreten, können nicht als Kronzeugen genannt werden.

Die protestantische Orthodoxie nimmt gegenüber der Freimaurerei ebenfalls eine ablehnende Stellung ein. Zwar kann der Protestantismus, da er die Anerkennung der Glaubenswahrheit und die Leitung der sittlichen Lebensführung grundsätzlich dem Gewissen des einzelnen anheimstellt, eine ebenso grundsätzliche Ablehnung der Freimaurerei, wie sie für die katholische Kirche naturnotwendig gegeben ist, nicht durchführen. Aber immerhin muß er doch den Primat der christlichen Lehre vertreten, den die humanitäre Freimaurerei ablehnt. Die protestantische Orthodoxie hat vor allem zu Anfang der 50er Jahre (Professor Hengstenberg in der „Evangelischen Kirchenzeitung") einen heftigen Kampf gegen die Freimaurerei geführt. Vor einigen Jahren hat der Beitritt des bekannten Hamburger Hauptpastors D. Hunzinger zum Freimaurerbunde in den orthodoxen Kreisen lebhaften Unwillen erregt; Hunzinger

[1] Eine Grundfrage der Freimaurerei. Bauhütte Nr. 11 vom 17. März 1917, S. 86.

[2] Die Apologie des Freimaurertums. Bauhütte Nr. 7 vom 17. Febr. 1917.

mußte das Präsidium im Missionsvorstande des Hamburgischen Hilfsvereins für Leipziger Missionen niederlegen, da einige Mitglieder des Vorstandes der Meinung waren, daß die Mitgliedschaft in der Freimaurerei sich nicht mit der Mitgliedschaft in dem lutherischen Missionsverein vereinigen lasse, und die Hannoversche Pastoral-Korrespondenz drohte, wenn die positiven lutherischen Vereinigungen, deren Mitglied Hunzinger noch sei, ihn nicht zum Ausscheiden zu veranlassen vermöchten, so könnten sie es erleben, daß viele ihrer entschiedensten Mitglieder sich um deswillen zum Ausscheiden genötigt sähen. Die „Reformation" erklärte in ihrer Nummer vom 13. November 1913: „Positives Christentum und Freimaurerei sind unvereinbar."

Der liberale Protestantismus dagegen steht der Freimaurerei merklich freundlicher gegenüber. Der genannte Freimaurer Neumann schreibt in einem Aufsatz „Freimaurerei und Protestantismus": „Die christliche Freimaurerei besitzt ein dogmenfreies Christentum, zurückgehend auf die reine Lehre Christi ohne Dogmen, ohne Priestersatzung, ohne Apostolikum und alles das, was die Kirchenväter und Theologen später hinzutaten . . . Daß die oft befehdete christliche Freimaurerei hier vorgearbeitet hat, steht außer allem Zweifel, sie ist auch hier ein Kulturkämpfer im Sinne eines dogmenfreien Protestantismus gewesen . . . Hier haben wir also positive Mitarbeit christlicher Freimaurer an der Entwicklung des Protestantismus und der liberalen Kirche . . . Die Zukunft des Protestantismus liegt in der dogmenlosen Nachfolge Christi[1]." Noch schärfer drückt Neumann das Verhältnis zwischen Freimaurerei und liberalem Protestantismus, oder vielleicht besser gesagt: das von ihm gewünschte und angestrebte Verhältnis zwischen Freimaurerei und liberalem Protestantismus in seinem Aufsatz „Die deutsche Freimaurerei und der Weltkrieg"[2] aus:

„Zur orthodoxen evangelischen Kirche steht die deutsche Freimaurerei insofern im Gegensatz, als für diese die Dogmen verbindlich sind, während auch die spezifisch-christliche Freimaurerei der Hochgrade die Dogmen ablehnt. Sie treibt weder liberale noch konservative Theologie. Sie steht aber dem freien Christentum näher als der Orthodoxie. Die Freimaurerei hat diese freie Richtung eher gehabt als die Kirche. Die deutsche Freimaurerei übt aber auch der Orthodoxie gegenüber Duldung, Toleranz und Achtung. Wenn die evangelische Kirche von der Pastoren- zur Gemeindekirche, von der Bekenntnis- zur Volkskirche würde, so daß aus dieser Volkskirche keiner mehr austreten könnte, er träte denn aus dem deutschen Volke aus, dann wäre der Streit zwischen der deutschen Freimaurerei und der Kirche zu Ende . . . Die freie Kirche, durch Dogmen nicht beengt, die christliche Volkskirche, ist der deutschen Freimaurerei eine Stütze, wenn sie die Geistesfreiheit wahrt und einseitige dogmatische Verkapselungen verhütet. Die Richtung christlicher Freimaurerei deckt sich mit dem Begriff des unabhängigen Christentums."

Bedeutsam ist dann die Nutzanwendung, die Neumann aus den Erfahrungen des Weltkrieges für die Freimaurerei zieht, und die Hoffnung, die er zu ihren Gunsten hegt: „Die religiöse Wiedergeburt, wie wir sie bei Kriegsbeginn fanden und wie sie hoffentlich bleibend sein wird, beruht im deutschen Volke nicht in der Wahrheit eines Lehrsystems, sondern in der

[1] Bauhütte Nr. 46 vom 15. Nov. 1913.
[2] Das neue Deutschland, Märzheft 1917.

allgemeinen christlichen Religion, oder in der christlichen Religion überhaupt. Wir haben also im Volke jetzt das, was die Freimaurerei schon längst hatte und war, eine religiös-christliche Gemeinschaft. E. Horneffer hat gesagt, daß zu keiner Zeit wie jetzt dieser Gedanke Volkserlebnis wurde. Bischoff hat diese Ideen in seiner „Unsichtbaren Kirche" zusammengefaßt, und schon früher waren sie unter dem Namen der „Geheimreligion der Gebildeten" bekannt. Auch Eucken spricht in seinem „Wahrheitsgehalt der Religion" von der Neuorientierung. Er betont die Notwendigkeit einer neuen Form des Christentums. Der Bruch mit der überkommenen Form ist kein Bruch mit der Religion. Wenn man heute nach neuen Gemeinschaften sucht, so darf man nicht vergessen, daß die nahezu 200 Jahre alte, organisierte Kultgesellschaft der Freimaurerei vorhanden ist."

Es sind in der heutigen deutschen Freimaurerei unleugbar idealistische Kräfte wirksam. Die weitverbreitete Ansicht, daß die Freimaurerei nichts anderes als eine Gesellschaft zur gegenseitigen Unterstützung und zur Pflege der Tafelfreuden sei, ist nicht ganz richtig. Wohl darf man annehmen, daß viele Mitglieder, vielleicht die Mehrzahl, nicht mit Rücksicht auf geistige Ziele den Zugang zur Freimaurerei und in ihr die Verwirklichung derselben suchen, sondern von mehr nüchternen Erwägungen sich leiten lassen. Aber daneben besteht die Tatsache, daß eine ansehnliche Zahl unter den Mitgliedern der deutschen Logen in der Freimaurerei wirklich eine Arbeitsstätte für geistige Bestrebungen erblicken. Vor allem in den Bestrebungen, für die vorher Neumann genannt worden ist, und für die insbesondere der von Bischoff geleitete sehr rührige und einflußreiche Verein deutscher Freimaurer tätig ist, liegt eine neue Kraftquelle für die Freimaurerei, die sonst nach ihrer ganzen Erscheinung leicht als eine antiquierte und im Stadium der Alterserstarrung befindliche Gesellschaft angesehen werden könnte. Wenn die kürzlich neugegründete Freimaurerzeitschrift „Auf der Warte" ihren Mitarbeiterkreis auf Nichtfreimaurer ausdehnt und u. a. Eucken und Traub dafür in Anspruch nimmt, so darf man an dieser Erscheinung nicht achtlos vorbeigehen. Es liegen auch sonstige Anzeichen dafür vor, daß zwischen der Freimaurerei und der Richtung im modernen Protestantismus, die etwa von Traub vertreten wird, engere Beziehungen bestehen bzw. sich anbahnen.

Zur Seelsorge unserer Heimgekehrten.

Von Dr. J. Strake, Leiter der Kirchlichen Kriegshilfe, Paderborn.

Durch den Frieden im Osten und durch die nunmehr glücklich zum Abschluß gebrachten Austausch-Verhandlungen mit Frankreich ist die Rückkehr des größten Teiles unserer Kriegsgefangenen, wenn nicht in unmittelbare, so doch in greifbare Nähe gerückt. Die seelische Lage eines leider sehr beträchtlichen Teiles macht es notwendig, daß der Seelsorger ihnen sein ganz besonderes Augenmerk zuwendet, und zwar sogleich bei der Rückkehr.

Schon die Gefangenschaft als solche übt auf die Psyche des Mannes und Kriegers eine niederdrückende und das ganze Geistesleben lähmende Wirkung aus. Der Gefangene ist plötzlich abgeschnitten vom tätigen Eingreifen in den Kampf für das Vaterland, dem sein ganzes Sehnen und

Trachten galt. Gerade in den heftigen Kämpfen und Schlachten, in denen auch der einzelne sich seiner Verantwortung und Mannespflicht gegen das Vaterland aufs höchste bewußt wird, hat sein Denken und Streben nur eine Richtung und ein Ziel gekannt: Verteidigung des Vaterlandes. Und aus diesem hochgespannten inneren Wollen und Vorwärtsstürmen wird er plötzlich und jäh herausgerissen: er wird gefangen, entwaffnet und abgeführt. Gerade die besten unserer Helden, die in Gefangenschaft geraten, erleiden in diesen Stunden Seelenqualen, die sich nicht beschreiben lassen, die oft in ergreifender Weise zum Ausdruck kommen. Der Gedanke, „du bist jetzt ausgeschaltet und zur Untätigkeit verurteilt, während dein Vaterland dich vielleicht notwendig braucht", dieser Gedanke ist vielfach ein großes Leiden in der Gefangenschaft, das natürlich nur zu oft durch übertriebene Siegesmeldungen der Feinde und auch durch die eigene Phantasie der Gefangenen gewaltig gesteigert wird.

Ein zweiter Gedanke, der schwer auf der Seele so mancher Gefangener lastet, ist die Befürchtung, sie würden nach der Rückkehr und auch schon während der Gefangenschaft wegen ihres Gefangenseins verachtet und schief angesehen werden. „Nur Feiglinge lassen sich gefangen nehmen, wer also in Gefangenschaft gerät, beweist dadurch, daß er nicht tapfer gekämpft, seine Pflicht als Soldat nicht oder wenigstens nicht vollständig erfüllt hat." Solche Erwägungen haben schon manche dazu gebracht, nach Hause zu schreiben: Sagt aber ja niemand, daß ich gefangen bin. Und es sind gerade wieder die besten, die derartige Gedanken und Befürchtungen hegen.

Ein Kriegsgefangener spricht solche Gedanken in folgenden Worten aus: „Gefangenschaft ist Schande nach deutschem Gefühl. So war es. So lehrten es uns unsere Väter. So dachten auch wir, als wir ins Feld zogen. So empfinden Hunderte, und Tausende werden es empfinden, auch wenn die Heimatluft uns wieder umgibt. Glaubt mir, vielen von uns ist es schwerer gewesen, das erniedrigende Gefangenenleben weiterzuleben, als den Gedanken auszuführen, das Leben einfach wegzuwerfen. Gefangenschaft ist ein Riß im Leben des Mannes, den nur schwache Charaktere und materiell denkende Menschen verwinden und verwinden werden. Es ist ein Riß, der sich für manche nie, für manche erst spät schließen wird. Ging nicht des Mannes höchstes Gut, Freiheit und Pflichterfüllung verloren in des Lebens höchstem Augenblick, wo das Vaterland in Not war?

Schande? Mancher wird mich bitter ansehen. Konnte ich denn etwas dafür, kann der Beste etwas dafür, wenn blutende Wunden ihn unbarmherzig zu Boden warfen, wenn man nach tagelangem Trommelfeuer dem aus sicherem Unterstand vorbrechenden Feind trotz wildester Gegenwehr wie eine reife Frucht zum Opfer fällt, wenn mit wohlgezieltem Schuß der Feind mir aus unsichtbarem Versteck mein treues Roß tödlich verwundete, wenn hoch aus der Luft mich die Kunst moderner Technik herunterschoß, wenn, aus den fernsten Ländern der Erde der Heimat zur Waffentat zustrebend, Willkür uns vor neutralem Hafen ergriff, wenn in ehrlichem Kampfe wir Überlegenheiten erlagen? Ist das Schande? Taten wir nicht alle unsere Pflicht? Wollten wir sie nicht alle tun? Waren wir nicht alle bereit, unser Leben fürs Vaterland zu geben, viel lieber, als hinter feindlichen Mauern bitter leidend unser Leben zu verkümmern? Dachten wir nicht alle so? Sind wir darum ehrlos?"

Nein, wir sind es nicht. Wir taten unsere Pflicht. Wir dürfen einst vor unseren obersten Kriegsherrn treten, er wird uns nicht verstoßen, auch für uns schlägt sein Herz weiter. Und doch wollen wir, gerade wir, verhüten, wenn einst in Jahrzehnten wieder der Kriegsruf durch Deutschlands Gaue erschallt, daß einer, und sei es auch der geringste, Gefangenschaft je dem Kampfe vorziehe; daß er nicht bis zum letzten Atemzuge aushalte, damit der Gegner jede Lücke teuer erkaufen müsse, ja, daß es keine Lücken gibt. Wir selbst, die Gefangenen, wollen unseren Kindern die Parole ausgeben: Gefangenschaft ist Schande! Wehe dir, wenn du dem Feinde weichst! Alles kann dir zustoßen, Tod, Krüppel fürs Leben zu werden, nur eines nicht: in des Feindes Hand fallen[1]."

Zu dieser falschen Scham und unbegründeten Befürchtung kommt dann im Verlauf der Gefangenschaft ein weiteres Moment, welches auf das Seelenleben der Gefangenen verheerend wirkt: der Mangel an Beweggründen für das heroische Ertragen ihrer Leiden, das Fehlen des großen Ideals, das den Soldaten in der Front den Kampf und den Tod leichter macht. Der Gefangene sieht nicht ein, daß auch er durch mannhaftes Ertragen der Entbehrungen und Leiden für sein Vaterland kämpft, gerade so gut wie der Soldat, der in der Front schanzt und kämpft und blutet. Und er sagt sich wieder und wieder: man wird in der Heimat nichts darum geben, was ich hier mitgemacht habe, man wird es nicht anrechnen, man wird es mir vielleicht nicht einmal glauben, was ich in der Gefangenschaft gelitten habe.

Jede Gefangenschaft bringt ja notwendigerweise Entbehrungen und Leiden körperlicher und seelischer Art mit sich: Eingewöhnung in fremde, zumeist primitive Verhältnisse, Schwierigkeiten bezüglich der Wohnung und Kleidung und Nahrung, Leiden bezüglich des Klimas und der im Neulande üblichen Lebensweise, dazu die durch die verschiedensten Umstände hervorgerufenen seelischen Leiden: mangelhafte Postverbindung mit der Heimat, die eintönige Langeweile des Gefangenenlagers und doch wieder der Mangel an Einsamkeit, an Alleinsein, diese beiden großen Alpsteine auf dem Gemüte der Kriegsgefangenen; endlich die sogenannte Stacheldrahtpsychose, eine Art durch das ständige Gefangensein hinter Stacheldraht, Bajonett und elektrischer Hochspannung hervorgerufenen Wahnsinns. Alle diese Momente gewinnen bezüglich ihres Einflusses auf das Seelenleben der Gefangenen eine erhöhte Bedeutung bei der langen Dauer des Krieges, der vielfach nur ungenügenden Nahrung und der dadurch bedingten Körperschwäche und verminderten Widerstandskraft ihrer Nerven, besonders durch die vielfach von seiten der Feinde ihnen zuteil gewordene menschenunwürdige Behandlung.

Es würde zu weit führen, auf Einzelheiten bei diesem Punkte einzugehen. Tatsache aber ist und bleibt es, daß persönlicher Haß und persönliche haßerfüllte Behandlung besonders schädlich ist für das Seelenleben des Mitmenschen, wie ja auch umgekehrt die Liebe die Menschenherzen erhebt und tröstet, beruhigt und stärkt. Und eine weitere Tatsache ist die, daß unsere Gefangenen auch in diesem Punkte viel zu leiden hatten von verhetzten und fanatischen Feinden, von überstrengen Vorgesetzten und entchristlichten Unternehmern, in Lazaretten und Lagern, auf Transporten uud Arbeitsstätten.

[1] Zu neuem Leben. Gedanken eines Kriegsgefangenen, Augsburg, Gebr. Reichel, 1918, S. 21 ff.

Von dem reichen Material, das unseren Militärbehörden durch die eidlichen Aussagen Ausgetauschter zur Verfügung steht, ist ein Teil in der Tagespresse, wenn auch nicht im vollen Umfange, so doch andeutungsweise veröffentlicht worden. Wer es las, wollte und konnte es kaum glauben, daß so etwas möglich sei. Welche Verheerungen mögen diese Leiden aber erst in dem Seelen- und Gemütsleben der armen Opfer selbst angerichtet haben! Wenn bei manchen auch der Gedanke an alles Hohe und Ideale, das Vaterland, die Familie, und besonders der Gedanke an Gott und an einen ewigen Vergelter noch eine Zeitlang vorhielt, kann man sich wundern, wenn sich bald der lähmende Zweifel einstellt: ob es überhaupt einen Gott gibt, der solches Elend und Unrecht dem Menschen schicken kann? Kann man sich wundern, wenn dieser Zweifel infolge der Verbitterung des Herzens bald im verneinenden Sinne gelöst wird, besonders wenn diese Lösung auch von anderer Seite bestätigt wird, von Leidensgenossen, die weniger feststanden? „Nein, es kann keinen Gott geben, sonst wäre so etwas unmöglich." Wie viele Tausende unserer Gefangenen mögen diese Gedanken durchgedacht und ausgesprochen haben! Alles erscheint ihnen dunkel und trostlos. Kein naheliegender Beweggrund für das Leiden, nicht für das Vaterland, nicht für die Familie, nicht für Gott; kein erkennbarer Zweck und Nutzen des Leidens, kein Belohner von Geduld und Heldenmut im Leid, kein Rächer menschlicher Bosheit und Gemeinheit, alles trostlos und dunkel. Da hört das frische Seelenleben auf, das Denken verblödet, das Gemüt verroht, das Streben wird scheu und verschlossen. Das ist der Zustand, wo der Gefangene sich sagt, lieber den Tod als solch ein Leben, wo er nicht achtet auf die Kugel der Wache und sein Leben in einem blind unternommenen und ausgeführten Fluchtversuche aufs Spiel setzt.

Gott sei Dank, es ist nicht die Mehrzahl unserer Gefangenen, welche dieses Höchstmaß der Leiden ertragen mußten[1], aber es gibt weit mehr Gefangene, als man denkt, die unter dem Einfluß dieser unglücklichen Kameraden und einer vielfach feindlicherseits begünstigten antireligiösen Propaganda und sozialistischen Verhetzung seelisch schwer gelitten haben. Für sie alle gilt es nun, geeignete Mittel zu finden, um ihnen die innere Ruhe und Zufriedenheit wiederzugeben, die ihnen auch das Einleben in die alten und doch vielfach ganz neuen Verhältnisse ermöglichen und leichter machen.

Zunächst ist es vor allem wichtig, das Vertrauen der heimkehrenden Gefangenen zu bewahren oder auch erst neu zu gewinnen. Gewiß werden die meisten Seelsorger ihren Pflegebefohlenen auch in die Gefangenschaft das eine oder andere Mal geschrieben und ihnen so ihr warmes Interesse bekundet haben. Eine überaus große Anzahl von Pfarrgeistlichen hat der Kirchlichen Kriegshilfe zu Paderborn die Adressen ihrer in Gefangenschaft geratenen Pfarrkinder zur regelmäßigen Verteilung von Lesestoff, andere auch zur Vermittlung materieller Unterstützung gesandt. Die Kirchliche Kriegshilfe hat den Gefangenen jedesmal mitgeteilt, wer die Zusendung veranlaßt hat, und so auch wieder die Verbindung mit dem Heimatseelsorger zu festigen gesucht. Neuerdings ist von dieser Zentrale ein Flugblatt herausgegeben

[1] Vgl. zu der Lage unserer Gefangenen in Frankreich z. B. die Süddeutschen Monatshefte, München, April 1918, S. 55–59.

worden, welches die hervortretendsten Probleme des Kriegsgefangenen behandelt (Leid und Dasein Gottes, Leid und göttliche Vorsehung, Kriegsgefangenschaft und Heimat usw.). Das Flugblatt ist gedacht als ein Brief des Heimatseelsorgers an seine im Feindesland befindlichen kriegsgefangenen Pfarrkinder. Es wird daher von dem Heimatpfarrer unterschrieben und verschickt. Das Flugblatt enthält einen freudigen Willkommensgruß, einen kurzen Hinweis auf die überstandenen Leiden und auf die in der Heimat und der Familie des Heimkehrenden harrenden großen Aufgaben. Es wäre zu wünschen, wenn recht viele Seelsorger diesen Gefangenenbrief ihren Pfarrkindern in Feindesland zuschickten und so das Vertrauen der Heimkehrenden erwerben und befestigen würden[1].

Ein zweites Mittel, das Vertrauen der Leute zu gewinnen, besteht darin, daß der Seelsorger auch öffentlich ihre großen Leiden und Entbehrungen anerkennt. Wie leicht kann man z. B. bei einer Predigt über das Leiden eine Bemerkung über unsere Kriegsgefangenen einflechten. Wenn dann die Leute zurückkommen und die Angehörigen ihnen erzählen, der Pfarrer habe neulich in der Predigt erwähnt, was die Gefangenen zu leiden hätten, dann wird gleich das Vertrauen leichter, weil der Heimgekehrte sich sagt: der Pfarrer versteht uns, er erkennt an, was wir getragen haben.

Das wichtigste ist natürlich der persönliche Einfluß. Nach dem Kriege wird die Hausseelsorge wieder mit besonderem Eifer gepflegt werden müssen. Bezüglich der heimkehrenden Krieger im allgemeinen ist in dieser Beziehung noch vieles zu sagen. Bei den Kriegsgefangenen aber steht es wohl fest, daß der Seelsorgspriester einen jeden zurückgekehrten Gefangenen persönlich besuchen und begrüßen sollte. Besonders in den großen Gemeinden ist dieses wichtig, weil da der einzelne leicht und schnell verschwindet. In der Schule und durch die Vereine ist die Zeit der Rückkehr und die Wohnung des Heimgekehrten ohne Schwierigkeiten zu erfahren. Beim Besuche zeige man Interesse für alles, was der Heimgekehrte erlebt und erlitten hat. Man lasse sich alles möglichst ausführlich erzählen und finde auch Worte der Anerkennung für die überstandenen Schwierigkeiten und Leiden. Man befürchte nicht, durch dieses Anerkennen ein zu großes Selbstbewußtsein, eine allzu anspruchsvolle Gesinnung hervorzurufen. Die großen Leiden verlangen eine Reaktion, die von den täglichen Verhältnissen schon wieder ausgeglichen wird. Meistens ist es wohl nicht klug, gleich beim ersten Besuche oder Zusammentreffen sich auf die Lösung von Schwierigkeiten einzulassen oder Einwürfe (z. B. gegen die göttliche Vorsehung oder das Dasein Gottes) lösen zu wollen. Das Gemüt des Heimgekehrten hat noch nicht die innere Ruhe gefunden, die zu einer dauernd befriedigenden und ersprießlichen Lösung notwendig ist. Man suche zu beruhigen, verschiebe Dispute auf eine spätere Zeit und begnüge sich mit dem Zugeständnis, daß man die Schwierigkeiten und Zweifel wohl erklärlich finde.

Die heimgekehrten Kriegsgefangenen muß der Seelsorger wenigstens eine geraume Zeit noch im Auge behalten, sie besonders zum religiösen Leben anhalten, ihnen unter Umständen, je nach der Veranlagung, die Teilnahme an besonderen geschlossenen Exerzitien empfehlen und womöglich

[1] Das 16seitige Flugblatt ist von der Kirchlichen Kriegshilfe zu beziehen, das Stück für 10 Pfg. Ausgabe A für Verheiratete, Ausgabe B für Ledige.

ihnen auch bei der Überwindung wirtschaftlicher Schwierigkeiten mit Rat und Tat zur Hand gehen. Ob es sich empfehlen wird, in großen Gemeinden für die Heimgekehrten besondere religiöse gemeinsame Veranstaltungen zu treffen, sei für die spätere Zeit dahingestellt. Für den Anfang ist es wohl schon aus dem Grunde nicht möglich, weil die zurückgekehrten Kriegsgefangenen meistens nur eine verhältnismäßig kurze Zeit in der Heimat sind und dann wieder im Militär(Garnison)dienst oder im vaterländischen Hilfsdienst verwendet werden. Auch wäre es unseres Erachtens seelsorglich nicht klug, da erst eine gewisse, durch die Verhältnisse und die alte Lebensweise ganz von selbst kommende natürliche Beruhigung der Nerven und des ganzen Seelenlebens eintreten muß, ehe z. B. gedeihliche Volksexerzitien oder öffentliche Missionsvorträge eingerichtet werden können.

Wenn wir bedenken, welch großes Liebeswerk der geistlichen Barmherzigkeit wir auf diese Weise an jenen armen Menschen ausüben, wird es uns gewiß nicht an der nötigen Geduld und an der Unermüdlichkeit des Seeleneifers fehlen. Wir wollen uns aber auch daran erinnern, daß wir ein hervorragend vaterländisches Werk vollbringen, wenn wir unseren aus Feindesland heimkehrenden Kriegsgefangenen behilflich sind, sich in die alten Verhältnisse wieder einzuleben und sich für die neuen großen Aufgaben im Dienste der Heimat wieder geeignet und dienstbar zu machen.

Über einen Existenzbeweis des Ungewordenen[1].

Von Prof. Dr. C. Isenkrahe, Trier.

I. Stellung der Aufgabe.

„Das Kausalgesetz ist das Sprungbrett zu Gott." Diesen Ausspruch Baumgartners findet man wegen des darin benutzten ungewöhnlichen Vergleichs vielfach angeführt. Nun würde ja ein „Gesetz", das mit Recht als „Sprungbrett zu Gott" bezeichnet werden dürfte, natürlich auch als Sprungbrett zum Ungewordenen taugen, aber dieses Beweismittels gedenke ich mich im folgenden nicht zu bedienen, und zwar aus drei Gründen. Erstens halte ich den Satz Baumgartners überhaupt für sehr anfechtbar. Sein „Sprungbrett" ist unzulänglich, ist zu kurz! — Wer mit Hilfe des Kausalgesetzes „springt", wohin gelangt er? Wo steht nach dem Sprunge sein Fuß? — Weiter als bis auf „Ursachen", auf Ursachen von Veränderungen und Ursachen von Ursachen kann er damit augenscheinlich gar nicht kommen. Nicht das mindeste Ergebnis erzielt das blanke Kausalgesetz z. B. über die Anzahl der jedesmaligen Ursachen, nicht das mindeste Ergebnis auch über ihre Eigenschaften, einzig ausgenommen die Eigenschaft, dies oder das eben „verursachen zu können". Mag man also das genannte Sprungbrett benutzen, so oft man will, niemals kommt man damit zu unserem Gott, zu dem einen, dem persönlichen Gott unseres christlichen Glaubensbekenntnisses. Um bei ihm zu landen, bedarf es daher weiterer Gedankenschritte,

[1] Den Ausführungen des geschätzten Verfassers geben wir hier Raum, müssen indes die Stellungnahme zu dem erörterten Problem uns vorbehalten. Anm. der Schriftleitung.

bedarf es weiterführender „Bretter", und als ein solches ist ja auch schon längst zu Hilfe genommen worden das umfassendere „Gesetz vom zureichenden Grunde"[1]. – Ebensowenig, wie zum Beweise für das Dasein Gottes, reicht das Kausalgesetz aus zum Beweise für das Dasein von irgend etwas Ungewordenem. – Augenscheinlich besteht ja ein großer Unterschied zwischen dem Begriff des „propter" und dem des „prae"; das Kausalgesetz liefert nur ein propter, der Existenzbeweis des Ungewordenen hat aber zur Unterlage weniger den Begriff des propter, als vielmehr den des prae.

Der zweite Grund, weshalb ich mich nicht auf das Kausalgesetz stütze, liegt in dem Umstande, daß sein Gedankeninhalt außerordentlich unklar und seine Geltung von altersher bis auf den heutigen Tag[2] mit der größten Heftigkeit und Ausdauer angefochten ist. Überhaupt herrscht ja schon über den Sinn des Wortes „Ursache" eine geradezu erschreckende Verworrenheit. Man hat die allerverschiedensten Etwasse darunter verstanden: Personen, Sachen, Substanzen, Eigenschaften, Kräfte, Gesetze, Gleichungen, Tätigkeiten, Vorgänge, Ereignisse, Bedingungen, Arbeitsvermögen oder Energie, Komplexe bloßer Wahrnehmungsinhalte, Zustände, schließlich allumfassend den Zustand des ganzen Universums. Bände sind geschrieben worden über die Frage, wie diese verschiedenen Auffassungen entstanden, aus welchen philosophischen Grundanschauungen sie erwachsen sind. Darauf einzugehen ist aber für unseren Zweck nicht im mindesten erforderlich[3]; denn es genügt ja schon die Tatsache, daß diese Verworrenheit besteht, um dem Apologeten von der Benutzung einer solchen Vokabel abzuraten. Oder wäre es etwa empfehlenswert, das Kausalgesetz, diesen Allerweltszankapfel, für einen hochwichtigen Beweis in Dienst zu stellen auf die Gefahr hin, damit augenblicklich auf der Gegenseite schon den heftigsten Widerspruch auszulösen? – Noch dazu, wenn man dieses Gesetzes für den erstrebten Zweck gar nicht bedarf? – Und hierin liegt der dritte Grund, weshalb ich mich des Baumgartnerschen Sprungbretts nicht bediene. Nicht nur unzureichend, nicht nur als haltbar bestritten ist es, sondern auch überflüssig. Denn der Existenzbeweis des Ungewordenen[4] läßt sich – wie im folgenden mit aller Deutlichkeit gezeigt werden soll – bündig erbringen ganz ohne Benutzung des Begriffes der „Ursache".

---

[1] Auch der sog. „Modernisteneid", der übrigens die Benutzung des Begriffes der „Ursache" keineswegs als unentbehrlich hinstellt, bleibt beim nackten Kausalgesetz nicht stehen, sondern greift schon über zum inhaltreicheren „Satz vom Grunde", insofern er Gott ausdrücklich als den „Urgrund aller Dinge" („rerum omnium principium") kennzeichnet. – Vgl. auch die folgende „Nachschrift".

[2] In der auf ihrem Gebiete heute wohl einflußreichsten Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" schrieb der angesehene Jenenser Physiker und Philosoph Prof. Felix Auerbach noch in der am 7. April 1916 ausgegebenen Nummer: „Ursache und damit auch Kraft im ursächlichen Sinne sind überflüssige und zugleich gefährliche Begriffe, da sie dem Fetischismus dienen."

[3] Vgl. zu dem oben aufgezählten Ursachen-„Sammelsurium" eine Bemerkung Geysers in der Theol. Revue 1916, Sp. 50. Warum es auch nur erwünscht, geschweige notwendig sein soll, eine Beweisführung zu belasten mit historischen und kritischen Erörterungen, die zur Erreichung des Beweiszieles überflüssig sind, wird mancher nicht verstehen.

[4] Welch wichtige Vorteile für die Apologetik sich aus diesem Beweise ziehen lassen, ist in meinem Buche „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises" (Kempten 1915) ausführlich dargelegt.

II. Grundlagen des Beweises.

Hergestellt wird ein Beweis – es handelt sich um Deduktion – vermittelst irgendwelcher zweckmäßig gewählter Aussagen. Diese können entweder unbewiesen, ungestützt, blank hingestellt sein in der Erwartung, daß sie mit ihrem „Eigenlicht" dem Leser als vernünftig und richtig einleuchten, oder sie können vorgeführt werden in Begleitung und unter Beihilfe irgendwelcher Stützen. Für die Aussagen der ersten Art findet man wohl am häufigsten den Namen „Axiom" angewendet, je nach ihrem Gedankeninhalt oder in Rücksicht auf sonstige Erwägungen aber auch andere Benennungen: Grundsatz, Zwecksatz, Hypothese, Postulat usw. Solche Unterscheidungen sind aber hier, d. h. für die von mir beabsichtigten Folgeziehungen, von keinem Belang. Wo ich das Wort „Axiom" gebrauche, bedeutet es einfach eine unbewiesen hingestellte Beweisunterlage[1]. – Die Aussagen der zweiten Art haben nicht die Bestimmung, in eigener Helligkeit zu strahlen, sondern ihre Leuchtkraft ist von den beigefügten Stützen entliehen. Letztere können von verschiedener Art sein und werden demgemäß verschieden bezeichnet als: Teilbeweise, Grundangaben, Kriterien, Begriffszergliederungen, Analysen usw. Wohl mögen nun auch diese verschiedenen Arten von Glaubhaftmachungen oder Beweisstützen selber nochmals wieder „gestützt" sein, aber das Stützen und das Lichtentleihen muß natürlich doch irgendwo aufhören, so daß man beim „Beweisen" schließlich und zu allerletzt immer anlangt bei „unbewiesen hingestellten Beweis-Unterlagen", von denen der Beweisende erwartet, daß sie mit ihrem „Eigenlicht" dem Leser oder Zuhörer als vernünftig einleuchten, und er bloß noch zu fragen braucht: Siehst du's oder siehst du's nicht? Ja oder nein? – Wie die Tragfähigkeit einer Kette entscheidend abhängt von der Tragfähigkeit ihrer einzelnen Glieder, so wird auch die Überzeugungskraft eines deduktiv bewiesenen Satzes, dessen Beweis auf Steh und Fall verknüpft ist mit den unbewiesenen Beweis-Unterlagen a, b, c usw., entscheidend bestimmt durch die Leuchtkraft der Einzelsätze a, b, c. – Die Grundlagen des hier beabsichtigten Beweises bestehen demgemäß in gewissen unbewiesen hingestellten Aussagen, und aus ihnen soll ein Zwang abgeleitet werden, zufolge dessen jemand, der die Gewordenheit der Welt oder irgendeines ihrer Teile zugibt, dahin geführt wird, auch die Existenz von Ungewordenem zuzugeben.

Zu diesen Grundlagen gehört nun vor allem ein ad hoc aufgestelltes, den Begriff „Ursache" nicht in sich enthaltendes „Axiom", dem ich (Grundlegung" S. 254) den Wortlaut gegeben habe: „Nichts hat entstehen können, falls nicht vorher schon irgend etwas existiert hat."

Einfach „zur Stellungnahme" trage ich diesen Satz vor, ganz ebenso „unbewiesen", wie z. B. Hilbert in den berühmten „Grundlagen der Geometrie" seine „fünf Axiomgruppen" einführt, oder wie man in der Physik z. B. das Beharrungsgesetz, in der Philosophie z. B. das principium identitatis, contradictionis, rationis sufficientis (vgl. „Grundlegung" S. 151) als Sätze mit „Eigenlicht" verwendet. – Von vornherein ist nun freilich klar, daß Philosophen wie etwa Aars, Stuart Mill und Gesinnungsgenossen, die der Meinung sind, daß irgendwo „die Ereignisse aufs Geratewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz aufeinanderfolgen können" (vgl.

[1] Vgl. die „Nachschrift".

Gutberlet Met.[4], S. 132 u. 136), auch wohl die Möglichkeit zulassen werden, daß der Vorgang, den wir „Weltentstehen" nennen, irgendeinmal ohne weiteres aus dem blanken Nichts heraus begonnen habe; dann werden sie die Richtigkeit meines Axioms jedenfalls verneinen. Vielleicht schließen sich dieser Verneinung auch Vertreter sonstiger philosophischer Richtungen an, aber nicht im mindesten zweifle ich, daß reichlich viele andere Leute sie bejahen, und für diese leite ich meine Folgerungen ab. Bevor ich damit beginne, ist jedoch, um Mißdeutungen vorzubeugen, noch einiges über Sinn und Tragweite des Axioms zu sagen.

Mit dem Satze: Nichts hat entstehen können, ohne daß vorher schon irgend etwas existiert hätte, spreche ich ein „hypothetisches Urteil" aus. Durch ein solches wird bekanntlich (vgl. u. a. Gutberlet, Logik[2], S. 48) noch nichts über die Wahrheit, wohl aber über die Abhängigkeit der beiden darin enthaltenen Sätze ausgesagt. Daher läßt sich der Gedankeninhalt des Axioms auch kleiden in die Form: Nimmst du an, daß irgendein existierendes Etwas (e) „geworden" sei, so bist du gezwungen anzunehmen, daß vorher (vor dem Werdeaugenblick des e) schon irgend etwas existiert habe. Leugnest du diesen Zwang, so leugnest du das Axiom.

Da haben wir also einen Folgezwang, den mein „ad hoc aufgestelltes Axiom" durch die in ihm festgestellte „Abhängigkeit" bereits in sich selber trägt. Um von hier aus zum Beweisziel zu gelangen, ist nur nötig, gewisse „unbewiesene Beweisunterlagen", deren „Eigenlicht" gar nicht bestritten zu werden pflegt, nämlich das Prinzip der Identität und des Widerspruches, sowie ferner noch die Idee der Zeit auf den vorliegenden Fall anzuwenden.

Die Zeit spielt offensichtlich eine Rolle in dem beim „Axiom" benutzten Worte „vorher", nicht minder aber auch in dem Begriff des „Entstehens" oder „Werdens", über den u. a. in Kapitel V und VII meines erwähnten Buches eingehend gehandelt worden ist. Ich fasse das Wort auf in dem Sinne, in welchem man es zu verstehen pflegt an der Stelle Gen. I, 3: „Und Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht." Werden bedeutet den Anfang des Seins nach vorherigem Nichtsein. T. Pesch gebraucht (Instit. philos. II_2 p. 125) gelegentlich die Formel „novitas essendi". Hiernach hängt der Begriff des Werdens mit der Idee der Zeit[1] engstens zusammen, wie das auch Balmes, wo bei ihm vom Werden (Fund. d. Phil. IV, S. 203 ff.) die Rede ist, auf verschiedene Weise zum Ausdruck bringt. Die gleiche Auffassung findet sich vor z. B. bei Endres-Hagemann (Met.[4], S. 51), und Wohlmuth-Stöckl drückt (Met.[8], S. 365 f.) den Sinn des Werdens aus mit den klaren Worten: „Existenz nach Nichtexistenz". Wer also bei irgendeinem Etwas e das Werden bejaht, bejaht damit zugleich das bezeichnete Aufeinanderfolgen, bejaht das zu dem betr. Augenblick gehörige Vorher und Nachher. — Was sodann aber den zeitlichen Abstand des Werdeaugenblicks von dem gegenwärtigen Augenblick angeht, so kommt beim Begriff des Werdens dieser Abstand überhaupt nicht in Betracht. Will

[1] Ob das, was man mit den Worten „zeitloses, außerzeitliches Sein oder Werden" bezeichnet hat, in der „spekulativen Theologie" eine berechtigte Rolle spielt, kommt gar nicht in Betracht, weil der Apologet hier die Beweisarbeit, daß es ein ungewordenes, ewiges, außerzeitliches und außerweltliches Etwas überhaupt gebe, noch erst vor sich hat.

daher jemand es unternehmen, den Werdeaugenblick von e, sei es nach der Vergangenheit, sei es nach der Zukunft in unendliche Ferne zu rücken, so hat er damit der „unendlichen" Vergangenheit ipso facto noch ein Vorher und der „unendlich" fernen Zukunft ipso facto noch ein Nachher angeklebt. Wer diese Verknüpfungen unvollziehbar findet, ist dadurch genötigt, dem Worte „werden" entweder überhaupt seinen üblichen Sinn zu nehmen, oder alles „Werden" innerhalb endlicher (d. h. restfrei meßbarer) Abstände vom Jetzt[1] zu belassen.

III. Formen der Beweisführung.

Die Darlegung des „Folgezwanges", der zur Anerkennung der Existenz von Ungewordenem führen soll, kann auf mehrfache Art eingekleidet werden. Zunächst wähle ich die sogenannte „direkte" Beweisform mit der typischen Gliederung in „Voraussetzung, Behauptung, Beweis", wobei ich, um den letzteren sprachlich zu vereinfachen, in die Voraussetzung außer dem „ad hoc aufgestellten Axiom" auch die Sätze allgemeinen Inhalts, die bei der Beweisführung als „unbewiesene Unterlagen" Dienste leisten sollen, in eine numerierte Reihenfolge mit aufnehme.

Voraussetzung:

1. (Gesetz des Widerspruchs.) a) Irgendein Etwas e kann nicht „existieren" und zugleich „nicht existieren". Oder: Ein existierendes e kann nicht identisch sein mit einem noch nicht existierenden. — b) Jedes existierende Etwas e ist entweder ein gewordenes oder ein ungewordenes; tertium non datur.

2. (Axiom ad hoc.) Wer bezüglich irgendeines irgendwie ausgewählten Etwasses e_λ den ersteren Fall setzt, ist gezwungen, diesem e_λ ein präexistentes Etwas E beizugeben.

3. (Begriff des Werdens.) Zu jedem durch das Wort „werden" gekennzeichneten Vorgang gehört ein Zeitpunkt, der das vorherige Nichtsein von dem nachherigen Sein trennt.

4. (Einzeiligkeit und Nichtumkehrbarkeit einer Folge von Augenblicken.) Im Falle die Zeitpunkte z_1, z_2, z_3, die als Werdeaugenblicke dreier verschiedener Etwasse gelten mögen, so liegen, daß z_1 dem z_2 voraufgeht, z_3 aber den z_2 nicht voraufgeht, geht z_1 auch dem z_3 voraus.

Behauptung:

Der Gedanke, daß es mindestens ein ungewordenes Etwas gebe, ist unausweichlich; wer ihn nicht schon hat, muß ihn fassen.

Beweis des Apologeten:

Hat der Apologet jemanden vor sich, der die ganze Welt oder auch nur irgendeine in ihr vorhandene Substanz für ungeworden hält — das kommt ja von altersher bei Theisten wie auch bei Atheisten vor —, so braucht er

[1] Der „Abstand" oder die temporale Zwischenstrecke zwischen dem Werdeaugenblick eines existierendes Etwasses e und dem Jetzt wird auch mit dem Namen „Alter des e" bezeichnet. Dieser Begriff ist also ein aus dem Begriff des „Werdens" und der Idee der „Zeit" abgeleiteter. Für jemand, der die Benutzung dieses abgeleiteten Begriffes gestattet, läßt sich der hier erstrebte „Beweis" mit viel weniger Worten führen.

diesem Manne die Überzeugung, daß Ungewordenes existiere, natürlich nicht erst beizubringen. Ihn nebst seinesgleichen wird er von vornherein beiseite lassen und sich nur an diejenigen Zuhörer wenden, die der Meinung sind, daß alles, was existiert, auch (zugleich oder nacheinander) „geworden" sei. Einem solchen mag er folgende Überlegungen vortragen:

Um über kurze Bezeichnungen zu verfügen, wollen wir sagen: die Menge alles dessen, was existiert oder je existiert hat, umfasse $n > o$ voneinander verschiedene Etwasse, und darunter seien $p > o$ gewordene, also $n - p$ ungewordene. Da nun nach Voraussetzung Nr. 1b kein einziges existierendes Etwas zugleich zu den gewordenen und auch zu den ungewordenen gehören kann, so drückt sich dein Standpunkt genau und einfach aus durch die Gleichung $p = n$ oder $n - p = o$, meine Behauptung hingegen durch die Relation $p \leqq n - 1$ oder $n - p \geqq 1$. – Nun sei unter den p gewordenen Etwassen ein beliebiges bezeichnet durch das Symbol e_λ. Dann bist du nach Voraussetzung Nr. 2 gezwungen, diesem e_λ ein präexistentes Etwas E beizugeben. Hieraus folgt dreierlei, nämlich:

Folgerung 1: E ist eines der n existierenden Etwasse, weil außerhalb der Gesamtmenge der Etwasse es überhaupt keines mehr gibt.

Folgerung 2: Da E für e_λ präexistiert, so ist nach Voraussetzung Nr. 1a das Etwas E mit e_λ nicht identisch, sondern verschieden von ihm.

Folgerung 3: E präexistiert auch all denjenigen in der Zahl p vorfindlichen Etwassen, die dem e_λ nicht präexistieren. Das folgt sofort aus der Voraussetzung Nr. 4. Von diesen allen ist demnach E zufolge Vorauss. Nr. 1a wegen seiner Präexistenz ebenfalls verschieden.

Gesetzt nun, es befänden sich unter den p gewordenen Etwassen noch beliebig viele, die selber für e_λ präexistent sind, z. B. e_μ, e_ν, e_ϱ usw., so gibt es nach Vorauss. Nr. 3 doch kein „Werden", zu dem nicht auch ein Werdeaugenblick gehörte. Und da die Vorauss. Nr. 2 nicht etwa eingeschränkt ist auf einen oder mehrere besonders gekennzeichnete Werdeaugenblicke, so gilt sie allgemein für beliebige (endlich oder unendlich fern gewählte) Augenblicke des Werdens. Daher fehlt jeder Grund, der etwa verhindern könnte, die Vorauss. Nr. 2 für irgendein Etwas e_μ, e_ν, e_ϱ usw. als zutreffend zu erachten und zu benutzen. Also kann kein gewordenes Etwas vorfindlich sein, dem nicht auch ein präexistentes E zufiele. Dann aber ergibt die „Folgerung Nr. 3" den Zwang, ein Etwas E zu setzen, das wegen seiner Präexistenz überhaupt mit keinem der p gewordenen Etwasse identisch ist. Dennoch aber muß dieses E sich unter den n Etwassen befinden nach „Folgerung Nr. 1". Hieraus ergibt sich klar die Relation $p \leqq n - 1$ oder $n - p \geqq 1$, die den Gedanken ausspricht: Unter der Menge der existierenden Etwasse befindet sich mindestens ein ungewordenes.

Obschon die in vorstehendem Beweise durchgeführte Überlegung im Grunde eine sehr einfache ist, könnte mancher doch die Form etwas zu umständlich finden. Als eine zweite Beweisform böte sich folgende kürzere dar:

Voraussetzung: Nichts von dem, was existiert oder je existiert hat, kann entstanden sein, ohne daß vorher schon irgend etwas existiert hätte.

Behauptung: Existieren oder wenigstens existiert haben muß mindestens ein ungewordenes Etwas.

Beweis: Die Gesamtmenge der Etwasse, die existieren oder je existiert haben, bezeichne ich kurz durch das Symbol: $M = \{e_1, e_2, e_3 \ldots e_n\}$. Dann ist die Existenzverneinung von M, bezogen auf irgendeinen Zeitpunkt oder Zeitraum in Gegenwart, Vergangenheit, Vorvergangenheit, Zukunft, Nachzukunft, offenbar ganz gleichwertig der Behauptung: Nichts existiert (in der gleichen temporalen Bezugnahme). – Wenn nun jemand sagt: „Das der Menge M angehörige beliebige Etwas e_λ existiert" und weiter sagt: „e_λ ist geworden", so versetzt er durch letztere Aussage den betr. Werdeaugenblick auf irgendeinen Punkt der Vergangenheit, aber zugleich stellt er außerdem noch den Gedanken: „Nichtsein des e_λ" automatisch davor, also in eine zugehörige Vorvergangenheit hinein (wobei es gar nicht in Betracht kommt, ob er jenen Werdeaugenblick in endliche oder in unendliche Ferne gelegt haben will). Weil nun diese Vorvergangenheit mit der Aussage: „Nichtsein des e_λ" unweigerlich behaftet ist, so kann solche Verneinung doch unmöglich – und ebensowenig kann ihre Quelle, nämlich die Aussage von der Gewordenheit des e_λ – ausnahmslos gelten vom ganzen Inhalt der Menge M! Denn die Existenzverneinung von der ganzen Menge M wäre ja gleichwertig mit der Aussage: „Nichts existiert in dieser Vorvergangenheit"! Die Vereinigung der beiden Aussagen: „M existiert" und: „Vorher (d. h. bevor das Tatsache wurde) existierte nichts" widerspricht aber der Voraussetzung. Daher läßt sich die Aussage: „M ist" nicht verbinden mit der Aussage: „M ist ausnahmslos geworden." So muß mindestens ein Element der Menge M als ungeworden übrigbleiben.

Vielleicht könnte man behufs Darlegung des „Folgezwanges" drittens auch sofort „apagogisch" beginnen, d. h. vom Gegenteil der Behauptung ausgehen und sagen: Angenommen, es existiere nichts Ungewordenes, noch habe je ein ungewordenes Etwas existiert. Dann ist die Gesamtheit des jetzt oder je Existierenden ausnahmslos geworden. Und der Vorgang dieses (simultanen oder sukzessiven) „Werdens" – mag man ihn sich ereignen lassen wie und wann immer, mag man ihm eine Dauer geben, welche immer man will – hätte sich vollzogen, ohne daß zuvor schon etwas existiert hätte! Contra hypothesin! Also usw.

Den vorstehenden Beweisen könnten wohl noch andere, kürzere Formen beigefügt werden, aber ich denke, das Gesagte reicht aus, so daß ich hier den Ring runden und, zurückgreifend auf den Abschnitt I, die dort bestimmt gestellte „Aufgabe" als erledigt betrachten darf. Der „Existenzbeweis des Ungewordenen" ist als „Folgerung" abgeleitet aus dem zugrunde gelegten „Axiom". Und weil außer diesem doch gar nichts weiter als allgemeine Denkgesetze und die im Begriff des „Werdens" enthaltenen Momente in Betracht zu nehmen waren, so glaubte ich eine besondere Vorführung dieses Apparates mir in meinem Buche erlassen zu dürfen. Die Bündigkeit der hier entwickelten „Folgerung" hielt ich für eine auf der Hand liegende, so daß jeder, der die Richtigkeit des „Axioms" zugesteht, damit auch sein Zugeständnis für die Richtigkeit der „Folgerung" ausspreche. Erst ein unerwartet aufgetauchter Zweifel[1] gab mir den Anlaß, auf die

[1] In der „Theol. Revue" 1916, Sp. 52 schrieb Geyser: „Wo aber brächte Isenkrahe auch nur einen einzigen Grund vor für die logische Notwendigkeit anzuerkennen, daß Gewordenes . . . Ungewordenes zur unerläßlichen Voraussetzung

vorstehend entwickelte Art ins einzelne zu gehen und den festen Zusammenhang beider Aussagen in klares Licht zu rücken. Befriedigt wird damit zugleich auch der lautgewordene Wunsch nach einer „Grundangabe für die Notwendigkeit anzuerkennen, daß Gewordenes, falls es solches gibt, Ungewordenes zur unerläßlichen Voraussetzung hat". Denn in der Tat: Wenn die Aussage A aus irgendeinem Grunde die Aussage B als notwendige Folgerung erzwingt, so kann A unmöglich zutreffen, es sei denn, daß auch B zutreffe, mithin ist das Zutreffen von B für die Richtigkeit von A einfach „unerläßlich"[1]. — So auch hier: Wenn das von mir hingestellte „Axiom" einen „Grund" liefert, um aus der Existenz von Gewordenem die Existenz von Ungewordenem mit Zwang zu „folgern", so begründet es zugleich die „Notwendigkeit" des Ungewordenen für das Gewordene. Liegt dieser „Folgezwang" vor, so braucht man nach einem Grunde für die „Unerläßlichkeit" des Ungewordenen überhaupt nicht mehr zu fragen.

Trier, im Mai 1916.

Nachschrift: Auf den vorstehend behandelten Gegenstand hat auch eine Broschüre Bezug, die ich 1917 mit dem Titel: „Zum Problem der Evidenz" veröffentlichte, und in der die „unbewiesen hingestellten Beweisunterlagen" näher erörtert sind. Einzugehen wäre hier u. a. auch noch auf eine Seitzsche Besprechung meines Buches über den kosmologischen Beweis, in der des längeren vom „Modernisteneid" die Rede ist, doch muß ich die nötige Erwiderung darauf mir für eine spätere Gelegenheit vorbehalten.

Trier, 12. Mai 1918. C. Isenkrahe.

Das Bußsakrament im neuen Rechte.

Von Dr. P. Bertrand Kurtscheid O. F. M., Paderborn.

Den praktischen Seelsorger werden nach Inkrafttreten des neuen Kirchenrechtes zunächst diejenigen Bestimmungen am meisten interessieren, welche sich auf die Spendung der Sakramente beziehen, und unter diesen steht wohl das Bußsakrament an erster Stelle. Wir stellen daher das für den Seelsorger Wissenswerte hier kurz zusammen.

Beichtjurisdiktion.

Der durch das Tridentinum eingeführte Unterschied zwischen Approbation und Jurisdiktion ist im neuen Rechte gefallen. Der Priester bedarf zur gültigen Spendung des Bußsakramentes nur mehr der ordentlichen oder delegierten Jurisdiktion.

hat?" — Diese emphatische Frage G.s hängt möglicherweise zusammen mit dem Umstande, daß er bei der Vorführung eines Gedankenganges das in Rede stehende „Axiom" zwar einmal richtig, gleich hinterher aber ganz unrichtig wiedergibt mit den Worten: „Denn wir (d. h. der Apologet und der „Skeptiker") haben nunmehr das uns beiden gemeinsame ‚Axiom': Es ist nicht vernünftig anzunehmen, daß es Gewordenes geben könne ohne Ungewordenes (Ewiges)." — Irrigerweise schiebt G. den Begriff des „Ungewordenen" hier nämlich in das Axiom hinein! Im Gegensatz zu meinen wiederholten Darlegungen (auf S. 99, 146, 254, 261), wo der Übergang zum „Ungewordenen" ausdrücklich unter dem Titel „Folgerung" vorgeführt wird!

[1] Wenn z. B. ein bekanntes geometrisches „Axiom" aus der Aussage, daß zwei Kreise in der Ebene sich schneiden, die Folgerung erzwingt, daß deren Zentrale kürzer als die Radiensumme ist, so bildet dieses Mindermaß der Zentrale eine „unerläßliche Voraussetzung" für den Schnitt der Peripherien.

1. Ordentliche Jurisdiktion, d. h. kraft ihres Amtes, haben im Diözesanklerus:

a) Die Pfarrer und ihre Stellvertreter, d. h. alle Inhaber oder Verwalter einer Pfarrei oder Quasipfarrei, wie Pfarrverweser, Pfarrvikare mit vollen Pfarrrechten und Missionspfarrer. — Die Genannten können Angehörige ihrer Pfarrei überall, auch außerhalb der Diözese, gültiger- und erlaubterweise absolvieren; Fremde und Heimatlose (peregrini et vagi) können sie nach dem neuen Recht nur innerhalb ihrer Pfarrei, praktisch aber in der ganzen Diözese beichthören, da die Bischöfe alle Priester für den Umfang der Diözese zum Beichthören bevollmächtigen.

b) Ordentliche Jurisdiktion haben in derselben Weise für den Umfang der ganzen Diözese der Pönitentiar an den Dom- und den Kollegiatkirchen, so daß sie Diözesanangehörige überall, Fremde und Heimatlose nur innerhalb der Diözese gültig — auch von den bischöflichen Reservaten — absolvieren.

c) Dasselbe gilt von den Ortsordinarien bzw. Diözesanbischöfen.

d) Die Obern exemter Ordensleute haben nur für ihre Untergebenen ordentliche Beichtjurisdiktion, die mehr persönlicher als territorialer Natur ist und im einzelnen sich nach den Ordenskonstitutionen richtet C. 873.

2. Delegierte Beichtjurisdiktion haben alle übrigen Priester der Diözese, soweit sie zum Beichthören bevollmächtigt sind, mögen sie dem Welt- oder Ordensklerus angehören. Diese Vollmacht erstreckt sich nur so weit, als sie übertragen ist, jedenfalls aber nicht über das Territorium dessen hinaus, der sie gegeben.

Erteilung der Beichtvollmacht.

Beichtjurisdiktion für Weltleute erteilt innerhalb der Diözese oder Quasidiözese nur der Ortsordinarius, mag es sich nun um Welt- oder Ordenspriester handeln. Letztere bedürfen zum erlaubten Gebrauch der erteilten Vollmacht wenigstens der präsumierten Zustimmung ihrer Ordensobern. Überhaupt soll der Ortsordinarius für längere Zeit nur jene Ordenspriester zum Beichthören der Weltleute bevollmächtigen, die ihm von dem zuständigen Ordensobern hierzu empfohlen werden; diesen aber soll er auch, falls sie fähig sind, ohne wichtigen Grund die Vollmacht nicht verweigern C. 874.

Zur Erlangung der Beichtjurisdiktion sollen Welt- und Ordenspriester durch ein Examen ihre Befähigung nachweisen; nur bei jenen Priestern, deren theologische Kenntnisse anderweitig nachgewiesen sind, kann das Examen unterbleiben.

Exemte Ordenspriester haben, bevor sie Weltleute beichthören, an sich einem doppelten Examen sich zu unterziehen, zunächst vor den Ordensobern, damit diese sie ruhigen Gewissens dem Bischof empfehlen bzw. die Erlaubnis zum Beichthören geben können, sodann vor der bischöflichen Behörde, welche die Jurisdiktion erteilt C. 877 § 1. Doch dürfen praktisch die Ordensobern sich mit dem vor dem Bischof abgelegten Examen begnügen.

Der Ordinarius kann die delegierte Beichtvollmacht nach Zeit, Ort und Personen beschränken, doch soll dieselbe ohne vernünftigen Grund nicht zu sehr eingeschränkt werden C. 878.

Die gewöhnliche Form der Einschränkung ist wohl die, daß besonders jüngeren Priestern die Jurisdiktion nur für ein oder mehrere Jahre erteilt wird. Die Verlängerung findet dann gewöhnlich auf Grund eines neuen

Examens statt. Daß ein solches Examen streng vorgeschrieben, kann nicht behauptet werden, dürfte aber im allgemeinen empfehlenswert sein. Da übrigens allen Priestern in den drei ersten Jahren nach ihrer Weihe C. 130 § 1 — den Ordenspriestern fünf Jahre lang C. 590 — jährlich ein wissenschaftliches Examen über theologische Disziplinen zur Pflicht gemacht ist, so steht es der bischöflichen Behörde frei, dieses Examen für die Verlängerung der Cura gelten zu lassen oder doch mit zu berücksichtigen.

Gibt aber ein zum Beichthören bevollmächtigter Priester gerechten Grund, an seiner Befähigung zu zweifeln, so kann der Ordinarius ein neues Examen von ihm verlangen, selbst wenn es sich um einen Pfarrer oder gar um den Pönitentiar an der Dom- bzw. Kollegiatkirche handelt C. 877 § 2.

Die Beichtjurisdiktion muß ausdrücklich, schriftlich oder mündlich, und gratis erteilt werden; eine präsumierte oder stillschweigende würde zur Gültigkeit der Beicht nicht genügen C. 879.

Außerordentliche Beichtjurisdiktion.

1. Bei Todesgefahr können wie bisher alle Priester, auch wenn sie sonst keine Beichtjurisdiktion haben, den Pönitenten von allen Sünden und Zensuren absolvieren, selbst wenn ein bevollmächtigter Beichtvater zugegen wäre; auch die Absolution eines Complex in peccato turpi wäre in Todesgefahr zwar gültig, aber nur im Notfalle erlaubt; bei Absolution einer specialissimo modo dem Papste reservierten Zensur ist bei Wiedergenesung des Pönitenten sub poena reincidentiae zu rekurieren, wie weiter unten gezeigt wird C. 882.

2. Die auf einer Seereise befindlichen Priester, die entweder von ihrem eigenen Ordinarius oder vom Ordinarius ihres Abfahrts- oder eines Zwischenhafens zum Beichthören bevollmächtigt sind, können für die ganze Reise alle Mitreisenden, alle die bei Landungen das Schiff Besuchenden, ja auch am Lande die darum Bittenden gültiger- und erlaubterweise absolvieren, einschließlich der bischöflichen Reservatfälle C. 883.

3. Bei einem allgemeinen Irrtum bezüglich der Beichtjurisdiktion eines Priesters, ebenso wenn ein rechtlicher oder faktischer Zweifel (dubium positivum et probabile) bezüglich der Beichtvollmacht besteht, wird die mangelnde Jurisdiktion von der Kirche suppliert C. 209. Bei dem error communis ist also ein weiterer Moment, etwa ein titulus coloratus, nicht mehr notwendig; ebenso ist jetzt der Unterschied zwischen dubium iuris und dubium facti hier bedeutungslos. Hierhin gehört auch der Fall, daß ein Priester aus Vergeßlichkeit noch beichthört, nachdem seine Vollmachten schon abgelaufen sind; die Absolution bleibt gültig C. 207 § 2.

Absolution von reservierten Sünden.

1. Die Pfarrer und ihre Stellvertreter im oben erklärten Sinne können ohne weiteres die ganze für die Osterbeichte bestimmte Zeit von allen Sünden absolvieren, die der Bischof sich irgendwie vorbehalten hat; dasselbe gilt von den einzelnen Missionaren während der Volksmissionen.

2. Jede Reservation von Sünden fällt weg:

a) Bei Beichten von Kranken, die das Haus nicht verlassen können, sowie von Brautleuten zwecks Eingehung der Ehe.

b) Wenn der rechtmäßige Obere im einzelnen Falle die erbetene Absolutionsvollmacht verweigert, oder wenn nach dem klugen Urteil des

Beichtvaters ohne großen Nachteil für den Pönitenten oder Gefahr für das Beichtsiegel die Vollmacht nicht nachgesucht werden kann.

c) Wenn der Pönitent sich außerhalb des Territoriums dessen befindet, der die Sünde vorbehalten hat, selbst wenn er direkt in der Absicht, die Absolution zu erhalten, sich dorthin begeben.

Absolution von reservierten Zensuren.

1. Die in einem bestimmten Territorium vorbehaltenen Zensuren verpflichten nicht, wenn der Untergebene, gleichviel in welcher Absicht, sich außerhalb des Territoriums befindet C. 2247.

2. Wenn ein Beichtvater aus Unkenntnis von einer vorbehaltenen Sünde und Zensur absolviert, so gilt die Absolution von der Zensur – ausgenommen sind die dem Apostolischen Stuhle specialissimo modo und die ab homine reservierten C. 2247 § 3. Folgende Sünden mit Exkommunikation sind dem Papste specialissimo modo vorbehalten:

a) Das Wegnehmen, Wegwerfen oder Zurückbehalten konsekrierter Spezies zu schlechten Zwecken C. 2320.

b) Tätliches Unrecht gegen die Person des Papstes C. 2343.

c) Die Absolution eines Complex in peccato turpi C. 2367.

d) Direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses C. 2369.

3. In dringenden Fällen, wenn nämlich die Zensur äußerlich nicht beobachtet werden kann ohne Gefahr großen Ärgernisses oder Schädigung des guten Rufes, oder wenn es dem Pönitenten hart ist, bis zur Erlangung der nötigen Vollmacht in der schweren Sünde zu bleiben, kann jeder Beichtvater von allen, auch den specialissimo modo reservierten Zensuren absolvieren; doch bleibt für den Pönitenten die Pflicht, auch bei den einfach reservierten Zensuren, innerhalb eines Monates sub poena reincidentiae, wenigstens brieflich und durch den Beichtvater, an die Pönitentiarie oder an den Bischof zu rekurrieren und den erhaltenen Weisungen zu folgen. An Stelle des Rekurses kann er auch die vorbehaltene Sünde einem bevollmächtigten Priester beichten. Ist in einem außerordentlichen Falle der Rekurs moralisch unmöglich, so kann jeder Beichtvater hiervon absehen und selbst eine entsprechende Buße auferlegen, die der Pönitent dann in der vom Beichtvater bestimmten Zeit sub poena reincidendi in censuram verrichten muß. – Diese Ausnahme gilt jedoch nicht für den absolvens complicem, da hier der schuldige Priester selber tecto nomine rekurrieren kann und ev. dazu verpflichtet ist C. 2254.

4. In Todesgefahr kann jeder Priester, wie oben angedeutet, von allen vorbehaltenen Sünden und Zensuren absolvieren. Bei Wiedergenesung des Pönitenten bleibt nur bei den specialissimo modo vorbehaltenen Zensuren die Pflicht, in der eben erklärten Weise zu rekurrieren, während dies nach dem alten Recht auch für die speciali modo reservierten galt C. 882. 2252.

Dispensvollmacht des Beichtvaters bei Ehehindernissen und Irregularitäten.

1. Da die Schwägerschaft aus unerlaubtem Verkehr nicht mehr eintritt – also auch Eheleute durch Inzest das „ius petendi debitum“ nicht mehr verlieren – ist eine diesbezügliche Dispensvollmacht überflüssig.

2. Bei einer Eheschließung in Todesgefahr, sei es zur Beruhigung des Gewissens oder zur Legitimation der Nachkommenschaft, kann der Beichtvater in actu sacramentalis confessionis von allen kirchenrechtlichen Ehehindernissen pro foro interno dispensieren, vorausgesetzt, daß er sich nicht mehr an den Ordinarius wenden kann. Ausgenommen sind nur die Priesterweihe und Schwägerschaft in gerader Linie.

3. Wenn alles zur Hochzeit bereit ist und die Eheschließung ohne wahrscheinliche Gefahr eines großen Übels nicht aufgeschoben werden kann, hat der Beichtvater die Vollmacht, für geheime Fälle von allen kirchenrechtlichen Hindernissen — mit Ausnahme der beiden oben genannten — zu dispensieren, vorausgesetzt, daß er sich überhaupt nicht oder doch nicht ohne Gefahr des anvertrauten Geheimnisses an den Ordinarius wenden kann C. 1045.

4. Von Irregularitäten ex delicto occulto kann jeder Beichtvater in dringenden und geheimen Fällen, wenn er sich nicht mehr an den Ordinarius wenden kann und Gefahr für einen großen Nachteil oder den guten Namen des Pönitenten vorhanden ist, dispensieren, aber nur insoweit, daß der Pönitent die bereits empfangenen Weihen ausüben darf; ausgenommen sind jedoch: freiwilliger Mord und abortus effectu secuto, sowie Beihilfe zu dem einen oder anderen dieser Vergehen; ebenso kann der Beichtvater nicht mehr dispensieren, wenn das Vergehen bei Gericht schon anhängig gemacht ist C. 990.

Von den Beichten der Ordensleute soll in einem folgenden Artikel die Rede sein.

In einem großen Krankenhause.

Eine Pastoralstudie.

Von Pfarrer Wessel in Solingen.

I.

Dort oben liegt es, das Haus der Kranken und Siechen, das Haus, das sich die verschiedenen Industriestädte in weiser Einsicht und hoch entwickeltem sozialen Empfinden mit gemeinsamen Mitteln und zu gemeinsamer Verwaltung und Benutzung erbaut haben. Ein Haus der Ruhe, ein wenig abseits gelegen vom Weltverkehr, von keiner Eisenbahn berührt. Nur die elektrische Kleinbahn eilt und hastet und stampft vorüber, von den verschiedenen Richtungen der Windrose kommend, den Verkehr vermittelnd zwischen Berg und Tal. Ein Haus des Schmerzes, oft unsäglichen, unermeßlichen, nicht zu beschreibenden Schmerzes in mannigfaltigster Art und Form und Gestalt. Und doch ein Haus des Trostes, der Hilfe, der Aufrichtung, der Wiedergenesung. Wie könnte das Riesenungeheuer, Krankheit genannt, die tausendköpfige moderne Hydra, anders so vortrefflich gemeistert und niedergerungen werden wie in einem solchen Hause, wo moderner Fortschritt waltet auf jedem Gebiete und wo Zentralisierung in jeder Gestalt und nach jeder Seite hin alles bedeutet? Ein Siechenhaus und doch ein Haus der Freude. Ein Haus der Furcht und entsetzlicher Beängstigung für den, dem man in bitterböser Stunde gesagt hat: Dein Los ist, ins Krankenhaus zu gehen. Und

doch wieder eine Stätte des Friedens und der Beglückung für den, der geheilt ist und dem man das befreiende Wort gesprochen hat: Morgen wirst du wieder frei und deinen Lieben daheim wiedergegeben sein.

Diesen Erwägungen des sinnenden Betrachters entspricht das Haus in seinem Aufbau und Ausbau. Der Schmerz ist hier beheimatet: Zeugen des sind die Operationszimmer mit den vielen Instrumenten moderner Chirurgie, mit ihren Krankenbetten, mit ihren Verbandstoffen, mit ihrem Äther und ihrem Chloroform. Schmerzkünder sind die Schwestern und Ärzte, die Bekämpfer der Krankheit; von namenlosem Weh erzählen uns die Ströme von Blut, die hier oft fließen, und die Tränen, die hier geweint werden, und die Schmerzensrufe, die sich so oft der angstvoll bedrückten Brust der armen Kranken entringen.

Und doch hält auch die Freude hier Herberge: Beweis dafür sind die ruhigen, freundlichen, oft glückstrahlenden Blicke seitens derjenigen, die hier vom Tode genesen sind und nach langem Siechtum ihre Gesundheit hier wiedergefunden haben; Beweis sind die munteren Reden der Halbgenesenen, die wieder Hoffnung geschöpft haben und darum von ihrer Freude gern allen denen, die sich ihnen nähern, mitgeben möchten. Auch das Haus selbst ist ein Bote der Freude. Davon erzählt es uns selbst mit seiner schönen, herrlichen Lage auf einem weithin gestreckten Bergrücken, in reizender Umgebung, von frischer, würziger Luft umweht und doch nicht zu weit entfernt von den Wohnungen der Menschen, das große Haus mit seinen weiten Gebäudeflügeln und großen Hallen, mit seinen lichtigen Zimmern und Sälen, mit seinen vornehm gewählten Farben und Figuren, mit seinem Bilderschmuck. Von drüben her winken gewaltige Schornsteine, die Wahrzeichen der Gegend. Sie sagen uns, daß wir im Lande der Kleineisenindustrie sind, daß der genius loci die harte Arbeit ist und daß so mancher Mann der Arbeit, der im Berufe und im Betriebe seine Krankheit und seine Verwundung davongetragen, hier im Hause Genesung suchen und auch finden kann.

Glücklich der katholische Priester, der ein Krankenhaus zu verwalten und seelsorglich zu versehen hat. Glücklich? fragst du. Gewiß ist die mit dieser Verwaltung verbundene Mühe und das Maß der Verantwortung groß. Es dürfte aber kaum einen Zweig der Seelsorge geben, der den unsterblichen Seelen solchen Nutzen bringt wie die Krankenseelsorge, vorab die in einem großen Krankenhause ausgeübte geistige und seelische Hilfe.

II.

Was kann der eifrige Seelsorger in einem solchen Hause im Zeitalter der religio depopulata während vieler Jahre alles erleben! Gleich im ersten Saale begegnen wir dem frohen Blick eines Mannes, den wir als unser Pfarrkind wiedererkennen. Er erzählt uns von seiner Krankheit. Der Arzt hat ihm Hoffnung gegeben. Auch wir sprechen ihm Worte des Trostes zu. Das gibt ihm Mut, uns weiter das Herz zu öffnen. Er erzählt von bittrer Seelenpein, die ihn jahrelang niedergedrückt hat. Wir sind froh und beglückt, ihm darin raten und helfen zu können. Wie atmet der Kranke erleichtert auf! Die körperliche Krankheit ist für ihn Seelenarznei geworden.

Nicht weit davon liegt mit verstörten Zügen ein alter Mann. Des Lebens Kummer und schwere Bürde ist ihm nicht erspart geblieben. Leider hat er dadurch seinen Glauben verloren. Merkwürdig, welchen Entwicklungs-

gang er innerlich genommen. Er iſt Kind aus einer gemiſchten Ehe. Die evangeliſche Mutter hat ihm nur wenig religiöſe Anregung geben können. Bei ſeiner Schulentlaſſung ging er zum erſten- und letztenmal zur heiligen Kommunion. Es kamen die Wanderjahre. In ſozialiſtiſcher Geſellſchaft verkoſtete er den Vulgär-Liberalismus bis zu des Bechers Neige. Vom Pfaffenſpiegel angefangen ging die Linie zu Darwin und Häckel, darum der innere Bankerott im Glaubensleben. Ob er zu retten iſt? Ohne Gottes Gnade nicht. Auch hier muß ein Damaskus erfolgen. Starke Erleuchtung und Erfaſſung und dann erſt Umkehr. Sehr viele kehren in ähnlicher Lage nicht zurück ins Vaterhaus. „Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!“ (Röm. 11, 33.)

Ein Mann in den vierziger Jahren verweigert jeden prieſterlichen Beiſtand. Wir reden ihm liebevoll zu. Er aber dreht ſich auf ſeinem Lager um und ſtößt dabei einen furchtbaren Fluch aus. Wir beſuchen ihn ſpäter noch einmal. Mit beſſerem Erfolge. Er weiſt uns nicht mehr ab. Wir bringen in Erfahrung, daß er ein Feind der Ohrenbeichte iſt. Er kann nicht begreifen, daß man einem Prieſter, alſo einem Menſchen, ſeine Sünden bekennen ſoll. Hat Gott den Menſchen wirklich ſolche Macht gegeben? Wir ſprechen ihm von Chriſti Gebot und Auftrag: „Empfanget den heiligen Geiſt, welchen ihr die Sünden nachlaſſen werdet, denen ſind ſie nachgelaſſen.“ Unſere Erklärung will ihm nicht einleuchten. Wir ſprechen ihm von dem großen Wundertäter, der zugleich ein Vergeber der Sünden iſt. „Gehe hin, mein Sohn, deine Sünden ſind dir vergeben.“ Der Kranke wird nachdenklich, aber zur Beichte, zur Bekehrung kommt er nicht. Wir ſprechen ihm von Gottes Vatergüte und erzählen ihm, daß über den goldenen Sternen ein guter Gott und Vater der Menſchen wohnen müſſe. Seine Güte und Barmherzigkeit ſei unermeßlich. Wir ſprechen von Sünde und Sündenſchuld. Von der Reue, die erſtere tilgen könne. Wir erinnern ihn an ſeine Kinderjahre und ſtehen nicht an, mit dem Kranken das Gebet: „O mein Gott und Herr, alle Sünden meines ganzen Lebens uſw.“ langſam zu beten. Mit ruhigem Schweigen nimmt er das Gebet entgegen, das er ſeit den Tagen ſeiner Kindheit nicht mehr gehört hat. Ob er milder geſtimmt iſt? Wir wiſſen es nicht, der Kranke antwortet nicht. Am anderen Tage hat er ausgerungen. — Wir ſtehen am Sterbebette einer Mutter, die in gemiſchter Ehe gelebt hat. In ganz jungen Jahren iſt ſie zum Traualtar geſchritten. Nachdenken und Überlegung haben ihr gefehlt. So hat ſie es, in leidenſchaftlicher Liebe ihrem Manne zugetan, nur zu leicht geſchehen laſſen, daß ihre ſieben Kinder der Religion ihres evangeliſchen Mannes zugeführt wurden. Anfangs haben irdiſche Glücksgüter das Gewiſſen zu betäuben verſtanden. Dann iſt es anders gekommen. Als die Kinder heranwuchſen, ſind ſie die Quelle manchen Streites geworden zwiſchen den beiden Ehegatten. Jugenderinnerungen ſind aufgetaucht aus der Zeit, wo der gute Glaube des jungen Mädchens Leuchte und Leitſtern war. O wäre ſie zurückgekehrt ins Vaterhaus! Jetzt liegt ſie auf dem Sterbelager, von Gram und Kummer verzehrt. Die ſieben Kinder umſtehen der Mutter Sterbebett. Ein herzzerreißender Anblick. Nur ſchwer will es dem Geiſtlichen gelingen, der ſeeliſch Gebrochenen das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit wiederzugeben. Reuevoll ſtirbt ſie, mit Gottes Vatergüte ausgeſöhnt.

Am Krankenlager eines Gebildeten. Der Kranke iſt braver Eltern Kind. Makellos verlebte Gymnaſialjahre. Aber die Univerſität hat ihm,

wie ſo manchem, Unheil und Verderben gebracht. Ein Kommilitone, der in irreligiöſem Hauſe als Freidenker aufgewachſen iſt, hat ihm Voltaires Bücher und ſpäter Nietzſche in die Hand geſpielt; ſie ſind ihm, dem Urteilsunfähigen, zum Verhängnis geworden. Die Entfremdung von der Kirche iſt dann bald gefolgt. Gebet, heilige Meſſe und Empfang der Sakramente waren vorher ſchon beiſeite geſchoben worden. Geſunde Belehrung und Aufklärung wurde nicht mehr geſucht. Trauriger Schiffbruch bzgl. jeden Glaubenslebens und Ablehnung jeder übernatürlichen Weltanſchauung bilden den erſten Markſtein in der Entwicklung des jungen Menſchen, der die Alma mater verläßt. Glänzendes Examen und ehrenvolle bürgerliche Laufbahn. Und jetzt todeswund daniederliegend: Et post haec decidit in lectum, et cognovit quia moreretur (1. Makkab. 1, 6). Ob es in dieſem ſchwierig gelagerten Falle auch wohl noch eine Rettung gibt? Unſtreitig. Der Pſalmiſt gibt uns Antwort, wenn er ſagt: Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors (Pſ. 102, 8).

Am Sterbelager einer jungen Mutter. Wir haben die Kranke oft beſucht in den letzten Wochen. Sie hat ſich ausgezeichnet durch einen großen Opfermut, der in echt chriſtlicher Überzeugung ſeine Wurzel hatte. Auch inmitten der größten Schmerzen zeigte die Kranke ſtille Ergebung und ein ſtarkes Herz. Heute fällt uns eine Veränderung an ihr auf, die ſich auf ihrem Antlitze ausprägt. Ein verſtändnisvoller Blick der dienſttuenden Stationsſchweſter beſtätigt uns, daß wir nicht fehlgegangen ſind. Wir treten noch einmal an das Lager der Kranken heran. Wir beten mit ihr und geben ihr noch einmal die Losſprechung. Wie ergreifend die Szene, ergreifend für den Prieſter und auch erſchütternd für die Kranke. Wir erheben uns noch einmal, ſtehen aufrecht, falten die Hände und ſprechen, ein großes Kreuz über die Kranke ſchlagend, die Worte: „Der Segen des allmächtigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geiſtes ſteige über dich und bleibe bei dir immerdar.“ Allmählich verliert die Kranke die Beſinnung. In ſtille Teilnahme verſunken, verweilen wir noch einen Augenblick. Unwillkürlich fiel uns Chamiſſos Dichterwort ein:

Sie hat in ihren jungen Tagen
Geliebt, gehofft und ſich vermählt,
Sie hat des Weibes Los getragen,
Die Sorgen haben nicht gefehlt.
Sie hat den kranken Mann gepflegt,
Sie hat drei Kinder ihm geboren,
Sie hat ihn in das Grab gelegt,
Und Glaub' und Hoffnung nicht verloren.

Wie ſchön und troſtreich iſt das Sterben für den, der treu war in Pflichterfüllung: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini (Pſ. 118, 1).

Ein Jüngling iſt eingeliefert worden. Ein Opfer ſeines Berufes in der Kleineiſeninduſtrie. Der Treibriemen hat ihn erfaßt, hat ihn rund geſchleudert und zu Tode verwundet niedergeworfen. Er ſteht in der Blüte der Jahre, bald ſollte er des Königs Rock tragen. Hoffnung auf Durchkommen iſt nicht vorhanden. Die ernſte Haltung und Miene der Ärzte ſpricht eine zu beredte Sprache. In lichten Augenblicken ſchlägt der Kranke ſeine treuen Augen auf. Er erkennt uns. Wir helfen ihm. Wir ſind hoch-

beglückt, daß der Kranke durch leichtes Kopfnicken auf unſere Frage hin die Geſinnung der Reue bekundet. Die heilige Wegzehrung kan er nicht empfangen. Dafür liſpelt er aber leiſe, gleichſam zum Erſatz, andächtig den Namen Jeſus, als ihm die heilige Ölung geſpendet wird. Abends iſt er hinübergegangen in eine beſſere Welt.

Bei kranken Kindern. Auch die kranken Kinder müſſen beſucht werden. Das iſt ſelbſtverſtändlich. Der Heiland ſchenkt ihnen ganz beſonders ſein göttliches Herz: „Laſſet die Kindlein zu mir kommen und wehret es ihnen nicht.“ Darum muß der Seelſorger, der in des Heilandes Auftrag handelt, ſich die Fürſorge für die kranken Kinder ganz beſonders angelegen ſein laſſen. Die Pflicht iſt keine allzu ſchwere. Wo Kinder ſind, da iſt im allgemeinen Sonnenſchein. Sie ſtehen im Lenze des Lebens. Sie ſorgen ſich nicht und kümmern ſich nicht. Wie ſollte da der Frohſinn bei ihnen fehlen? Und darum kann man im Krankenſaal der Kinder für gewöhnlich eine gewiſſe Heiterkeit und Freude des Lebens wahrnehmen. Nur wo der Schmerz gerade ſeine Herrſchaft ausübt, da gibt es eine Ausnahme von dieſer Regel. Aber auch da tritt bald wieder das Lachen an die Stelle des Weinens; es ſind eben Kinder, die hier krank ſind, Kinder ohne Sorge und Kinder ohne Nachgedanken. Schwierigkeiten gibt es hier nur wenige zu überwinden. Der gute Wille iſt ja noch allzuſehr ausgeprägt. Manche Verführungskunſt wurde kurz vor den Toren des reinen Kinderherzens zunichte gemacht, da eine gute und weitſchauende Erziehung vorbeugend gewirkt hat und der heilige Engel zur Stelle geweſen iſt.

Wir treten an das Bett eines zehnjährigen Knaben, dem der Arzt nicht mehr viele Tage zu leben verſpricht. Wir gewinnen ihn durch einen freundlichen Blick und durch ein teilnahmsvolles Wort. Er lächelt inmitten all ſeiner Schmerzen ſelig und zufrieden, als wir ihm vom Himmel erzählen. Man kann immer die Erfahrung machen, daß ein reines, unentweihtes Herz der übernatürlichen Wahrheit und Gnade gegenüber im hohem Maße empfänglich iſt. Darin liegt die Macht des „testimonium animae naturaliter christianae“. Die Eltern des Knaben waren von Stadt zu Stadt gezogen, darunter hatten Erziehung und Belehrung des Knaben gelitten. Auch hatte er noch nicht gebeichtet. Bald aber werden die anfänglichen Schwierigkeiten überwunden. Als ihm die heilige Kommunion gereicht wird, ſpürt er Gottes Nähe und iſt uns aus innigſtem Herzen heraus dankbar, daß wir ihm den Sterbetag zum Tag ſeiner erſten heiligen Kommunion gemacht haben.

Nicht ſo leicht ſoll es uns gelingen, einen Jüngling von 16 Jahren zum Empfang der heiligen Sterbeſakramente zu bewegen. Unſägliche Trauer mag da das Herz des Seelſorgers erfüllen. Auch hier darf er den Mut auf keinen Fall verlieren, auch Gebet und emſige Arbeit nicht beiſeite ſtellen. Pſychologiſch ſind ſolche junge Burſchen den eingeweihten Seelſorgern keine Wunderkinder mehr. Wie iſt denn heute des Jünglings Werdegang ſo oft, zumal in der Diaſpora und in den Großſtädten? Der Schule eben entlaſſen, kehrt der Jüngling der Kirche Gottes und damit allem Übernatürlichen den Rücken zu. Die Wurzeln liegen aber noch tiefer. Das Elternhaus hat erzieheriſch ganz und gar verſagt. Niemals hört der Jüngling hier ein freundliches Wort, keine Maßnahme der Anregung und Erziehung nimmt er jemals wahr. Man betet nicht mit ihm, man ſchickt ihn nicht in die Kirche. Dafür hört er aber Fluch- und Läſterworte vom frühen Morgen bis zum ſpäten Abend. Oft iſt

er Zeuge ſchlimmer Streitigkeiten und häuslicher Auseinanderſetzungen zwiſchen Vater und Mutter. Der Alkohol ſpielt eine große Rolle dort im Hauſe. Die Mutter wahrt die eheliche Treue nicht, dabei nimmt ſie nicht einmal die zarteſte Rückſicht auf das arme Kinderherz. Traurige Wohnungsverhältniſſe ſetzen dem Ganzen die Krone auf. 14 Jahre alt, kommt der junge Burſche zu einem Meiſter in die Fabrik. Er trifft es ſehr ſchlecht an. Was noch gut an ihm war, das wird jetzt vollſtändig verdorben. In einem kleinen Schleifkotten werden dem Armen gleich am erſten Tage die unzüchtigſten Bilder gezeigt. Zoten und Schmutzreden ſind in dieſem verlorenen Winkel tonangebend. Bald merkt man, daß alles edle Empfinden trotzdem in dem Herzen des Knaben nicht erſtorben iſt. Man ſchließt auf der Arbeitsſtätte aus einer Äußerung, daß er in einer katholiſchen Schule geweſen iſt. Jetzt beginnt der Teufel erſt recht ſein Werk. Die gehäſſigſten Reden über die katholiſchen Prieſter wechſeln ab mit den empörendſten Beſchimpfungen der heiligen Kirche, Blasphemie reiht ſich an Blasphemie, beſonders auf die Beichte hat man es abgeſehen; und um dem armen Opfer jeden Glauben zu nehmen, ſucht man ihm einzureden, es gäbe keinen Gott im Himmel und die Seele höre nach dem Tode des Leibes zu leben auf. So hat es zwei Jahre hindurch gegangen. Da hat der Teufel ſein Spiel gar leicht gewinnen können. Ob da noch ein Fünklein von Religion im Herzen hat bewahrt bleiben können? Das Gegenteil wäre ein Wunder geweſen. So ſtehen wir am Sterbelager des armen, von Tuberkuloſe durch und durch zerſetzten Jünglings, der kaum einen Monat noch zu leben hat. Hier verzweifeln wäre leicht, aber ſträflich. Gewiß iſt ein hoher Berg von allen möglichen Schwierigkeiten zu überwinden. Wir ſuchen zuerſt des Jünglings Herz zu gewinnen. Wir ſprechen ihm noch nicht von Gott. Wir erzählen ihm ein wenig. Er ſieht, daß die katholiſchen Prieſter nicht die Übeltäter ſind, als die man ſie auf der Arbeitsſtätte bezeichnet hat. Dann verſuchen wir es einmal wieder mit einem „Ave Maria". Er betet mit. Wir ſagen noch nichts. Als wir abends nach Hauſe kommen, opfern wir unſere Tagzeiten für den armen Kranken auf und noch ein zweites Mal. Todesahnungen erfüllen die Seele des Kranken. Der Junge wird ernſter, aber auch freundlicher. Das Eis bricht. Wir haben gewonnenes Spiel. Er beichtet und empfängt den Leib des Herrn mit lebendigem Glauben und mit ſehr zerknirſchtem Herzen. An ſeinem Sterbetage iſt keiner glücklicher als unſer geretteter Jüngling.

In der Baracke der anſteckenden Krankheiten. Der katholiſche Prieſter wird zu dieſer Stätte der Gefahr gern hineilen, wenn es irgendwie erforderlich iſt. Er ſchützt ſich mit den Vorſichtsmaßregeln, die die Krankenhausverwaltung ihm angibt, er iſt vorſichtig, aber nicht ängſtlich, und vollführt ſeine ſchwierige Aufgabe mit ruhiger Entſchloſſenheit. Die Anſteckungsgefahr iſt nicht allzu groß, wenn Vorſicht geübt wird. Wird von dem katholiſchen Prieſter das Opfer ſeines Lebens verlangt, ſoll er ſterben in Ausübung ſeines Berufes, wie dies ſeitens ſo mancher ſeiner Standesgenoſſen bei andern und ähnlichen Gelegenheiten geſchehen iſt, dann ergibt er ſich ohne Zögern in Gottes heiligen Willen und ſpricht voll Ergebung und in echt prieſterlicher Geſinnung: „Gottes Wille geſcheh', tu's auch noch ſo weh." Die Krankenbehandlung in der Baracke ſeitens der Seelſorger hat oft große Schwierigkeiten. Das Fieber nimmt den Kranken oft den Verſtand und gewährt ihnen nur zuweilen lichte Augenblicke, die vom Seelſorger wohlweislich abgepaßt werden müſſen. Dafür

erntet er aber auch gerade hier große Dankbarkeit. Der Kranke weiß, daß Ärzte, Prieſter und Pflegerinnen für ihn das Leben zu opfern bereit ſind. Dadurch werden die geheimen Fäden einer echt chriſtlichen Wertſchätzung und Liebe und Dankbarkeit hin und her geſponnen. Beſonders große Freude herrſcht in der Baracke, wenn die von ſchwerſter Krankheit Geneſenen zu ihren Lieben daheim entlaſſen werden.

Bei unſeren Feldgrauen im Krankenhauſe. Wer verdiente wohl mehr und eher den Beſuch ſeines Seelſorgers, als der kranke und verwundete Soldat, der mit dem Lazarettzug vom fernen Schlachtfelde her unter unſäglichen Mühſalen und Strapazen iſt weggeführt worden und der nun im friedlichen Krankenhauſe eine Ruheſtätte, eine Heimat gefunden hat, wo er ausruhen und ſeine Geſundheit wiederfinden ſoll. Es iſt etwas Ehrfurchtgebietendes, gleichſam etwas Heiliges um die verwundeten Krieger. Wir können ihnen niemals in der Weiſe den Dank abſtatten für das Große, das ſie für uns getan, wie ſie es in Wahrheit verdienen. Von ihnen kann man ſagen: Sie haben ihr Leben eingeſetzt für ihre Brüder. Ihr Leben, ſagen wir, das ſoll heißen, ſie haben alles hingegeben zur Verteidigung der Heimat und des lieben Vaterlandes, ihren Leib mit all ſeinen Blutstropfen, ihre Geſundheit, die Kraft ihrer Jugend, ihre Bequemlichkeit, die tauſend Annehmlichkeiten des Lebens, ihre Lieben daheim, ihre Freunde. Und dann ſind ſie ausgezogen an die fernen Grenzmarken des Vaterlandes, und hier haben ſie gekämpft, Löwen gleich, um den Sieg zu erringen. Aber wie viele ſind nicht wiedergekommen! In dieſem Leben ſehen wir ſie niemals wieder. Tauſende und aber Tauſende ſind auf den Schlachtfeldern verwundet worden oder haben ſich dort den Keim einer ſchlimmen Krankheit geholt. Ob wir es jemals genügend durchdenken und in der rechten Dankbarkeit erfaſſen können, was ſie für uns getan haben? Und nun leben ſie im heimiſchen Lazarett. Von Sorgſamkeit und Liebe und treuer Pflege umgeben. Da hat vor allem der katholiſche Prieſter auch die hohe und hehre Aufgabe, ihr Tröſter zu ſein. Gern wird er darum ſeine Schritte zur Abteilung der verwundeten und kranken Krieger hinlenken. Gern wird er bei ihnen weilen, gern ihnen erzählen, gern ſie tröſten, ſie aufrichten, ihnen gute Zeitungen und gute Bücher geben, ihnen auch ſonſt ſchon eine kleine Freude machen, ihr Freund, ihr Helfer, ihr Führer ſein.

III.

Muß der katholiſche Prieſter nun nicht zittern und zagen ob der Schwierigkeiten der gewaltigen Aufgaben, die ihm in der Paſtoration eines großen Krankenhauſes mit ſeinen vielen Wechſelfällen erwachſen iſt? Wir geben zu, daß dieſe Aufgabe beſonders in der Diaſpora und in großen Städten heutzutage keine leichte iſt. Auf der anderen Seite iſt aber zu beachten, daß der Prieſter der katholiſchen Kirche mit gewaltigen Vollmachten von oben her ausgerüſtet iſt, die ihm ſein Amt und ſeine Arbeit erleichtern und überhaupt möglich machen. Der Prieſter, der ein Krankenhaus betritt oder überhaupt einen Kranken beſucht, mag ſich dieſer Hochgewalten des Prieſtertums wohl bewußt bleiben und darum recht oft über das vierte Kapitel im erſten Korintherbrief nachdenken: „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei“ (1. Kor. 4, 1). Er iſt alſo ein Diener Chriſti und ein Ausſpender ſeiner Geheimniſſe. Darin

liegt die hohe Gewalt und Auszeichnung, aber auch die Befähigung zur Überwindung aller ſich entgegenſtellenden Schwierigkeiten. „Mein Amt iſt ein übernatürliches", muß ſich darum der Prieſter beſonders bei der Ausübung der Krankenſeelſorge öfters ſagen; „ich bringe nur meine natürlichen Fähigkeiten mit, und auch die verdanke ich voll und ganz meinem Gott und Schöpfer." Eine ſolche Erwägung, häufig angeſtellt, macht das Amt gar leicht und liebenswürdig und nimmt hinweg alles Unſichere und alle übertriebenen Vorſtellungen von Schwere und Schwierigkeit.

In ſeinen Händen trägt der Prieſter gar koſtbare Gaben, munera praeclarissima: wir meinen die heiligen Sakramente, das Gebet und das Troſtwort. Die heiligen Sakramente: welcher katholiſche Prieſter hätte deren gewaltige Kraft am Krankenbette noch nicht erfahren? Wie iſt der Kranke nach Ablegung der heiligen Beichte doch ſo ruhig und ergeben geworden! Schwer wie Zentnerlaſt lag es auf ſeinem Herzen. Er ſah nicht mehr die Möglichkeit einer Errettung, er hielt ſich für verloren, die Sündenlaſt war allzu ſchwer. Und jetzt? Er möchte jubeln der Lerche gleich und der ganzen Welt es erzählen, wie glücklich er jetzt iſt, da er ſich mit ſeinem Schöpfer verſöhnt hat. Und dann die heilige Wegzehrung und die heilige Ölung. Neuer Troſt und vorher nicht geahnte übernatürliche Kraft ſtrömen in ſeine Seele ein. „Die heilige Kommunion vereinigt uns aufs innigſte mit Chriſtus", ſo hört der Prieſter den Kranken leiſe liſpeln und freut ſich über deſſen unausſprechlich großes Glück. Nach dem Empfang der heiligen Ölung verſicherte uns vor gar nicht langer Zeit ein Kranker: „O wie bin ich jetzt zufrieden, wie bin ich glücklich und über alles beruhigt, ich habe abgeſchloſſen mit meinem Leben und verlange nicht mehr zur Welt zurück."

Eine gewaltige Macht iſt naturgemäß am Krankenbette ſodann das gläubige Gebet. Ob ſich deſſen der Seelſorger am Krankenbette auch immer ſo recht bewußt bleibt? Verſäume er es doch nicht, ſeine Kranken zum Gebete anzuleiten, ſie über deſſen Wert und Schönheit und Nützlichkeit zu unterrichten und auch praktiſch mit ihnen das Gebet zu üben! Oft mögen Hinderniſſe äußerer Natur entgegenſtehen, die für das eine oder andere Mal eine Entſchuldigung in ſich ſchließen, die Regel aber muß die ſein, daß mit dem Kranken gebetet wird. Das iſt der Prieſter ſeiner übernatürlichen Aufgabe ſchuldig, das verlangt aber auch der Kranke und ſeine Lage und ſein Zuſtand. Wir ſchreiben dieſe Worte am Roſenkranzfeſte 1917, nachdem wir heute nachmittag unſeren Pfarrkindern von der Schönheit und Kraft des Roſenkranzgebetes gepredigt haben. Wir wollen im Gedanken daran die Worte aus der berühmten Enzyklika des großen Papſtes Leo XIII. aus dem Jahre 1891 auch für das Krankenbett hier niederſchreiben. Er ſagte darin: „Die himmliſche Königin ſelbſt hat dieſem Gebete große Kraft verliehen", und nennt „die Erhebung und Aufrechterhaltung des Seelenmutes" eine Frucht des andächtigen Roſenkranzgebetes. Der Seelſorger wird ſeinen armen Kranken das Roſenkranzgebet um ſo mehr empfehlen, wenn er die inhaltsſchweren Worte bedenkt, die Jeſuitenpater Meſchler dem andächtigen Roſenkranzgebete widmet; er ſagt: „Es liegen im Roſenkranzgebete alle Bedingungen einer großen Wirkſamkeit." — Daß der katholiſche Prieſter ſchließlich auch noch über Worte des Troſtes verfügt, die er den Kranken am Lager der Schmerzen zuſpricht, braucht nach dem ganzen Gedankenzuſammenhange kaum noch erwähnt zu werden. Das freundliche Wort, gepaart mit dem liebevollen

Blick, den der Seelsorger ihnen zukommen läßt, spielt in der Krankenseelsorge eine gewaltig wichtige Rolle. Ein unfreundlicher oder gar mürrischer Priester wird in der Seelsorge nichts erreichen. Erst recht nicht am Krankenbett. Er würde nur Verderben säen und, statt aufzubauen, nur niederreißen. Ist es aber so schwer, ein freundliches Wort den armen Kranken zu sagen? Wir meinen nicht. Anlage und Temperament haben in dieser Beziehung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Aber auch der ernst veranlagte Priester muß sich bezwingen, um freundlich zu erscheinen; die Worte, die man an den Kranken richtet, die Gespräche, die man mit ihm führt, müssen aus einer gewissen unbefangenen Natürlichkeit hervorgehen und mit recht herzlicher Teilnahme für den Kranken und sein Geschick gepaart sein. Mit der Frage nach dem Befinden wird man die Unterhaltung wohl am besten einleiten. Dann spricht sich der Kranke von selbst aus. Er erzählt. Das eine Wort gibt dann das andere. Mit ungeheuchelter Teilnahme hört man zu und erkundigt sich unterdessen ungezwungen nach seinen persönlichen und häuslichen Verhältnissen. Da lassen sich tausend Anknüpfungspunkte für das seelsorgerische Arbeiten mit Leichtigkeit gewinnen. Bei einem zweiten Besuche vertieft und vervollständigt man das Besprochene und zeigt aufs neue Mitleid und innige Teilnahme. So wird das Herz und damit das Vertrauen des Kranken gewonnen. Damit ist dann selbstverständlich alles erreicht und in allem vorgearbeitet für eine zielbewußte und gedeihliche Arbeit an seiner unsterblichen Seele. Darum muß es des Priesters Sorge sein, in froher Stimmung und mit gutem Mute hinzugehen zur Stätte der Schmerzen. Dazu mag er sich eigens vorher im Gebete stärken. Dann gleicht er aber auch dem lichten Engel, der freude- und segenspendend durch die Fluren schreitet. Wo er nur hinkommt, da säet er Freude, Glück und Frohsinn, auch selbst inmitten schwieriger und widriger äußerer Verhältnisse; die Kranken freuen sich auf seinen Besuch, die Wärter und Wärterinnen heißen ihn willkommen als Boten des Friedens und Lebenskünder den armen Kranken gegenüber, deren Behandlung ihnen viel tausendmal leichter fällt, wenn Freude und Heiterkeit hier am Orte der Schmerzen Herberge halten, Mißmut und Griesgram aber draußen bleiben.

IV.

Die Krankenseelsorge ist dann zuletzt des Priesters großer Lohn, das heißt: die Tätigkeit am Krankenbette schließt eine solche Fülle von Befriedigung und nutzbringenden Gedanken und damit einen Wert und eine Bedeutung in sich, daß es überflüssig erscheinen dürfte, hierüber nähere Ausführungen zu bringen. Und doch müssen einige Erwägungen hier Platz finden. Der Priester, der eine Reihe von Kranken besucht oder gar in einigen Stunden eine ganze Abteilung in einem Krankenhause versorgt hat, beendigt seine Tätigkeit nicht ohne das Gefühl einer außerordentlichen Zufriedenheit. Dieses Gefühl ist natürlich, muß sich der Seelsorger doch sagen: „Du hast heute viel Glück verbreitet und eine ganze Fülle von Trost und Erhebung und Ermunterung und Erleuchtung in die Herzen der armen Kranken hineingesenkt. Du bist ihr guter Engel gewesen. Manchen Niedergebeugten hast du aufgerichtet, manchen Gefallenen hast du wieder emporgehoben, manchen verlorenen Sohn hast du ins Vaterhaus zurückgeführt, manchem Zweifelnden hast du recht geraten und manchem Unrecht zur Sühne verholfen."

Dafür sind die Kranken dankbar gewesen und haben ihre Dankbarkeit in einem stummen Blick der Liebe und Freude still, aber doch offensichtlich bekundet. Darin liegt für den Priester ein großer Lohn, das entgeht ihm nicht. Er freut sich darüber und ist hochbeglückt. Das ist durchaus verständlich und auch berechtigt. Es gibt Priester, die nie glücklicher waren, als wenn sie todmüde nach dem Besuche einer großen Reihe von Kranken, denen sie Helfer und Tröster gewesen waren, ihre Schritte heimwärts lenkten. — Darin liegt aber nicht der einzige Nutzen und Vorteil. Der Besuch so vieler Kranker und der damit verbundene Einblick in so manches Elend und in so manche bittere seelische und körperliche Not schließt etwas Reinigendes und Läuterndes in sich. Das ist die große Pädagogik des Krankenbettes. Unwillkürlich stellt der Priester Vergleiche an. Sein Los und Schicksal vergleicht er mit dem der armen Kranken. Er sagt sich folgerichtig: „An ihrer Stelle könntest auch du da liegen, ans bitterböse Schmerzenslager gefesselt, vielleicht Monate, vielleicht Jahre lang. Dieses oder jenes Mißgeschick, diese oder jene böse Krankheit hätte auch dein Anteil sein können." Er wird wieder zufrieden, zumal wenn Kreuz und Leid und Mißgeschick auch ihm nicht erspart worden sind, und ist bereit, sein Kreuz und seine im Verhältnis viel geringeren Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten wieder gern und mit freudigem Mut dem Herrn zum Opfer zu bringen. Mit diesen Gedankengängen verbindet er dann noch eine andere Erwägung, nämlich die der Dankbarkeit. Der Priester muß sich vernünftigerweise sagen: „Gott der Herr hat mich bisher so gnädig geschützt, mich so huldreich geführt und mich vor so manchem Unheil und Übel bewahrt, das er von anderen nicht ferngehalten hat." Dann steigt wohl manch heißes Dankgebet aus demütigem Priesterherzen zum Himmel empor. Ein solcher Priester verweilt gern in stiller Meditation bei dem uralten und doch ewig jungen, wunderbar schönen Psalmvers: „Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur." Er ist damit eingedenk und vergißt nicht, daß der Herr selbst dereinst sein überaus großer Lohn sein wird, wenn er durch treue Pflichterfüllung, besonders am Krankenbette, hienieden das Heil der unsterblichen Seelen gefördert und damit letzthin zur Vermehrung der Ehre Gottes wirkungsvoll und nachhaltig beigetragen hat.

Das Bild der Mutter von der immerwährenden Hilfe und die Rückkehr der schismatischen Christen des Ostens.

Von P. Clem. M. Henze C. ss. R., Geistingen (Siegkreis).

I.

1. Nur mit tiefer Wehmut denken die treuen Kinder der Kirche all der Millionen Christen in den östlichen Ländern, die nun schon so viele Jahrhunderte vom Mittelpunkte kirchlicher Einheit getrennt sind und die unter den Folgen des unseligen Schismas viel mehr leiden, als sie selber wissen. Als auf dem Konzil von Florenz die Griechen ihre Unterwerfung unter das gemeinsame kirchliche Oberhaupt erklärt hatten, gab Eugen IV. der allgemeinen Freude in den begeisterten Worten Ausdruck: „Es freue sich der

Himmel, und es frohlocke die Erde! Denn hinweggenommen ist die Scheidewand, die die okzidentalische und die orientalische Kirche trennte. Friede und Eintracht ist zurückgekehrt ... Geschwunden ist endlich der Nebel der Trauer und die tiefschwarze Finsternis einer langjährigen Spaltung, und es leuchtet wieder allen der heitere Glanz ersehnter Einheit. Es freue sich auch unsere Mutter, die Kirche, die nun ihre bisher uneinigen Kinder zur Eintracht und zum Frieden zurückkehren sieht. Sie, die einst ob ihrer Spaltung bittere Tränen weinte, danke nun voll unaussprechlicher Freude dem allmächtigen Gott wegen ihrer wunderbaren Einheit. Alle Gläubigen auf dem weiten Erdenrund mögen frohlocken, und alle Christen mögen mit ihrer Mutter, der katholischen Kirche, sich gemeinsam freuen[1]!"

Leider war damals die Union ebensowenig von Bestand wie in den früheren Jahrhunderten. Aber wird es doch nicht endlich einmal zu einer dauernden Vereinigung kommen? „Es ist ein Riesenwerk", schreibt P. Odorich Heinz O. M. Cap.[2], „das noch viele Mühe und manche Enttäuschung bereiten wird. Aufs neue können Stimmen laut werden, die, wie einst Döllinger[3], erklären, die Hoffnungen auf Verständigung und Einigung hätten sich als Illusion erwiesen, und es würde an Wahnsinn grenzen, heute noch auf eine künftige Einigung zu hoffen. Demgegenüber wollen wir an den Worten festhalten, die Professor Ehrhard[4] wie zur Erwiderung dieser kleingläubigen Meinung entgegenstellt: Was weder die materielle Gewalt, noch die diplomatische Staatskunst, noch die menschliche Wissenschaft erreichen können, das erwarten wir von der Kraft des katholischen Geistes und des katholischen Gebetes."

2. Ganz denselben Gedanken hatte bereits Leo XIII. in seiner schönen Rosenkranzenzyklika: „Adiutricem populi"[5] vom 5. Sept. 1895 ausgesprochen und entsprechend dem besonderen Zweck jenes Rundschreibens namentlich dringend aufgefordert zur beharrlichen Anrufung der jungfräulichen Gottesmutter Maria, der liebevollsten geistigen Mutter der gesamten heiligen Kirche, der mächtigsten Mittlerin aller Heilsgnaden[6]. Ganz besonders aber auf Erlangung, Bewahrung und Vervollkommnung der Glaubensgnade hat jene einen höchst wirksamen Einfluß, die den Urheber des Glaubens[7] uns geboren hat, die gerade wegen ihres Glaubens seliggepriesen wurde[8] und die über die fundamentale Bedeutung des Glaubens für das übernatürliche Leben ihrer geistigen Kinder aufs vollkommenste unterrichtet ist.

In Anbetracht ihrer mütterlichen Tätigkeit in dieser Hinsicht ruft ihr darum die griechische Kirche in dem berühmten ἀκάθιστος ὕμνος zu: „Sei

[1] Bulle „Laetentur coeli" v. 6. Juli 1439. Bullar. ed. Taurinens. 1860 V. 40, vgl. auch Möhler, Symbolik[7] 338.

[2] Ut omnes unum sint. Theol. u. Glaube IX (1917) 49.

[3] Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. München 1888.

[4] Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung. Wien u. Stuttgart 1899, S. 74.

[5] Acta Leonis XIII. tom. 15 p. 302 ss. — Acta S. Sedis XXVIII, 130 ss. — Ausg. Desclée VI, 88 ff. — Ausg. Herder, 5. Samml. S. 1 ff. Im folgenden ist nur auf letztere verwiesen.

[6] l. c. 7: ut, quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra. permissa ei paene immensa potestate.

[7] Hebr. 12, 2.

[8] Luk. 1, 45.

gegrüßt, du allzeit beredter Mund der Apostel! Sei gegrüßt, du feste Stütze des Glaubens[1]."

3. Was im besonderen die Gnade der Glaubenseinheit in der gesamten Christenheit anlangt, so macht Leo XIII. eigens darauf aufmerksam, wie noch bis auf den heutigen Tag auch die nichtunierten Griechen die Gottesmutter um dies hohe, unschätzbare Gut anflehen. So heißt es in der Liturgie des 5. Mai: „O Reinste, der es gegeben ist, hinzutreten zu deinem Sohne ohne Furcht, abgewiesen zu werden; bitte ihn, o Heiligste, daß er der Welt den Frieden schenke und allen Kirchen dieselben Gesinnungen einflöße; dann werden wir dich allesamt preisen."

In diesem Zusammenhange schreibt nun der große Papst[2] — und das führt uns auf unseren eigentlichen Gegenstand: „Zur Ehre Mariens möchten wir noch folgenden hierher gehörigen Gedanken aussprechen: Wie allgemein bekannt, sind bei verschiedenen Anlässen manche ehrwürdige Marienbildnisse aus dem Orient ins Abendland, namentlich nach Italien und nach Rom gebracht worden, die die Väter mit größter Ehrfurcht entgegengenommen und prächtig geschmückt haben und die in ähnlicher Weise bei den Enkeln Gegenstand hoher Verehrung sind. In dieser Tatsache möchten wir gewissermaßen einen gnädigen Fingerzeig der liebevollsten Mutter erblicken. Sind doch diese Bildnisse Zeugen jener Zeiten, wo die ganze Christenheit noch überall in vollkommener Einheit verbunden war, gleichsam liebwerte Unterpfänder des gemeinsamen Erbgutes. Deshalb ist ihr Anblick wie eine stille Mahnung der Gottesmutter, auch jener zu gedenken, die die katholische Kirche voll Liebe zu sich zurückruft, um wie ehedem in ihren Armen in Eintracht und Freude zusammen zu leben."

II.

1. Unter den Marienbildnissen nun, von denen die päpstliche Enzyklika spricht, nimmt ohne Zweifel einen Ehrenplatz ein das schöne Gnadenbild der Mutter von der immerwährenden Hilfe. Wer es anblickt, erkennt alsbald seine orientalische Herkunft, wie denn auch die Geschichte meldet, daß es gegen Ende des 15. Jahrhunderts von der Insel Kreta nach Rom gebracht worden. Nichtsdestoweniger hat es von Anfang an auch die Andacht und Verehrung der okzidentalischen Christenheit in ganz hervorragendem Maße geweckt, und diese Verehrung hat namentlich in den letzten 50 Jahren, seitdem das Bild in dem römischen Heiligtum des großen Marienverehrers St. Alfons Maria von Liguori seinen Gnadenthron aufgeschlagen hat, einen fast beispiellosen Umfang angenommen. In der Tat erscheint die Behauptung nicht zu gewagt: Wohl den meisten Katholiken, die über die fünf Weltteile zerstreut sind, ist dies Bild bekannt, und für Hunderttausende, ja für Millionen aus allen Ständen und Berufen, aus allen Nationen und Sprachen ist es ein Gegenstand ganz vorzüglicher Liebe und Verehrung. Wir müssen darauf verzichten, an dieser Stelle die Beweise hierfür im einzelnen anzuführen.

2. Es gibt nun manche Marienbildnisse griechischen Ursprunges, die in der lateinischen Kirche gegenwärtig wohl noch Verehrung genießen, aber der

[1] *Χαῖρε, τὰν Ἀποστόλων τὸ ἀσίγητον στόμα. Χαῖρε, στερρὸν τῆς πίστεως ἔρεισμα.* Vgl. Nilles, Kalendarium manuale tom. II. Oeniponte 1897 p. 172 sq.

[2] l. c. 17.

morgenländischen Christenheit völlig fremd geworden sind. Verhält es sich auch so mit dem Bilde der Mutter von der immerwährenden Hilfe? Keineswegs. Im Gegenteil wird dies Gnadenbild nicht nur von den „Lateinern", sondern auch von den sog. „Griechen" hoch verehrt, und zwar nicht nur von den mit Rom unierten, wie beispielsweise den katholischen Ruthenen, sondern auch von den Orthodoxen, den Schismatikern.

Namentlich gilt dies von den Russen, die unser Bild „Strastnaia"[1], die mitleidende, die schmerzhafte Mutter Gottes nennen wegen der Leidenswerkzeuge, die auf dem Bilde von zwei Engeln herbeigebracht werden und das göttliche Kind und seine jungfräuliche Mutter in tiefe Trauer versetzen. Das Hauptbild der Strastnaia befindet sich in Moskau, und über seine Geschichte dürften einige kurze Angaben nicht unerwünscht sein[2].

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts lebte im Dorfe Paletz (Palizi) eine kranke Frau, namens Katharina. Nachdem sie inbrünstig die Mutter Gottes um Heilung angefleht hatte, erschien ihr diese und forderte sie auf, nach Nischnij-Nowgorod zu dem Maler Gregorios zu gehen und jenes Marienbild zu kaufen, das man Hodegetria nenne. Durch Gebet vor diesem Bilde werde sie wunderbare Genesung finden. Katharina gehorchte und wurde tatsächlich geheilt. Der Ruf von diesem Wunder verbreitete sich mehr und mehr und kam auch zu Ohren des damaligen Zaren Michael Theodorowitsch aus dem nunmehr entthronten Hause Romanow (1613–1645). Dieser ließ das Bild im Jahre 1641 in feierlicher Prozession nach seiner Hauptstadt Moskau bringen und hier in den nächsten Jahren eine eigene prachtvolle Kirche in der Nähe des Stadttores Twer im Nordosten Moskaus erbauen, wo seitdem das Marienbild von den frommen Russen eifrig verehrt wird. Seit dem Jahre 1654 erstand neben der Kirche ein großes Nonnenkloster, das bis in die neueste Zeit über 200 gottgeweihte Personen zu beherbergen pflegt, zum Teil dem höchsten Adel entstammend.

Wie nun bei uns die mannigfachsten Nachbildungen des römischen Originalgnadenbildes „von der immerwährenden Hilfe" verbreitet sind (genaue Kopien, auf Holz gemalt, gedruckte Bilder und Bildchen, Medaillen usw.), so ist es ähnlich bei den Russen mit der „Strastnaia" von Moskau. Namentlich sollen Reisende und Soldaten gerne Metallplatten oder Münzen mit dieser Darstellung bei sich tragen, um sich in allen Gefahren des besonderen Schutzes Unserer Lieben Frau zu versichern. Das hochverehrte Marienbildnis ist sogar jährlich Gegenstand zweier besonderen Feste, am sechsten Sonntag nach Ostern und am 13. August, und der Vorsteher der russischen Gesandtschaftskirche zu Berlin, Alexios von Maltzew, bezeugt in seinem Menologion der Orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes[3] ausdrücklich die Identität der „Strastnaia" mit der römischen Madonna von der immerwährenden Hilfe, und daß beide Bilder als wundertätige Gnadenbilder gelten.

---

[1] Steph. Beissel S. I., Wallfahrten zu U. L. Frau in Legende und Geschichte. Freiburg 1913, S. 391.

[2] Wir stützen uns hauptsächlich auf den Bericht, den auf Ansuchen eines französischen Redemptoristen der orthodoxe Geistliche an der russischen Nationalkirche zu Paris, H. Smirnoff, vor etlichen Jahren nach russischen Quellen niedergeschrieben hat und der in der Zeitschrift La Sainte Famille 1899 sowie auf dem marianischen Kongreß zu Freiburg (Schweiz) 1902 veröffentlicht wurde. Vgl. auch Beissel a. a. O.

[3] 2 Bde. Berlin 1900 f. Vgl. I. S XLI.

So ist uns denn in der Tat das altehrwürdige Bild der Mutter von der immerwährenden Hilfe, das in gleicher Weise von römisch-katholischen wie von griechisch-orthodoxen Christen hochverehrt wird, eine stille und doch eindringliche Mahnung, daß wir unserer getrennten Brüder nicht vergessen, sondern sie in christlicher Liebe der Himmelskönigin empfehlen.

3. Bei der Anrufung Mariens stützt sich aber unser Vertrauen vornehmlich darauf, daß sie wahre Mutter Gottes und unser aller geistige Mutter ist. Nun wohl, an beides erinnert uns auch in sinnigster Weise unser liebes Bild. Das *Μήτηρ Θεοῦ* zu Häupten der Madonna und das göttliche Kind auf ihrem Arm verkündet uns deutlich ihre Gottesmutterwürde; der dem Beobachter zugewandte gütige Blick, wie auch der schöne Titel des Bildes, ihre beständige mütterliche Sorge für uns. Hat sie doch, eine wahre, unsere Begriffe weit übersteigende Mutterliebe zu allen Erlösten namentlich zu allen Christgläubigen[1], für deren Heil sie ihren Jesus, ihr eins und alles, willig hingegeben hat in all die Opferleiden, die Kreuz und Nägel, Lanze und Schwamm und die übrigen Marterwerkzeuge diesem bereitet haben.

Als ureigenste Aufgabe der geistigen Mutterschaft Mariä bezeichnet aber Leo XIII.[2]: alle, die Christo angehören, in der Einheit desselben Glaubens und derselben Liebe zusammenzuschließen und jene Christen, die unglücklicherweise von dieser Einheit getrennt leben, zur lebendigen Verbindung mit Christus und seinem sichtbaren Stellvertreter zurückzuführen und sie so geistigerweise wiederzugebären. Wie passend ist es daher, daß gerade mit Rücksicht auf das unvergleichlich kostbare Gut der kirchlichen Einheit zum Gnadenthron der Hochgebenedeiten immer wieder das inständige und vertrauensvolle Flehen ihrer Kinder emporsteige: Monstra te esse Matrem! Und eben diese Bitte ist es nach dem Gesagten, die das Bild der Mutter von der immerwährenden Hilfe uns nahelegt.

4. Daher ist es nicht zu verwundern, daß gerade diese Darstellung als Titelbild gewählt wurde für das Calendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis von P. Nilles S. I.[3] Und als Erzbischof Josef Stadler von Serajewo als Apostolischer Kommissar für das Werk der Wiedervereinigung der nicht unierten südlichen Slaven im Jahre 1896 zu Agram eine eigene Unionszeitschrift „Balkan" herausgab[4], da wählte er folgende charakteristische Darstellung für das Titelblatt: Der Papst und der Patriarch des Ostens reichen sich über dem heiligen Evangelium die Hände, und über dem Ganzen thront das liebliche Bild der Mutter von der immerwährenden Hilfe. P. Franz Xav. Hammerl S. I., der dies berichtet[5], bemerkt dazu treffend: „Das ist auch die Hoffnung aller, die an diesem schönen Werke der Bekehrung der Schismatiker arbeiten, daß Maria, von der die Kirche sagt: Cunctas haereses interemisti in universo mundo, ihren mächtigen Beistand nicht versagen werde zur Rettung ihrer verirrten Kinder, die sie ja auch in ihrer Weise hoch verehren."

[1] Joh. 19, 26: Mulier, ecce filius tuus! Hierzu bemerkt Leo XIII. a. a. O. 7: In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, (der Papst sagt nicht: expresse docuit!) designavit Christus personam humani generis, eorum in primis qui sibi ex fide adhaerescerent. [2] l. c. 19.

[3] Oeniponte tom. I. 1896.

[4] In zwei getrennten Ausgaben, kroatisch und serbisch.

[5] Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck XX (1896) 751 ff.

Am 3. Mai 1902 übergab Leo XIII. den Assumptionisten für ihre bulgarische Mission eine Fahne mit dem Bilde der Mutter von der immerwährenden Hilfe und ein ebensolches Gemälde, und in der zugehörigen päpstlichen Urkunde, die in slavischer Sprache abgefaßt war, hieß es unter anderem[1]: „O ihr alle, vielgeliebte Kinder der slavischen Kirche, hochgeehrt durch eure heiligen Apostel Cyrillus und Methodius, kommt niederknien zu Füßen dieser unbefleckten Jungfrau, unserer Mutter, und erbittet von ihr mit Beharrlichkeit die Vereinigung der beiden Kirchen, damit aufs neue nur ein Schafstall und ein Hirt werde." — Am 3. August des gleichen Jahres wurde dann das genannte Gemälde durch den Apostolischen Vikar Msgre Petkof in Gegenwart vieler Unierten und Schismatiker der öffentlichen Verehrung feierlich übergeben.

In demselben Jahre 1902 tagte zu Freiburg in der Schweiz (18.—21. August) ein internationaler marianischer Kongreß. Dieser stimmte einmütig dem Antrage zu, in der ganzen katholischen Welt möchte Unsere Liebe Frau unter dem Titel und in dem Bilde von der immerwährenden Hilfe angefleht werden für die Rückkehr der Getrennten, namentlich der Russen und der anderen slavischen Völker[2].

Daß diesem Wunsche des Freiburger Kongresses schon vielfach entsprochen werde, konnte der P. General der Redemptoristen Matthias Raus in einer Privataudienz bezeugen, die ihm am 7. April 1903 von Leo XIII. gewährt wurde. Der Papst lobte dies Unternehmen gar sehr, da er nichts sehnlicher wünsche und nichts eifriger erstrebe als die Wiedervereinigung der so lange Getrennten[3].

Kürzlich wurde zu Rom eine Broschüre gedruckt mit dem Titel: Rationes quae suadere videntur, ut titulus „Mater de perpetuo succursu, o. p. n." Litaniis Lauretanis adiiciatur. Unter den vier Gründen, die namhaft gemacht werden, ist der dritte die Beschleunigung der Rückkehr der nichtunierten slavisch-orientalischen Kirchen. Durch diese neue Anrufung würden wohl in der Tat die Katholiken um so häufiger und wirksamer angeregt, dies so überaus wichtige Anliegen der Mutter aller Gnade zu empfehlen. Zudem würde durch Einfügung jenes Titels die Verehrung des Gnadenbildes der Mutter von der immerwährenden Hilfe überhaupt einen neuen Aufschwung nehmen; dieser Umstand aber könnte die schismatischen Christen des Ostens, die dasselbe Bild so sehr verehren, nur höchst sympathisch und günstig beeinflussen.

III.

1. Der große Kenner orientalischen Christentums, Anton Baumstark, Schriftleiter der „Oriens Christianus", stellte kürzlich[4] mit schmerzlichem Bedauern fest, die Anschauungen bezüglich des Werkes der orientalischen Kirchenunion seien bei uns in den weitesten Kreisen, vorab des Klerus, mehr als skeptisch. Es herrsche bei uns vielfach das Empfinden vor, daß es sich bei den gesamten Unionsbemühungen um etwas wie ein reichlich kostspieliges

[1] Vgl. Nederl. kathol. Stemmen 1903, 327.
[2] Vgl. Cinquant'anni etc. Numero unico. Roma 1916, 86 ff.
[3] Rundschreiben vom 12. April 1903.
[4] Der christliche Orient und die Katholiken deutscher Zunge. Hist.-pol. Blätter 161 (1918) 231.

Dekorationsstück kirchlichen Lebens handle, das praktisch niemals sich gelohnt habe und niemals sich lohnen werde. Demgegenüber schreibt dieser edle katholische Laie die beherzigenswerten Worte nieder[1]: „In den feierlichen Augenblicken, in denen der Mensch gewordene Sohn Gottes nach Einsetzung des wunderbaren Mahles der Liebe von den Seinen Abschied nahm, hat er um die Einheit ihres Kreises gebetet. — ‚Für die Einheit aller Kirchen' betet auch der vom Zentrum kirchlicher Einheit getrennte christliche Osten zu Anfang des großartigen Litaneiformulares seiner Liturgie immer wieder. — Daß Gott seine Kirche ‚einen' wolle, erbittet die römische Meßliturgie unmittelbar vor den beiden Höhepunkten der eucharistischen Feier: Wandlung und Kommunion." — Aus all dem zieht A. Baumstark den Schluß: „Es möchte vor dem allschauenden Gottesauge, das über die Völkergeschicke wacht, kaum eine schwerere nationale Schuld geben können, als dem großen Werke der Wiedervereinigung der Kirchen Kräfte, die man ihm schuldete, verweigert zu haben."

2. Wir Kinder der wahren Kirche leben in einem gewissen geistigen Überfluß, und unsere Brüder, die vom mystischen Leibe Christi Getrennten, schmachten in bitterer Armut. Dürfen wir es da machen, wie der reiche Prasser es mit dem armen Lazarus gemacht hat?

Aber nicht nur die Furcht vor Schuld und strenger Verantwortung treibt uns an, für das große Werk der Kirchenunion zu leisten, was immer in unseren Kräften steht, sondern nicht minder der erhebende Gedanke: Ich darf so mitwirken zu einen ganz göttlichen Heilswerke, woran Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit aufs lebhafteste interessiert sind.

Eine Kraft aber kann jeder ohne Ausnahme in den Dienst dieses großen Werkes stellen, und das ist zudem die wirksamste von allen: die Großmacht des Gebetes. „Wir haben mehr als einmal es ausgesprochen," schreibt Leo XIII. in der mehrfach erwähnten Enzyklika, „daß unsere gegenwärtig mit gesteigertem Eifer verfolgten Bestrebungen der Wiedervereinigung der von der Kirche getrennten Nationen gelten; zugleich haben wir betont, daß der glückliche Erfolg allermeist in Gebet und Flehen zu Gott gesucht werden müsse[2]."

3. Für dies Gebet um die Rückkehr der Getrennten ist nun in diesem päpstlichen Rundschreiben die besondere Devise ausgegeben worden: Mariae fidendum, Mariae supplicandum[3]! Speziell wünscht der große Papst, entsprechend dem besonderen Zwecke jenes Rundschreibens, daß Maria eifrig durch das Rosenkranzgebet für die Union der Schismatiker angefleht werde.

Den Rosenkranz beten aber manche Katholiken mit Vorliebe vor dem trauten Bilde der Mutter von der immerwährenden Hilfe, und in einzelnen katholischen Gegenden, namentlich in Südamerika und Spanien, hat diese fromme Übung in der sog. Supplicatio perpetua eine eigene kirchlich approbierte Organisation gefunden. Die Mitglieder der Vereinigung finden sich in bestimmter Reihenfolge für eine ganze oder doch eine halbe Stunde vor dem Gnadenthron der Mutter von der immerwährenden Hilfe ein und

[1] a. a. O. S. 152.

[2] l. c. 5: felicitatem eventus orando obsecrandoque divino Numine maxime quaeri oportere.

[3] l. c. 19.

beten gemeinsam den heiligen Rosenkranz für die großen Anliegen der Christenheit, also auch für das Werk der kirchlichen Union[1]. Schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts haben einige edle französische und russische Damen die „Ligue de l'Ave Maria" gegründet, die täglich Tausende von eifrigen Katholiken und frommen Orthodoxen zu Füßen der Himmelskönigin vereinigt, um von ihr die Vereinigung der Getrennten zu erflehen[2].

4. Vor annähernd einem Vierteljahrhundert schrieb der große Lehrer der Völker auf Petri Stuhl die Worte nieder[3]: „In den Herzen der frommen Christen lebt die hoffnungsfrohe Überzeugung, Maria werde das glückliche Band sein, das mit starker und doch sanfter Gewalt' aus allen Anhängern Christi auf der weiten Welt ein einig Volk von Brüdern mache, die dem Stellvertreter Christi auf Erden, dem römischen Papste, als ihrem gemeinsamen Vater gehorchen[4]."

Und eben in dieser Tatsache, daß eine solche Überzeugung so weit verbreitet ist, erblickt der Papst ein günstiges Vorzeichen dafür, daß in nicht zu ferner Zukunft sich diese Hoffnung verwirklichen werde[5]. Leo XIII. hat mit all seinen wohlgemeinten Bemühungen Enttäuschung über Enttäuschung erlebt, aber wenn nicht alles trügt, hat das verflossene Jahr 1917 uns diesem großen Ziele doch wesentlich nähergebracht. Wir verweisen nur auf drei Tatsachen, deren weitere Folgen noch kein Mensch übersehen kann: zunächst den katastrophalen Zusammenbruch des zaristischen Rußland, dieses „eigentlichen Todfeindes aller Unionsbestrebungen", wie A. Baumstark mit Recht es nennt[6], „für das wegen seines wesenhaft cäsaropapistischen Charakters jede Annäherung an Rom die Aufgabe seiner selbst bedeutet hätte". — Hierzu kommen noch zwei Großtaten Benedikts XV.: die Schaffung einer neuen Kardinalskongregation für die Angelegenheiten der orientalischen Kirchen unter dem unmittelbaren Vorsitze des Heiligen Vaters und die Begründung eines neuen päpstlichen Institutes für christlich-orientalische Studien in der Ewigen Stadt, das auch den Nichtunierten offenstehen soll.

O daß es uns vergönnt wäre, noch jenen großen Gnadentag zu erleben, nach welchem Christi Braut, die heilige Kirche, seit so vielen Jahrhunderten sich voll Inbrunst sehnt, wo alle, die durch die heilige Taufe Christi volles Eigentum geworden sind, in der Einheit desselben Glaubens und derselben Liebe und unter Führung des gemeinsamen Oberhirten dem einen Ziele, den Paradiesesgefilden des ewigen Lebens, zustreben! Dies hohe Gut kirchlicher Einheit kann nur Gott der Herr uns geben, aber er hat beschlossen, es nur zu geben durch die wirksame Vermittlung Unserer Lieben Frau, wie er auch den Erlöser selbst nur durch sie der Welt geschenkt hat. Auf sie also, die hehre Gottesmutter und unsere gütige Mutter von der immerwährenden Hilfe, setzen wir nach Gott all unsere Hoffnung, sie bestürmen wir oft und oft mit unseren Gebeten, damit bald, recht bald die vollkommen

[1] Vgl. Ablaßbreve Pius' X. vom 11. Febr. 1908.
[2] La Sainte Famille 1899, 265.
[3] Enz. „Adiutricem populi" l. c. 13.
[4] Vgl. auch Pisani, Etudes d'histoire religieuse. A travers l'Orient. Introduction: „N'est-ce pas aux pieds de la Vierge Marie que devrait se conclure entre eux les Orientaux) et nous cette alliance indissoluble qui réunirait deux peuples de croyants?"
[5] l. c. 13: auspicium rei non longius eventurae.
[6] a. a. O. S. 148.

geeinte Christenheit ihr zujubeln könne: „Freue dich, Maria, denn durch dich wurden wir ein christliches Volk, das Eigentum deines göttlichen Sohnes! Freue dich, denn durch dich haben wir den heilbringenden und lichtvollen Glauben erlangt! Freue dich, denn durch dich sind wir unter die Bürger der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche eingereiht worden[1]!" Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo[2]!

Maria selbst aber, die glorreiche Besiegerin aller Glaubensirrtümer, mag dann vor dem Throne des Allerhöchsten von neuem das Triumphlied ihres alttestamentlichen Vorbildes Debora anstimmen: „Ich, ja ich will singen dem Herrn, will lobpreisen den Herrn, den Gott Israels. Es ruhten die Starken in Israel, sie ruhten, bis aufstand Debora, bis aufstand die Mutter in Israel. Neue Kriege erkor der Herr und der Feinde Tore erbrach er selbst[3]!"

[1] *Χαῖρε, δι' ἧς ἡμεῖς Χριστιανικὸς λαὸς τοῦ σοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ὠνομάσμεθα. Χαῖρε, δι' ἧς ἡμεῖς εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν ἐπολιτογραφήθημεν. Χαῖρε, δι' ἧς ἡμεῖς τὴν ψυχοσωτήριον καὶ φωτόμορφον κατέχομεν πίστιν.* So der hl. Joh. von Damaskus, der letzte der großen griechischen Väter und hochbegeisterte Marienverehrer in seiner Rede auf Mariä Verkündigung. Migne PG. 96, 656.

[2] So die römische Kirche in den Tagzeiten der Muttergottesfeste. Diese Antiphon, ursprünglich Teil eines Responsoriums, stammt wahrscheinlich schon aus dem Anfang des 7. Jahrh. Über ihren dogmatischen Gehalt s. „Pastor bonus" Trier I (1899) 377 ff., über ihre Geschichte ebenda III 74 ff.

[3] Richt. 5, 3. 7. 8. Vgl. Ant. ad Magn. in fest. Reg. Apost.: „Ego sum, ego sum quae Domino canam, psallam Domino Deo Israel. Cessaverunt fortes in Israel et quieverunt, donec surgeret mater in Israel. Nova bella elegit Dominus, et portas hostium ipse subvertit. Alleluia."

Aus dem Seelenleben unserer Soldaten.

Von Oberlehrer Otto Müller, Soest (Westfalen).

Von 4500 Feldbriefen katholischer Soldaten hat Professor Pfeilschifter-München 459 ausgelesen und veröffentlicht, 70 Prozent davon nach der Urschrift[1]. Vielerlei Stämme, Stände und Schichten des Volkes kommen zu Worte, aus Tagen des Kampfes, aus Ruhestellung und Etappe, aus Bewegungs- und Stellungskrieg, aus Westen und Osten, aus den ersten Tagen und dem dritten Jahre.

Abwehr ist ihr Zweck. Der „Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg" will zeigen, wie ungerecht es war, die religiöse Gedankenwelt unserer katholischen Feldsoldaten verallgemeinernd zu verdächtigen. Darum läßt er sie selbst von ihrem Beten und Grübeln, ihren Gottesdiensten und Andachten, ihrem Beichten und Kommunizieren usw. erzählen. Hie und da übertreibt wohl einer etwas posenhaft oder irrt in nebensächlichen Dingen; der Herausgeber hilft, sie kritisch zu werten. Nicht alle Katholiken draußen leben, wie diese von sich und anderen sprechen. Und diese selbst gebaren sich nicht immer so rein, so tief, so fromm. Sie verrieten in den Briefen nicht ihr ganzes Seelenleben. Wahrhaftig nicht. Sie haben ihre Ölbergstunden, die Frontsoldaten. Die große Trauer des allein mit übermächtiger Not ringenden Menschleins, die Zweifel am Heiligsten und Höchsten, der Überdruß am tausendfach erneuten Tragenmüssen der täglichen Pflichten, die meist so leer scheinen und doch so bleiern drücken — sie wollen mitunter dem Feldsoldaten die Seele zermürben; ebenso ungerufen und so lästig und so gierig nagt auch hüben und drüben die Ratte an der Holzschale des Unterstandes. Wer nicht selbst solche Stunden hat miterleben oder mitfühlen müssen, höre (etwa bei Otto Herpel, Von der Frömmigkeit deutscher Kriegslyrik) Feldsoldaten reden, denen Sprachgewalt und Sehergabe beschieden ist. Lersch ist mir ihr wahrster Dolmetsch geschienen. Und dennoch! Es leuchtet in viele der Unsrigen ein Licht hinein. Evers (in der Tatbücherei) hat zu schwarz gesehen, und Barbusses Soldat ist nicht der deutsche, so sehr der ihm in verärgerten, öden Stunden äußerlich gleichen mag: hinter jedem Briefschreiber, den er zu Worte kommen ließ (sagt der Herausgeber), stehen zehn andere, die er zurückstellte, um Raum zu sparen. Und für jede Einzelheit religiösen

[1] Feldbriefe katholischer Soldaten herausgegeben von Dr. Georg Pfeilschifter, Geh. Hofrat, Professor der Kirchengeschichte an der Universität München. (Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg.) Drei Teile. 8°. Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. Erster Teil: Aus Tagen des Kampfes. (XXIV u. 226 S.) ℳ 4,—; kart. ℳ 4,80. — Zweiter Teil: Aus Ruhestellung und Etappe (VI u. 263 S.) ℳ 4,20; kart. ℳ 5,—. — Dritter (Schluß-) Teil: Die religiöse Gedankenwelt des Feldsoldaten. (VI u. 169 S.) ℳ 3,—; kart. ℳ 3,80.

Lebens, die hier geschildert wird, möchte ein Priester, der jahrelang zwischen Soldaten arbeitete, hundert weitere einsetzen. Die Briefe haben Beweiskraft. Wie sie religiöses Empfinden oft genug beim Feinde anerkennen, wollen sie, ins Französische übertragen, drüben um Gerechtigkeit werben gegen das Licht in deutschen Soldatenseelen.

Für die Militärseelsorge, ihre Methoden, Mängel und Erfolge, haben die Briefe geringeren Geschichtswert. Überhaupt scheint mir, die Umstände hindern einstweilen eine ganz objektive, wissenschaftliche Darstellung der Feldseelsorge. Ein Versuch ist von berufener Seite geplant. Er kann immerhin so viel erreichen, daß die Fülle von Gesichtspunkten und Fragen leichter überschaut wird, die von und vor der Öffentlichkeit besprochen werden müssen, nach dem Kriege.

Etliche der 459 Briefe sind an den Seelsorger der Heimat oder an einen priesterlichen Freund oder den Vereinspräses gerichtet. Das ehrt beide Teile, Adressat und Schreiber. Man hat gefunden, wo der Soldat im Felde religiös was taugt, verdankt er's der Familie, der gläubigen Schule und dem Heimatklerus; der Krieg an sich hat mehr Schaden als Segen gestiftet. Zur Gesundung der Volksseele nach dem Kriege werden die drei alles aufbieten müssen. Aller Liebe zumeist bedarf, wer aus dem Kriege heimkehrt: aller verstehenden, wartenden, suchenden, heilenden Liebe, deren ein Seelenhirt fähig ist. Hast du irgendwo Heimgekehrte zu betreuen, im Verein, im Beichtstuhl, in der höheren Schule? Vergiß nie: sie litten statt deiner und litten alle seelisch.

Wäre den drei Bändchen ein Register beigefügt, so ließen sich Einzelzüge religiösen Lebens leichter in der Katechese erziehlich verwerten. Die Jungen, die in das Heer hineinwachsen, sollen lieb gewinnen und üben lernen, was ihnen später in schweren Stunden Trost und Kraft wird: Gebet und Sakrament. Von protestantischen Amtsgenossen hört der katholische Feldgeistliche oft mit Bewunderung feststellen, wie stark der Einfluß unserer Kirche sich im Felde bewähre. Die unsrigen brauchen durchweg keinerlei dienstliche Nötigung zum Besuch des Gottesdienstes. Sie kommen frei. Sie sind erzogen. Die Kirchengebote rechtfertigen sich. Freiheit war auch hier der Zweck des Zwanges.

Ich schließe mit dem Wunsche des Sammlers (1. Bd. S. XVIII):

„Möchten die Kreise, aus denen diese Briefe stammen und an die sie sich unmittelbar wenden, das festhalten, was sie im Kriege gewonnen haben: die Läuterung und Veredlung ihres innersten Wesens und die Vereinigung ihrer Seelen mit Gott! Und möchte diese Sammlung in allen Häusern, in die sie dringt, das Wachstum fördern helfen an all jenen Kräften religiösen und sittlichen Wollens und Könnens, von denen uns so viele dieser Briefe ein ergreifendes Zeugnis geben!"

Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien.

I. Kirchliche Aktenstücke.

I. S. Congregatio s. Officii.

Dekret über den Überwachungsrat und den Antimodernisteneid v. 22. März 1918 (S. 136[1]). In dem neuen Codex iuris canonici ist der „Überwachungsrat" und der „Antimodernisteneid", welche durch die Constitutio Pius' X: „Pascendi Dominici gregis" (A. S. S. XL, 593 ff.) und das Motu proprio: „Sacrorum antistitum" v. 1. September 1910 (A. S. S. II, 655 ff.; s. dazu diese Zeitschr. 2 [1910], S. 763; 3 [1911], S. 235 ff.) vorgesehen waren, nicht erwähnt. In dem Kodex heißt es nun can. 6, 6°: „Si qua ex ceteris disciplinaribus legibus, quae usque adhuc viguerunt, nec explicite nec implicite in Codice contineatur, ea vim omnem amisisse dicenda est, nisi in probatis liturgicis libris reperiatur, aut lex sit iuris divini sive positivi sive naturalis." — Außerdem war als „Professio catholicae fidei" die hergebrachte tridentinisch-vatikanische Formel im neuen Kodex abgedruckt und der Antimodernisteneid nicht beigefügt. — Die s. C. s. Officii formulierte und diskutierte nun das dubium: „An praescriptiones ad duo supra memorata capita (sc. Consilia a vigilantia und iuramentum antimodernisticum) spectantes, post dictum diem festum Pentecostes in vigore manere pergant an non." — Am 20. März 1918 wurde in einer Plenarsitzung die Entscheidung gefällt: „Die erwähnten Vorschriften, die gegen die gegenwärtig noch heimlich gepflegten modernistischen Irrtümer erlassen sind, sind ihrer Natur nach nur für eine Zeitlang berechnet und von vorübergehender Dauer; deswegen konnten sie in den Codex iuris canonici nicht aufgenommen werden; da jedoch die Verbreitung des Giftes des Modernismus keineswegs aufgehört hat, müssen sie in voller Geltung bleiben, bis darüber der Apostolische Stuhl anders verfügt hat." Der Papst bestätigte diese Resolution.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Dekret über gewisse den Ordinarien bisher gewährte Fakultäten v. 25. April 1918 (S. 190 ff.). Durch den neuen Kodex sind die Ordinarien ipso iure mit manchen Rechten ausgestattet worden, welche sie bisher vom Apostolischen Stuhle eigens nachsuchen mußten und wofür sie dann allgemeine Indulte erhielten. Die Kongregation weist hin auf den Kanon 349: Gewährung persönlicher Privilegien; 386: Bestellung der Synodal-Examinatoren und -Richter; 468 und 914: Vollmacht zur Erteilung des päpstlichen Segens in articulo mortis und an den hohen Feiertagen;

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis X (1918) vol. 10 zu ergänzen.

534 und 1532: Vollmacht zur Veräußerung von kirchlichen Gütern (im Werte bis zu 30000 Lire oder Frks); 806: Binationsvollmacht; 822: Vollmacht zur Feier der heiligen Messe extra ecclesiam et oratorium; 1006: Vollmacht zur Erteilung der Weihe extra tempora; 1043 und 1045: Erteilung von Ehedispensen; 1245: Dispens von der Abstinenz und dem Fasten; 1304: Weihe der heiligen Kirchengeräte. Die Kongregation meint, man könne auf den ersten Blick aus dem Kodex ersehen, daß nunmehr die Bischöfe kraft der ihnen durch das allgemeine Recht verliehenen Vollmachten überall, wo der Nutzen der Kirche und das Heil der Seelen es verlange, die Strenge der allgemeinen Rechtsvorschriften mildern und rechtmäßige Dispensen nach Billigkeit und bei geeigneter Gelegenheit erteilen könnten.

„Die Indulte, die bisher den Ordinarien auf ihre Bitten hin zu dem genannten Zwecke erteilt wurden, und die durch sog. Breve 25 annorum oder durch gedruckte Formulare auf 10, 5 oder auch 3 Jahre verliehen wurden, erscheinen somit als überflüssig; ja sie können insofern eine nicht leichte Verwirrung im Gefolge haben, als sie von den Vorschriften des kanonischen Rechts vielfach abweichen.

Aus diesen Gründen und um Gefahren von der rechtlichen Ordnung fernzuhalten und eine größere Einheit in der Kirche herbeizuführen, hat der Heilige Vater auf den Rat der s. Congr. Consistorialis folgende Anordnung getroffen:

1. Mit Ausnahme der der s. Congr. de Propaganda Fide unterstellten Gebiete, für welche geeignete Anordnungen noch getroffen werden sollen, also in allen dem gemeinen Rechte unterworfenen Diözesen, sollen alle den Ordinarien pro foro externo gewährten Fakultäten, die in den genannten Formeln und dem Breve enthalten waren, vom 19. Mai dieses Jahres an aufhören und ferner nicht mehr gebraucht werden.

2. In entlegenen Gegenden und jenen, wohin des gegenwärtigen Krieges wegen oder aus einem anderen Grunde die Kenntnis des vorliegenden Dekretes nicht rechtzeitig gelangen kann, bestätigt der Heilige Vater die auf Grund der alten Vollmachten von den Ordinarien vielleicht noch erteilten Dispensen und Verfügungen unter dem Vorbehalt jedoch, daß sie sich von dem Tage an, wo sie Kenntnis vom Reskript erhielten und res adhuc integra sit, dem Dekrete fügen.

3. Die von der Pönitentiarie pro foro interno gewährten Fakultäten, ferner die anderen, welche mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Krieg oder aus besonderen Gründen von den Ordinarien erwirkt sind, sind unter die Bestimmung des Dekretes nicht einbegriffen und darum nicht abgeschafft.

4. Obschon die Ordinarien kraft der can. 1043–1045 geignete **Ehedispensen** gewähren können: „urgente mortis periculo“ und „quoties impedimentum detegatur cum iam omnia sint parata ad nuptias, nec matrimonium sine probabili gravis mali periculo differri possit“, so hat Se. Heiligkeit mit Rücksicht auf die Umstände von Zeit und Ort folgende Indulte genehmigt:

a) Die Ordinarien in Amerika, auf den Philippinen, in Ostindien, in Afrika (außer den Küstengebieten am Mittelländischen Meere) und in Rußland können auf 5 Jahre vom 18. Mai d. J. ab dispensieren von den im can. 1042 genannten Hindernissen minoris gradus unter Beobachtung der in jenem Kapitel des Kodex gegebenen Regeln; ebenso können sie die wegen eines Hindernisses minoris gradus ungültig eingegangenen Ehen in radice sanieren gemäß den im cap. XI, tit. VII, lib. III: „de convalidatione matrimonii“ gegebenen Vorschriften, wobei der

Teil, der Kenntnis vom Hindernisse hatte, auf den Vollzug der Sanation aufmerksam gemacht werden muß.

b) Dieselben Ordinarien können gleichfalls auf 5 Jahre dispensieren von den Hindernissen maioris gradus und zwar öffentlichen wie geheimen, auch mehrfachen, sofern sie iuris ecclesiastici sind (mit Ausnahme der Hindernisse, die hervorgehen aus dem höheren Ordo der Priesterweihe und aus der Schwägerschaft in gerader Linie nach Vollzug der Ehe), ferner von dem verbietenden Hindernisse mixtae religionis (der gemischten Ehe), wofern das Dispensgesuch an den Apostolischen Stuhl eingereicht ist und eine dringende Notwendigkeit für die Erteilung der Dispens sich eingestellt hat während der Zeit des Rekurses.

Bei der Gewährung der Dispensen in solchen Fällen soll der Ordinarius immer die im Kodex Lib. III, tit. VII, cap. 2, 3 und 4 bezüglich der Hindernisse im allgemeinen und im besonderen festgelegten Regeln vor Augen haben und ebenso die bei den Ehen mit Juden und Mohammedanern gewöhnlich beigefügten Klauseln[1]; auch soll er keine Dispens erteilen, ohne daß er Vorsorge getroffen hat für die volle Beobachtung aller jener Regeln und Klauseln nach den Vorschriften der Kanones, und er soll Sorge tragen für die Rechte der s. Congr. de Sacramentis auf die Entrichtung der Taxen.

c) Daß die Ordinarien in Frankreich, Großbritannien, Deutschland, Ungarn und Polen während der Dauer des Krieges, wenn es voraussichtlich innerhalb eines Monats schwierig oder unmöglich ist, den Apostolischen Stuhl zu erreichen, in allen Fällen jene Fakultäten gebrauchen können, die unter a und b angegeben sind."

Indem ich bezüglich des für die Praxis wichtigen Ehedispensrechtes auf meinen bei F. Schöningh in Paderborn im Druck befindlichen „Grundriß des Eherechts" verweise, will ich zu diesem wichtigen Dekrete hier nur bemerken: Es heißt:

Can. 1042, § 2: Impedimenta gradus minoris sunt:

1.° Consanguinitas in tertio gradu lineae collateralis;
2.° Affinitas in secundo gradu lineae collateralis;
3.° Publica honestas in secundo gradu;
4.° Cognatio spiritualis;
5.° Crimen ex adulterio cum promissione vel attentatione matrimonii etiam per civilem tantum actum.

§ 3: Impedimenta maioris gradus alia sunt omnia. — Dabei müssen auch dem formellen Wortlaute des Kodex gemäß die verbietenden Ehehindernisse zu denen maioris gradus gerechnet werden, obschon sie sachlich ihrer Wirkung nach doch zu denen minoris gradus gehörten. Daß sie ersteren jedoch nicht ohne weiteres beizuzählen sind, ergibt sich auch aus der hier unter a und b vollzogenen Aufzählung der Dispensvollmachten, wo (unter b) neben der Vollmacht, von den Hindernissen maioris gradus zu dispensieren, auch noch die bedingte Vollmacht für die Dispenserteilung für gemischte Ehen erwähnt wird.

2. Da die für die Kriegszeit gewährten Vollmachten von dem Dekrete nicht berührt werden, verbleiben den deutschen Ordinarien mit Ausnahme der bayerischen vorerst die Vollmacht dispensandi super impedimentis affinitatis in linea collaterali primi et secundi gradus, et consanguinitatis pariter in linea collaterali secundi gradus aequalis vel inaequalis (Kirchl. Anzeiger f. d. Erzdiöz. Köln 54 [1914], S. 134).

[1] Bei den Ehen mixtae religionis und disparitatis cultus sind die gewöhnlichen Kautelen zu verlangen. Bei Ehen mit Juden wird die Klausel beigefügt: „Et dummodo neque ante neque post matrimonium coram parocho catholico initum partes adeant rabbinum ad matrimonium iudaico ritu celebrandum."

– Nach einer Mitteilung Sr. Eminenz, Felix Kard. von Hartmann, Erzb. von Köln, hat der Heilige Vater den Bischöfen der Fuldaer Bischofskonferenz die Weiterbenutzung der für das imp. mixtae religionis verliehenen Fakultäten gestattet. In der Diözese Paderborn bleiben darum die Pfarrer und Pfarrvikare sowie deren Vertreter ermächtigt, in dringenden Fällen unter Beachtung der kirchlichen Bestimmungen sowohl a) von dem Ehehindernis der gemischten Religion zu dispensieren, als auch b) nicht katholisch Getraute wieder aufzunehmen. Die Protokolle zu a und b sind in vorschriftsmäßiger Weise aufzunehmen und sobald als möglich an das Generalvikariat einzusenden. (Amtl. Kirchenbl. f. d. Diöz. Paderborn 57 [1914], S. 111.)

III. S. Congregatio Concilii.

1. Lisbonen. **Exemptionis et funerum** v. 21. April 1917 (S. 138 ff.). Der Patriarch von Lissabon hatte 1873 zur besseren Pastorierung der Hospitäler in dieser Stadt eigene Kapläne für die Hospitäler angestellt, welche als Quasi-Pfarrer fungierten. Die Hospitäler wurden von der Gewalt der Pfarrer eximiert. Als nun infolge der Trennung von Kirche und Staat in Portugal die Kapläne aus den Hospitälern vertrieben wurden, bestimmte der Patriarch am 28. Dezember 1915, daß die 1873 vorgenommene Exemtion zwar bestehen bleiben, die Seelsorge jedoch den Pfarrern wieder so lange übertragen werden solle, bis die Kapläne ihre Anstellung an den Anstalten wieder finden könnten. – Diese Verfügung wurde sowohl von den Pfarrern wie von einzelnen Hospitalkaplänen als unrechtmäßig angegriffen. Die Congr. stellt sich auf den Standpunkt, daß die von dem Patriarchen 1873 vorgenommene Exemtion der Hospitäler aus dem Pfarrverbande rechtsgültig sei, da den Bischöfen eine derartige Exemtionsbefugnis ohne besondere Ermächtigung durch den Apostolischen Stuhl zukomme. Die Entscheidung fällt also dahin: Decretum Emi Patriarchae (v. 28. Dezember 1915) esse confirmandum. Et amplius.

2. Quebecen. **Onerum choralium seu praebendarum** v. 14. Juli 1917 (S. 194 ff.). Bei Gründung der Diözese Quebek (Nordamerika) im Jahre 1674 war auch das Domkapitel daselbst eingerichtet worden; es wurde aber später wieder aufgehoben. 1914 konnte es neu errichtet werden mit 3 Dignitäten (Dechant, Archidiakon, Archipresbyter) und 9 Kanonikern. Da diese mit anderen Arbeiten betraut werden mußten, brauchten sie bis zur Beschaffung einer angemessenen Präbende nur einmal monatlich den Chordienst zu halten. Als der Erzbischof eine nach seiner Ansicht für die Kanoniker hinreichende Präbende durch Überweisung von Einkünften aus der mensa archiepiscopalis beschafft hatte, verlangte er 1916 von dem Kapitel den regelmäßigen täglichen Chordienst. Dagegen beschwerten sich die Kanoniker; ihre Präbende sei zu gering und entbehre der perpetuitas oder stabilitas. – Dieser letzte Einwand wird von der Congr. zurückgewiesen, weil die stabilitas eines beneficium rechtlich auch durch bestimmte wiederkehrende Leistungen, wie Zehnten, Beiträge weltlicher Regierungen, Stolgebühren (vgl. Can. 1410) hinreichend gesichert sei. Da jedoch der vollständige Chordienst die Kanoniker so in Anspruch genommen hätte, daß ihnen eine anderweitige größere Tätigkeit nicht mehr möglich gewesen wäre, ihnen die zugewiesene Präbende aber einen vollen Unterhalt noch nicht gewährte, so erhält der Erzbischof die Erlaubnis, den Chordienst der Kapitulare auf die Sonn- und Festtage zu beschränken.

III. S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus.

1. Die Konstitutionen v. 29. Dezember 1917 (S. 201 ff.) für ein neu errichtetes englisches Kolleg in Rom regeln eingehend dessen Einrichtung und Verwaltung. Bezüglich der Studien ist nur gesagt, daß sich die Alumnen dabei nach den allgemeinen

Rechtsvorschriften richten sollen, die akademischen Grade können sie an einer vom Apost. Stuhle errichteten Fakultät oder Universität erwerben.

2. An demselben Tage (S. 203 ff.) wurden auch die Konstitutionen erlassen für ein Kollegium Bedanum, das den Zweck hat, englische Konvertiten für das Priestertum vorzubereiten.

V. S. Romana Rota.

1. Lugdunen. **Nullitatis matrimonii** v. 5. Juni 1917 (S. 158 ff.). Betrifft die Ehe Claudius Cortay – Ludovica Perroudon, geschlossen am 18. April 1898. Anfechtungsgrund: Furcht und Zwang. Entscheidung: Non constare de nullitate matrimonii.

2. Vicariatus Apostolici Mandschuriae Septentrionalis.

Nullitatis matrimonii v. 6. Juni 1917 (S. 207 ff.). Betrifft die Ehe Franciscus Ouang-i-chan und Jang-K-eou-tze, die in erster Instanz 1914 bereits für ungültig erklärt worden war. Anfechtungsgrund: Raptus. Zwar hatte der Katechet vor der Trauung das Mädchen gefragt, ob sie frei entschlossen sei, den genannten Franciscus zu heiraten; sie könne ruhig ihre Antwort geben, wie sie wolle, da sonst niemand im Hause sei. Da aber während dieser Verhandlungen das Haus von Bewaffneten durch den Bräutigam bewacht gehalten wurde, erfolgte die Erklärung des Mädchens nicht hinreichend frei. Das Urteil lautete auf Ungültigkeit der Ehe.

3. Paderbornen. **Nullitatis matrimonii** v. 27. Juli 1917 (S. 215 ff.). Olga von Laffert verlobte sich mit Karl Bartels am 26. Febr. 1899; die Hochzeit wurde bereits am 14. April desselben Jahres gefeiert. Die Eheleute sind protestantisch. Die Ehe war nicht glücklich; die Frau kehrte 1907 zu ihren Eltern zurück und nach 2 Jahren erfolgte die zivile Ehescheidung. Da die geschiedene Frau einen Katholiken, den Baron Adolf von Spiegel, heiraten wollte, suchte sie die Ungültigkeitserklärung ihrer Ehe mit Bartels zu gewinnen und zwar zunächst ex capite vis et metus. Der Antrag wurde später durch die Behauptung erweitert, daß die Braut nicht den notwendigen ehelichen Konsens gehabt habe. Vor dem Paderborner Gerichte wurde jedoch in dem Urteile vom 5. August 1914 erklärt, daß die Ehe aus keinem dieser Gründe für nichtig angesehen werden könne. – Es erfolgte Appellation an die Rota, wobei die Anfechtung ex metu fallen gelassen wurde.

Die Rota schloß sich jedoch dem Paderborner Urteile an. Die Behauptung der Frau, sie sei die Ehe mit Bartels nur unter der Bedingung eingegangen, daß sie sich sofort von ihm könne scheiden lassen, konnte nicht hinreichend bewiesen werden. Im Gegenteil wurde in den zu den Akten übergebenen Liebesbriefen der Braut an den Bräutigam die volle Seelengemeinschaft der beiden vor der Trauung betont. Die sonst beigebrachten Zeugnisse konnten als vollgültig nicht bewertet werden. Daher das Urteil: Non constare de nullitate matrimonii in casu.

VI. Pontificia Commissio ad codicis canones authentice interpretandos.

Zum erstenmal hat die zur Erklärung des Codex iuris canonici eingesetzte päpstliche Kommission in einer Plenarsitzung vom 17. Februar 1918 eine Entscheidung über vorgelegte dubia gegeben (S. 170).

1. In Frankreich **cessiert das Abstinenzgebot nicht** an jenen Feiertagen, die in der ganzen Kirche gehalten werden, in Frankreich jedoch infolge päpstlicher Genehmigung aufgehoben sind, nämlich an den Festen Circumcisionis, Epiphaniae, Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae und Beatorum Apostolorum Petri et Pauli.

2. Bezüglich der im Can. 339, § 1[1]; 466, § 1[2] genannten, aufgehobenen Feiertage (festa suppressa), an denen Bischof und Pfarrer applizieren müssen, ist nichts durch den Kodex an dem bisherigen Rechte geändert worden.

3. Die Feiertage, welche nicht im can. 1247, § 1 aufgezählt werden, sind fernerhin nirgendwo mehr gebotene Feiertage, auch wenn sie in einem Reiche, einer Diözese oder in einem Orte infolge eines Partikulargesetzes, einer Ortsgewohnheit, selbst einer hundertjährigen, oder infolge besonderer Genehmigung des Apostolischen Stuhles eingeführt worden sind, so daß an diesen Tagen die Gläubigen nicht mehr verpflichtet sind, die heilige Messe zu hören und der knechtlichen Arbeiten sich zu enthalten.

Der can. 1247, § 1 lautet: Dies festi sub praecepto in universa Ecclesia sunt tantum: Omnes et singuli dies dominici, festa Nativitatis, Circumcisionis, Epiphaniae, Ascensionis et sanctissimi Corporis Christi, Immaculatae Conceptionis et Assumptionis Almae Genitricis Dei Mariae, sancti Ioseph eius sponsi, Beatorum Petri et Pauli Apostolorum, Omnium denique Sanctorum. — Die obige Erklärung gilt nicht für ein neues Indult, welches nach Veröffentlichung des neuen Kodex von den Bischöfen Preußens, dem Erzbischofe von Freiburg, den Bischöfen von Mainz und Rottenburg vom Apostolischen Stuhle eingeholt und von der s. C. Concilii durch Reskript vom 11. Dez. 1917 genehmigt ist. Danach bleiben für die genannten Gebiete als festa de praecepto bestehen: feriae secundae Paschae et Pentecostes, festum s. Stephani und infolge einer (nach dem Can. 3 in Kraft verbleibenden) Konvention der Krone Preußen mit dem Apostolischen Stuhle auch der sog. „Buß- und Bettag".

II. Weltliche Aktenstücke.

1. Kein Erfordernis der staats- oder kirchenaufsichtlichen Genehmigung zur Prozeßführung. Es handelte sich um einen Prozeß betr. Pfarrländereien. Die klagende Kirchengemeinde wird nach § 22 der Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 in vermögensrechtlicher Beziehung vom Gemeindekirchenrat vertreten, der nach § 31 Nr. 4 a. O. bei der Anstellung von Prozessen, abgesehen von hier nicht gegebenen Ausnahmen, der beschließenden Mitwirkung der Gemeindevertretung bedarf. Die Zustimmung eines Patrons (RGZ. 71, 49) steht nicht in Frage. Eine staats- oder kirchenaufsichtliche Genehmigung war nicht erforderlich. Für die Staatsaufsicht ergibt sich dies aus Art. 26 des Gesetzes betr. die evangelische Kirchenverfassung vom 3. Juni 1876, wonach die kirchlichen Organe zur Führung von Prozessen keiner Ermächtigung von seiten einer Staatsbehörde bedürfen. Bezüglich der Kirchenaufsicht führt § 1 des Kirchengesetzes betr. die kirchliche Aufsicht über die Vermögensverwaltung der Kirchengemeinden vom 18. Juli 1892 unter Nr. 1—12 die Fälle auf, in denen die Beschlüsse der kirchlichen Gemeindeorgane in Vermögensangelegenheiten zu ihrer Gültigkeit der Genehmigung der kirchlichen Aufsichtsbehörde bedürfen. Von der Prozeßführung ist dort nicht die Rede. § 2 bestimmt: Alle Bestimmungen, nach denen es zu den Geschäften der kirchlichen Vermögensverwaltung in anderen als den in § 1 genannten Fällen einer Genehmigung der kirchlichen Aufsichtsbehörde bedarf, treten außer

[1] Can. 339, § 1: Debent quoque, post captam sedis possessionem, omni exiguitatis redituum excusatione aut alia quavis exceptione remota, omnibus dominicis aliisque festis diebus de praecepto, etiam suppressis, Missam pro populo sibi commissam applicare.

[2] Can. 466, § 1: Applicandae Missae pro populo obligatione tenetur parochus ad normam can. 339, quasi-parochus ad normam can. 306 (hier sind die einzelnen Feste aufgezählt; die abrogierten sind nicht genannt).

Kraft. Nach Art. 1 des Gesetzes vom 8. März 1893 aber traten mit dem Inkrafttreten des Kirchengesetzes alle sonstigen Bestimmungen über die kirchlichen Aufsichtsbehörden zu den Beschlüssen der Gemeindeorgane in Vermögensangelegenheiten für evangelische Kirchengemeinden außer Kraft. Damit war das Erfordernis einer Genehmigung der kirchlichen Aufsichtsbehörde (vgl. § 652 ALR. II, 11) jedenfalls für Prozesse in Vermögensangelegenheiten beseitigt. Die gleiche Auffassung liegt RGZ. 71, 41 zugrunde, die sich mit die Erfordernis der Genehmigung des Patrons befaßt. RG. III. ZS. 27. Nov. 17, 261/17. (Königsberg.) — Das Recht 22 (1918), Sp. 34.

2. Umfang der Auslagen der Gemeinde für Beitreibung der Kirchensteuern. Auf Grund der Art. II § 2 und II des Staatsgesetzes betr. die Erhebung von Kirchensteuern usw. vom 14. Juli 1905 (GS. S. 277) in Verbindung mit § 1 der Verordnung wegen Verpflichtung der Gemeinden usw. zur Erhebung der direkten Staatssteuern usw. vom 23. Januar 1894 (GS. S. 5) bewirkt die beklagte (Stadt) die Zwangsvollstreckung wegen der rückständigen Kirchensteuern. Außer der im Art. II § 2 Abs. 2 bestimmten Vergütung von 2% bringt sie die Kosten für die Mahnzettelformulare, die Vergütung an Hilfsarbeiter zum Ausschreiben der Mahnzettel, die Gebühren für fruchtlose Pfändungen und das Porto für Mahnbriefe, deren Annahme von den Schuldnern verweigert ist und die als unbestellbar zurückgekommen sind, in Abzug. Nur der Anspruch auf die Gebühren für fruchtlose Pfändungen ist gerechtfertigt. Nach Art. II § 2 Abs. 2 haben „die Vollziehungsbeamten auf die tarifmäßigen Einziehungsgebühren Anspruch". Das sind diejenigen, welche nach 54 VO. vom 15. November 1899 (GS. S. 545) und dem zugehörigen Tarif zu berechnen sind. Das Gesetz regelt die Kostenfrage von dem Standpunkte aus, daß die Vollstreckungsgebühren den Vollziehungsbeamten direkt zufließen, und will nur besagen, daß letztere ungeachtet der der Vollstreckungsbehörde zustehenden Vergütung von 2% die sich aus dem Tarif ergebenden Gebühren für sich zu beanspruchen haben. Gewährt die Gemeinde ihren Vollziehungsbeamten festes Gehalt und zieht ihrerseits die tarifmäßigen Gebühren von den Schuldnern ein, so darf sie den Anspruch der Vollziehungsbeamten auf die Gebühren aus eigenem Rechte geltend machen. Die Vergütung von 2% stellt eine Entschädigung zur vollständigen Abgeltung der Gemeinde für alle übrigen ihr durch die Vollstreckung erwachsenden Kosten an Material und Arbeitskräften dar, schließt also alle weiteren im Gesetze selbst nicht vorgesehenen Forderungen der Stadtgemeinde aus (vgl. RGZ. 43, 314 ff., 318 betr. § 73 EinkStG.). RG., IV. ZS. 14. Februar 18, 380/17. (KG.) — Das Recht 22 (1918), Sp. 162.

3. Baulast infolge unvordenklicher Verjährung. Daß die politische Gemeinde (Klägerin) mit der Weiterunterhaltung des Kirchturmes eine Rechtspflicht zu erfüllen und die Beklagte (Kirchengemeinde) ein Recht auszuüben geglaubt hat, genügt zum Tatbestande der Unvordenklichkeit, da es nur darauf ankommt, ob in der Meinung der Rechtsausübung gehandelt wird, nicht aber darauf, ob diese Meinung auf zutreffenden Gründen beruht (RGZ. 24, 166). Rechtfertigt sich zunächst die Annahme, daß die Gemeinde einer Rechtspflicht genügen wollte, so muß die Rechtsausübungsabsicht nicht vom Rechtsinhaber nachgewiesen werden; es ist Sache des Gegenbeweises, ihren Mangel darzulegen. (RGZ. 24, 165), RG., II. ZS., 26. Februar 18, 439/17. (Frankfurt). J. Linneborn.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Der von „einem befreundeten christlichen Gelehrten der Monatsschrift zur Verfügung gestellte" Aufsatz **Die Fluchpsalmen im Urteile Luthers und Franz Delitzschs** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 1917, S. 241–46) wendet sich gegen Kittels in seinem Obergutachten (s. Theol. u. Gl. 1915, S. 314) enthaltene Behauptungen, daß „Luther gelegentlich sehr stark abfällige Äußerungen in dieser Richtung tut" und daß Franz Delitzsch „über gewisse Kriegs- und Rachepsalmen die allerabfälligsten Urteile ausspricht, weil sie einen Rückfall in jene im Psalter vielfach überwundene Stufe (eines niedrigeren Gottesbegriffes) darstellen".

Eine Kriegsgelegenheitsschrift, die dauernden Wert behält, ist **Der Prophet Amos** (Tübingen 1917, Mohr; ℳ 1,40) von H. Schmidt-Tübingen, zurzeit Hauptmann im Felde, in 6 Vorlesungen an einem Kriegshochschulkurse. Die Erklärung ist überaus anschaulich, weil lediglich geboren aus der liebevollsten Versenkung in den Text, ohne daß der gelehrte Apparat zur Hand war. S. bringt den Inhalt des Buches Amos in folgenden 6 Vorlesungen zur Darstellung: Die Berufung – Die Gesichte – Die Schuld der Völker – Die Schuld Israels – Die Religion des Propheten – Die Zukunftserwartung. Als Anhang ist beigefügt eine lesenswerte Abhandlung „Zur rhythmischen Übersetzung hebräischer Poesie". Bemerkt sei noch, daß S. an der Echtheit von Am. 9, 11–14 nicht zweifelt. Vielleicht hat Amos diese Bilder der allgemeinen Erwartung vom Ende „zuerst als Knabe von seinem Vater gehört".

Eine vorzügliche Orientierung über **Die sumerische Frage und die Bibel** (Münster i. W. 1917, Aschendorff. Bibl. Zeitfr. VIII, 12; ℳ 0,50) schrieb S. Landersdorfer-Ettal. „Trotz der fortdauernden Gegnerschaft des greisen Halévy . . . ist die sumerische Frage keine Frage mehr, sondern es kann als erwiesene Tatsache gelten, daß vor der Einwanderung der babylonischen Semiten in Südbabylonien ein anderes, nichtsemitisches Volk ansässig war, das für seine von der semitischen gänzlich abweichende Sprache die Keilschrift geschaffen und von dem sie die Semiten mit zahlreichen anderen Kulturwerten übernommen haben. Was die ersten Entzifferer der babylonisch-assyrischen Keilschrift mit scharfem Blick sofort gesehen, ohne daß sie sogleich den zwingenden Beweis liefern konnten, hat sich als feste Tatsache erwiesen, die für die Wertung der gesamten babylonischen Geschichte und Kultur von großer Bedeutung ist." Das ist das Ergebnis des ersten Abschnittes der Schrift über (die sumerische Frage). Der zweite Abschnitt trägt die Aufschrift „Die Sumerologie und ihre Bedeutung für die Bibel". In der Frage nach einem eventuellen keilschriftlichen Urtext einzelner Teile des A. T. ist L. hier sehr zurückhaltend. „Vorläufig besteht

noch die alte Ansicht zu Recht, daß das A. T. ursprünglich in allen seinen Teilen nicht nur in der westsemitischen Schrift, sondern auch in der kanaanäischen, d. h. hebräischen Sprache abgefaßt ist." Den Inhalt der Bibel in ihrem Verhältnis zu unserer heutigen Kenntnis der Sumerer, ihrer Kultur und ihrer Geschichte bespricht der letzte Teil in den Skizzen: Geschichtlich-geographische Angaben der Bibel – die biblische Urgeschichte – das Gesetz – die Religion – die Kultur im allgemeinen. Proben: Nimrod ist „möglicherweise" = sum. Nu-Marad = „Mann von Marad". Babel = Bâbili, später = Bâb-ilâni = sum. Ka-dingir-ra-ki = Pforte der Götter. Das viel umstrittene hebräische Wort šeôl = „Unterwelt" geht möglicherweise auf sumerisches ki-gal = „großer Ort" zurück.

In der eben genannten Schrift hat Landersdorfer die neuen sumerischen Texte aus Nippur zu Schöpfung, Sündenfall und Sintflut nur kurz behandelt (S. 28–32), sie aber zum Gegenstande einer besonderen, in den Alttest. Abhandlungen (VII, H. 5) veröffentlichten Monographie gemacht (**Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte.** Münster i. W. 1917, Aschendorff; ℳ 3,–). Hier legt er vor: 1. eine Neuausgabe der genannten sumerischen Texte nebst Übersetzung und Kommentar, 2. eine, wenn auch nicht erschöpfende, so doch sehr dankenswerte Erörterung der einschlägigen wichtigen Probleme zur biblischen Urgeschichte. Irgendwelchen Zusammenhang zwischen der Genesis und den sumerischen Dokumenten hält L. „für jeden unbefangen Urteilenden" mit Recht für feststehend; nach Lage der Dinge ist aber die äußerste Vorsicht und Zurückhaltung bei Beurteilung der aus ihnen erwachsenden literarkritischen Probleme vorläufig noch geboten. Die Schrift ist geeignet, die so wichtigen Nippurtexte auch den weitesten Kreisen der für sie interessierten Theologen nahezubringen. Dieser und jener wird vielleicht auch daraus lernen, daß die „biblische Frage" doch nicht einfach schlechthin aprioristisch behandelt werden kann. Bemerkt sei noch, daß A. Ungnad leugnet, daß in dem Texte Nipp. 4561 etwas von Paradies, Sintflut, von einem geretteten Frommen oder vom Sündenfall stehe. Langdons Arbeit (Philadelphia 1915) „sei ein richtiger Bluff, auf den leider viele hineingefallen zu sein scheinen" (Theol. Lit.-Zeit. 43, Sp. 2; Zeitschr. d. d. Morgenl. Ges. 71, S. 252 ff.). N. Peters.

Neues Testament.

Die Anrede Gal. 2, 5 und die exegetischen Folgerungen. Von V. Weber-Würzburg im Kath. 1918, 126–9. Dürfen wir aus dieser Anrede den Schluß ziehen, daß P. bei jener Unnachgiebigkeit wirklich an die Galater gedacht hat, folglich die von ihm gestifteten Gemeinden Galatiens damals schon existiert haben? Eine der beiden herrschenden Meinungen bejaht diese Frage und folgert, die Galater seien zur Zeit der Reise 2, 1 schon bekehrt gewesen, also identisch mit den auf der ersten Missionsreise (Apg. 13) gewonnenen Christen in Lykaonien (Südgalater), die andere verneint sie und behauptet, P. habe damals nicht an seine galatischen Christen denken können, da sie noch nicht existierten, er gebrauche die Anrede individualisierend und rede in der Person der inzwischen gläubig gewordenen Galater alle Gläubigen aus den Heidenchristen an, für deren Interesse er damals eingetreten sei. Die letztere Meinung verwirft W. vollständig; die erstere hat insofern recht, als sie behauptet, daß P. zur Zeit des Widerstandes (2, 5) speziell an die Galater gedacht habe, also zu jener Zeit die Mission in G. schon hinter sich hatte, irrt aber in ihrer Folgerung, die Mission in G. falle in die Zeit vor der Jerusalemreise 2, 1. Eine solche Annahme ist, wie W. zeigt, nicht möglich. W. löst die Frage so, daß zur Zeit der Jerusalemreise 2, 1 die Galater noch nicht zum Christentum bekehrt waren, wohl aber zur

Zeit des von P. und Barnabas den Falschbrüdern geleisteten Widerstandes. Die erstere dieser beiden Tatsachen verlegt W. in den Winter 46/47, die zweite in das Jahr 48.

Des Gesetzes Fluch und Ohnmacht. (Gal. 3, 10—12). Von Pfarrer Dr. Häuser-Straßberg (Bayern) im Kath. 1917, 345—56. P. beruft sich zur Begründung seiner These, daß alle, die aus den Gesetzeswerken sind, unter dem Fluche stehen, auf Deut. 27, 6: „Verflucht ein jeder, der nicht werktätig ausharrt in allem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes." Zur Erklärung dieser Begründung ergänzt man gewöhnlich den Gedanken: weil aber keiner ausgeharrt hat, so stehen eben alle unter dem Fluche. Diese Einschaltung ist nach H. unnötig. Es ist nach H. unter denen, „die aus den Gesetzeswerken sind", zu verstehen die Gesamtheit des Judentums in seiner politischen Ausgestaltung, der jüdische Staat, im Gegensatz zu dem Reiche des Geistes, das diejenigen bilden, die aus dem Glauben sind. Der Staat mußte die Beobachtung seiner Gesetze durch Strafandrohungen erzwingen, unter anderem durch die Form der Verfluchung. Gnade zur Erfüllung des Gesetzes sowie Segen für die Erfüllung, wie die christliche Kirche, konnte dieser politische Organismus nicht geben. Demnach stand jeder Angehörige des jüdischen Staates, auch der Gerechte, unter einem gewissen Fluche. Das war der Druck des Gesetzes, der in seinem Wesen, nicht etwa in der Verschuldung der Menschen liegt. In 11 u. 12 begründet P. den Satz: „Im Gesetz wird keiner vor Gott gerecht", und zwar geht er dabei nach gewöhnlicher Exegese aus von dem Obersatze: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", während der ganze v. 12 den Untersatz bildet. Dies ergibt aber, wie H. zeigt, einen Zirkelschluß im Zusammenhang mit dem vorhergehenden in v. 7—9. Die Begründung für die These liegt vielmehr in dem Satze 12a: „Das Gesetz ist nicht aus dem Glauben." Wie läßt sich aber dieser Satz, wie P. will, aus 12b ableiten: „qui fecerit ea, vivet in illis" (Lev. 18, 5)? Nach Abweisung verschiedener Erklärungen gibt H. den Sinn von Lev. 18, 5 so wieder: „Der Werktätige = der, welcher aus Gesetzeswerken ist (s. o. v. 10) lebt nicht im Reiche des Glaubens (oder der göttlichen Gnade), sondern in einer Reihe rein menschlicher Betätigungen (Fut. vivet = Praes.)." Den gleichen Gedanken aber wie das Lev.-Zitat enthält auch der daraus gefolgerte Satz: „Lex autem non est ex fide." Es ist *νόμος* aufzufassen im Sinne von v. 10: *οἱ ἐξ ἔργων νόμου*. Das begründet H. näher. Er wäre dann wie v. 10 die Gesamtheit des jüdischen Volkes in dem durch das mosaische Gesetz geordneten politischen Reiche (nicht die alttestam. Ordnung überhaupt), das mit dem Glauben, der eine innere Kraft ist, nichts zu tun hat, da schon die äußere Beobachtung religiöser Staatsgesetze, nicht die *πίστις* im strengen Sinne, die sittliche Erneuerung, zu Staatsbürgern macht. — Nur so bietet der Satz keine sachliche Schwierigkeit und wird auch der Irrtum vermieden, als habe P. in der alttestam. Religion nur den Pharisäismus gesehen.

Zu Lk. 12, 4. 5. Von K. Köhler-Briefe in Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 140/1. Der Text dieses Wortes Jesu ist, wie K. zeigt, erheblichen Schwankungen unterworfen gewesen. In dem jetzt durchgedrungenen Wortlaut ist Gutes und Schlechtes miteinander verwirrt worden. Das in 4^a stehende *τὸ σῶμα* ist aus Mt. 10, 28 eingedrungen. Wie die Beispiele zeigen, ist verschieden ergänzt worden, durch *σῶμα* und *ὑμᾶς*. Aber auch die Worte in 4^b hält K. für einen sehr alten textkritischen Zusatz eines Lesers zu Lk., der durch die Bemerkung: *μετὰ ταῦτα οὐκ ἔχει περισσότερόν τι* seiner Verwunderung Ausdruck gab, daß Lk. nichts biete von dem Mt.-Zusatz von *σῶμα* und *ψυχή*. Diese Bemerkung sei mit den nötigen Einrenkungen in den Text gedrungen.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im vierten von der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft herausgegebenen Hefte (Freiburg i. B. und Leipzig 1916, Speyer u. Kaerner; ℳ 1,50) behandelt Heinrich Finke das zeitgemäße Thema: **Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter**, Rede, gehalten bei der Jahresfeier der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft am 28. Okt. 1916. Während das römische Weltreich, wie Alfred Dove sagt, ein Völkerchaos war, das des Herzschlages eines belebenden nationalen Empfindens entbehrte, haben die germanischen Völker, welche es zertrümmerten, das Wiedereintreten des nationalen Prinzips in die Weltgeschichte ermöglicht. Das Wiederauftauchen der Idee der Weltherrschaft im Mittelalter vermochte diesen Strom nicht mehr zu hemmen. Das Christentum übernahm den Weltreichgedanken mit seinen kosmopolitischen Tendenzen in neuen Formen. Die Kirche, die das abendländische Kaisertum in gewissem Sinne geschaffen hatte, hat ihm mehr zugestanden als einen Vorrang der Ehre. Die Päpste haben dabei das Höchstgewicht auf die Verpflichtung der Kaiser zum Kirchenschutze gelegt. Im 12. Jahrhundert schien der Weltkaisergedanke Gemeingut aller geworden zu sein. Heinrich VI. machte um die Wende des 12. Jahrhunderts einen ernstlichen Anlauf, ihn zu verwirklichen. Man könnte, bemerkt Finke, mit leiser Übertreibung sagen: Heinrichs VI. Weltherrschaft löste die Innozenz' III. und seiner Nachfolger ab. Mit dem unglücklichen Pontifikate Bonifazens VIII. begann dann um die Wende des 13. Jahrhunderts der Niedergang des päpstlichen Weltimperialismus. Die Gegnerschaft zum kaiserlichen Weltimperium erwächst aus dem nationalen Empfinden. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts treten die fast bis in unsere Zeit wichtigsten Nationalstaaten ins Leben. Aber der Weltmachtsgedanke des Kaisertums schwand selbst in den für die Machtstellung des Reiches schlimmsten Zeiten der neueren Geschichte nicht ganz.

In der Schrift: **Die Entstehung des niederen Adels**, untersucht Viktor Ernst von neuem die vielerörterte Frage an der Hand der Verhältnisse des schwäbischen Stammes (Berlin-Stuttgart-Leipzig 1916, Kohlhammer; ℳ 2,50). Aus eingehender Vergleichung der Rechtsverhältnisse der Rittergüter und Meierhöfe ergibt sich ihm die Ähnlichkeit beider Institute. Zwing und Bann, d. h. hier die Herrschaftsrechte über die markgenossenschaftliche Gemeinde, werden die Grundlage sowohl der Rittergüter wie der Meierhöfe. Der Meier wird zum Ritter, der Meierhof zur Burg; doch nicht allgemein. Von der Entwicklung des adligen Gutes aber ist die Entstehung des Adels selbst nicht zu trennen. Es ist eine in die Siedlungszeit zurückreichende Verbindung von Burg und Meierhof mit Zwing und Bann anzunehmen. Als Endresultat ergibt sich dem Verf., daß der niedere Adel nicht aus dem rechtlosen Unfreien der Karolingerzeit hervorgegangen ist und ebensowenig „die Stallknechte und Kammerdiener" der folgenden Jahrhunderte zu seinen Ahnen zählt.

Das Buch: **Die deutschen Päpste. Ihr Leben und ihre geschichtliche Bedeutung**, von Karl Guggenberger (Köln 1916, Bachem; ℳ 3,50) ist aus dem praktischen Bedürfnisse der höheren Lehranstalten erwachsen. Die deutschen Päpste verdienen es in der Tat, mit ihrem edlen Streben um die Reform der Kirche den Schülern unserer höheren Lehranstalten und überhaupt weiteren Kreisen bekannt zu werden. Das Buch, welches auch in ein gutes Stück Kirchen- und Weltgeschichte einführt und in warmer, edler Sprache geschrieben ist, erfüllt seinen Zweck aufs beste. In der Hand der Religions- und Geschichtslehrer der höheren Lehranstalten kann es, namentlich in unserer patriotisch angeregten Zeit, viel Gutes stiften. Aber auch weiteren historisch angeregten Kreisen sei es angelegentlich empfohlen. Die zwölf Abbildungen sind sorgfältig ausgewählt und wohlgelungen. Ob aber Nikolaus II.

— er stammte wahrscheinlich aus Burgund — als deutscher Papst zu betrachten ist, erscheint doch zweifelhaft. Jedenfalls war er von Nation ein Romane.

P. Pius Bihlmeyer O. S. B. (Mönch von Beuron) hat seine Übersetzung der **Regel des hl. Benedikt,** welche im 20. Bändchen der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten, Kösel 1914) erschienen und mit vollständiger Literaturangabe und Anmerkungen ausgestattet ist, in neuer, vielfach umgearbeiteter Übertragung als Sonderausgabe in kleinem Format ohne wissenschaftliches Beiwerk erscheinen lassen (Kunstverlag Beuron 1916; geb., ohne Preisangabe). Die Übersetzung ist edel und fließend, der Druck sorgfältig, die Ausstattung würdig, in echt Beuroner Art gehalten. Bei dem großen Interesse, welchem der Orden des heil. Benedikt und vorab die hochzielenden Bestrebungen der Beuroner Kongregation heute namentlich in den Kreisen der Gebildeten begegnen, wird das handliche Büchlein vielen willkommen sein.

Die Schrift: **Antwerpen in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft,** von Bernhard Kübler (Leipzig 1917, Deichert; ℳ 1,50), ein Vortrag, gehalten am 27. Januar 1917, führt gut in die Geschichte Antwerpens, welche ja vorwiegend eine Geschichte des Handels ist, ein, zeichnet ein anschauliches, durch mehrere bisher nicht bekannte Ansichten erläutertes Bild der Stadt und erörtert ihr Zukunftsproblem. „Das Schicksal Antwerpens wird letzten Endes von der Kriegslage beim Friedensschluß abhängen. Doch muß der Popanz der belgischen Neutralität beseitigt werden."

Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Wahrheit des Christentums. Von Dr. Franz Sawicki, Professor am Priesterseminar in Pelplin. (Paderborn, Schöningh; ℳ 9,20.) Das vorzügliche Buch liegt nun schon in dritter Auflage vor. Seine oft hervorgehobenen Vorzüge sind: echt wissenschaftliche Haltung in leichtverständlicher und sprachlich edler Fassung, Behandlung der modernen Problemstellungen in abgeklärter Ruhe und vornehmer Objektivität, inhaltliche Vollständigkeit bei mäßigem Umfange. In der neuen Auflage merkt man an vielen Stellen die bessernde Hand des Verfassers. Die neuere Literatur ist selbstverständlich beachtet und nachgetragen. Der sog. Entropiebeweis, dessen Schwierigkeiten S. schon in der zweiten Auflage deutlicher als in der ersten hervortreten ließ, wird nur noch erwähnt, um in Anschluß an die Kritik Isenkrahes u. a. abgelehnt zu werden. In der Tat ist es richtiger, diesen auf speziellen Sätzen der Naturwissenschaft aufgebauten Beweis fallen zu lassen, als ihn mit so vielen Schwierigkeiten belastet vorzutragen, daß ihm schließlich doch fast jede Wirkung fehlen muß. Unter den Dysteleologien, die dem teleologischen Gottesbeweis entgegengehalten werden, behandelt S. nunmehr auch das Todesproblem Neu eingefügt ist auch ein Abschnitt über die historische Form der Offenbarung, der deren Vorzüge klar hervorhebt und die Bedenken, die dagegen erhoben werden, in mustergültiger Weise zerstreut. Zu begrüßen ist, daß Verfasser diesmal auch die kleineren Abschnitte numeriert und die Hauptsätze durch den Druck mehr hervorhebt. Hierdurch wird die Gliederung des Stoffes augenfälliger und das Studium erleichtert. Das Buch soll bekanntlich kein Lehrbuch der Apologetik im strengen Sinne sein, aber es bietet den Inhalt eines solchen nahezu vollständig, und die Klarheit der Sprache und die bündige Fassung des Inhaltes lassen es als sehr brauchbares Lernbuch auch für Theologen erscheinen, und wir würden uns freuen, wenn aus den angedeuteten Änderungen im Druck, die gerade für ein Lernbuch von Bedeutung sind, geschlossen werden dürfte, daß Verf. seinem Werke in Zukunft ausgesprochener den Charakter eines Handbuches der Apologetik verleihen möchte. Auch als solches würde es zweifellos wie bisher für weitere Kreise geeignet bleiben können.

Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus. Kritisch dargestellt von Dr. theol. et phil. Jos. Engert, Hochschulprofessor für Philosophie und Pädagogik am kgl. Lyzeum in Dillingen (Theol. Studien der österr. Leo-Gesellschaft Heft 22. Wien 1916, Verlag der österr. Leo-Gesellsch.; ℳ 3,—). Verf. berichtet zunächst über die Veröffentlichung der „Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenannten" durch Lessing, den Widerspruch, den diese sogleich erfuhren, und die früher sehr umstrittene, heute aber geklärte Verfasserfrage. Die als Deismus zu bezeichnende Religionsauffassung des Reimarus wird dann eingehend zur Darstellung gebracht und gezeigt, wie sie durchaus erkenntnistheoretisch bedingt ist. Reimarus ist in seiner Philosophie abhängig von Leibniz und Wolf. Ganz in Anlehnung an die erkenntnistheoretischen Anschauungen dieser Rationalisten erscheint, wie Verf. dartut, auch bei Reimarus die Gottesidee angeboren, und Religion bedeutet ihm nichts anderes als Aufklärung des dunkel angeborenen Gottesbegriffs. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt wird fehlerhaft dahin bestimmt, daß die Welt die notwendige Auswirkung Gottes sei, womit gegeben ist, daß die bestehende Welt die denkbar beste und daß Gott in sie nicht durch Wunder und Offenbarungen, die ja offenbar nur auf Besserung zielen könnten, eingreifen kann. Aus dem Leibnizschen Rationalismus, der für Übervernünftiges noch Raum hat, entwickelt sich bei dem radikaleren Reimarus die Ablehnung aller religiösen Geheimnisse und jeglichen Glaubens. Wir sind Verf., der schon 1908 die Metaphysik des Reimarus behandelt hat, für seine Arbeit, die mit der Darstellung eine eingehende und überzeugende kritische Prüfung verbindet, aufrichtig dankbar.

Existiert die Seele? Neue Beweise für die Existenz der Seele. Von Richard Wefers (Schmiedeberg [Bz. Halle] o. J.; ℳ 1,—). Da die moderne medizinische Wissenschaft von der Existenz der Seele nichts wissen will, Kirche und Spiritismus aber mit ihren Beweisen angeblich versagen, wird hier der „exakte Okkultismus" der modernen Theosophie zur Beantwortung der im Titel ausgesprochenen Frage zu Hilfe gerufen. Der Beweis stützt sich auf das angeblich durchaus zuverlässige System der Chiromantie des Hamburgers Paul Stoß, nach dem das ganze Leben des Menschen schon in den Handlinien des Fötus vorgeburtlich eingetragen und vorausbestimmt ist. Dies könne nur auf vorgeburtliche Vorgänge, auf Präexistenz zurückgeführt werden.

Von der Möglichkeit und der Notwendigkeit der reinen Religion. Von Paul Eberhardt (Gotha 1916, Fried. Andreas Perthes A.-G.; ℳ 1,20). Verf. schreibt eine Schrift nach der anderen, um seine „reine Religion" zu verkünden. Seine aus tiefstem Ernst erfließenden Darlegungen sind ein wertvolles Dokument des religiösen Zuges unserer Zeit; mehr nicht. Seine orakelhaften, oft im blendendem Stile Nietzsches geschriebenen Ausführungen werden in den seltensten Fällen vom Leser überhaupt verstanden werden, viel weniger werden sie die Suchenden aus allen Bekenntnissen, an die sie sich wenden, überzeugen können. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

K. Adam, Universitätsprofessor in Straßburg, veröffentlicht eine eingehende Studie über **Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin** in den dogmeng. Forschungen (Paderborn, Schöningh; 167 S.). Zu unterscheiden sind zunächst zwei Bußformen: die private und die öffentliche. Demgemäß handelt Verf. zuerst von den „ordentlichen Mitteln des Sündenerlasses" (S. 5–21) und dann von dem „außerordentlichen Bußmittel der öffentlichen Kirchenzucht" (S. 22–74). Die ordentlichen Mittel der Vergebung werden angewendet beim Eintritt in das Christentum und bei den täglichen Sünden des Christen (peccata quotidiana). Dem werdenden Christen wurden die

Sünden der Vergangenheit getilgt durch die mit der Taufe verbundene Buße. Die auch dem fertigen Christen aus dem schlimmen Residuum der Erbsünde noch verbleibende Schwäche war die Ursache der „täglichen" Sünden. Hierzu gehörten alle Sünden, die wir heute „läßliche" zu nennen pflegen, aber auch freiwillige unreine Begierden und Gedanken, die Augustin zwar für Todsünden hält, aber durch die oratio quotidiana getilgt werden läßt. Die Mittel der Tilgung dieser täglichen Sünden sind nach Augustin hauptsächlich die fünfte Vaterunserbitte, das reuige Bekenntnis vor Gott, Fasten und besonders die Werke der Liebe (Almosen). Das andere, außerordentliche Bußmittel besteht in der öffentlichen Kirchenzucht. Dieser verfallen die Sünden der Bosheit (peccata malitiae). Es fragt sich, was alles peccata malitiae oder, wie wir heute sagen, Todsünden sei. Sicher ist, daß Augustin, wie übrigens schon andere vor ihm, über die bekannte Trias: Abfall vom Glauben, Unzucht, Mord wesentlich hinausgeht. Er bedient sich zur Feststellung der Todsünden der sicheren Regel der biblischen Bestimmungen. Aus dem A. Testamente war den Christen der ehrwürdige Dekalog bekannt. Aus dem N. Testamente hatte Paulus wiederholt Sündenregister, die man heute „Lasterkataloge" zu nennen pflegt, aufgestellt und von ihnen gesagt, daß sie vom Erbe des Reiches Gottes ausschließen. Vgl. die Reihen 1. Kor. 6, 9–11; Gal. 5, 19. Da war die Rede von Dieben, Trunkenbolden, Räubern, Meineid usw. Alle solche Sünden zählte Augustin zu den crimina im Unterschiede von den peccata venialia, minuta, levia.

Doch herrschte damals „noch keine volle Klärung" über den Umfang der öffentlich zu büßenden peccata malitiae. Weithin begnügte man sich „in der öffentlichen Meinung" mit der bekannten Trias. Auch bei Augustin treten vielfach nur diese drei Sünden hervor; aber dann berücksichtigt er eben die übliche öffentliche Praxis, spricht nicht seine eigene Sonderlehre aus, die eben rigoroser war. Es herrschte nämlich zu seiner Zeit ein nicht geringer Laxismus, indem man selbst offenbare Todsünden durch rein private Buße tilgen wollte. Dem widersetzte sich Augustin und stellt die strenge Forderung der Buße. Diese muß aber in der Kirche geschehen, außerhalb nützt sie nichts. Schwere Sünden müssen der kirchlichen Schlüsselgewalt unterworfen werden, welche mit Stellen wie Joh. 20, 23, meist aber mit Mt. 16, 19 u. 18, 18 begründet wird. Haec dimittuntur per claves ecclesiae. Es ist Theologen nicht unbekannt, daß die Väter und Scholastiker durch das biblische Lazaruswunder gern den göttlichen und menschlich ministeriellen Anteil an der Sündenvergebung erklären: Christus erweckt den Toten, die Jünger lösen dessen Grabtücher, die ihn noch behindern. So auch bei der remissio: per se (Deus) excitavit, per discipulos solvit. Durch die prädestinatianisch gefaßte „Gnade allein ist ohne irgendwelche kirchliche Vorursachung die iustificatio vollzogen". Beides, was Gott wirkt und was die Kirche wirkt, fällt zeitlich und inhaltlich auseinander. Das kirchliche solvere besteht nur in der Auflage einer satisfactio congrua, ohne deren Leistung aber der Sünder noch „unter der Last aller seiner Sünden bleibt". Urteilte die Kirche, daß diese Leistung geschehen sei, so wurde der Sünder rekonziliiert, absolviert. Dies Binden und Lösen galt der Kirche aber stets als auch im Himmel vollzogen. Die Buße betrachtet Augustin nicht so sehr wie seine Landsleute Tertullian, Cyprian als Zuchtmittel, denn vielmehr wie die Alexandriner und der griechisch beeinflußte Ambrosius als Heilmittel, Besserungsmittel. Diese Verteilung der göttlichen und kirchlichen Wirksamkeit in der Vergebung dauerte noch durch die Frühscholastik und bis auf Thomas. Die äußere Form der öffentlichen Buße ist bekannt. Die Zeitdauer der Buße bestimmte der Bischof. Die Art der Buße war aber doch meist dem eigenen Ermessen überlassen. Die Zeiten der Strenge, wie sie Tertullian schildert, waren bereits dahin. Ambrosius muß die Meinung

bekämpfen, es genüge die festgesetzte Zeit, sich von der heiligen Messe fernzuhalten. „Von der Exkommunikation abgesehen, war die Buße des Sünders durchaus privater Natur." Die Beichte konnte die Form einer öffentlichen Selbstanklage haben; aber sie konnte auch infolge einer Denunziation geschehen oder durch amtlichen Nachweis. „Für die Öffentlichkeit genügte ein einfaches: peccavi." Immerhin war damit eine öffentliche amtliche Zurechtweisung (correptio) durch den Bischof oder den Klerus verbunden. Nur heimliche Sünden wurden auch heimlich, privat gerügt. War die Buße geleistet, so fand die Rekonziliation statt, die „an sich" nach Augustin „nur ein disziplinärer Akt war, der unmittelbar nur die Aufhebung der Kirchenbuße und die Erteilung der Kirchengemeinschaft in sich schließt". Die Rekonziliation geschah durch Handauflegung, durch das Mittel der Geistesmitteilung. Die Formel soll nicht donatistisch lauten: Ego dimitto, sondern deprekativ. Der Priester braucht nicht ein Heiliger zu sein; die Kirche ist heilig, besitzt den Heiligen Geist. „Der Priester ist nicht an Gottes Statt, sondern an der Kirche Statt." Alle Gnadenkraft ruht in der Gemeinschaft der sancti (der Kirche). Sie ist die Mutter des Lebens. Sie gebiert, der Priester vermag nur gleich der obstetrix parienti ministrare (Ep. 48, 2). — Ein besonderes Verdienst erwarb sich Augustin durch seine Stellungnahme zur kirchlich geleiteten Privatbuße. „Wohl hatte schon Ambrosius in Anlehnung an die Mönchsbeichte der Ostkirche das geheime Bußverfahren hin und wieder geduldet. Aber erst Augustin war es vorbehalten ... die grundsätzlichen Bedenken gegen eine Buße ohne Kirchenbann und öffentliche Rüge zu beseitigen und nicht in der excommunicatio, sondern in der communio den wahren Lebensnerv einer wirksamen Bußzucht aufzudecken. So war theologischerseits die Bahn für eine als abgekürzte Nebenform der öffentlichen Buße erscheinende innerkirchliche vor dem minister allein sich vollziehende Buße freigemacht." Bis auf Augustin finden sich im Abendlande keine sicheren Ansätze einer kirchlich geleiteten Privatbuße vor. „Die Krankenbeichte oder vielmehr die Rekonziliation von schwerkranken Büßern ist das einzige gesicherte Beispiel eines in der Gesamtkirche üblichen privaten Verfahrens, das wir im Abendlande vor 390 kennen." Erst Augustin kam auf Grund von Mt. 18, 15 und Prov. 10, 10 zu dem Satze, daß öffentliche Sünden öffentlich, geheime aber nur geheim zu büßen bzw. zu rügen seien. Selbst wenn die geheim vollbrachten Taten Kapitalsünden wären, die nach dem Herkommen durch öffentliche Buße gesühnt werden müßten. Der ganze Bußvorgang blieb den übrigen Gläubigen verborgen. Augustin vindizierte auch diesem rein sekreten und privaten Bußverfahren mit der absolutio secreta dieselbe Wirkung wie auch dem öffentlichen: „Die geheime Zurechtweisung war dem Kirchenvater in demselben Sinne sakramental wie die poenitentia maior." Welchen Umfang hatte diese Buße? Ihr „verfielen alle schweren Sünden, welche geheim waren, vor allem die singulären Todsünden, nur die schweren Gedankensünden konnten (wie früher gesagt) durch die fünfte Vaterunserbitte getilgt werden". Sehr bemerkenswert ist, daß diese private Buße wiederholbar war, wohingegen die öffentliche, wie bekannt, nur einmal zugestanden wurde. Aus dieser gedrängten Inhaltsangabe dürfte die Bedeutung der Schrift Adams für die Buß- und Beichtgeschichte hinreichend hervorgehen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der neue Codex iuris canonici berührt manche Fragen und ändert manche Lehrpunkte aus dem Gebiete der Moraltheologie. Um einen leichten Überblick über die einschlägigen Bestimmungen, soweit sie von einiger Bedeutung sind, zu gewinnen, kann man mit Nutzen das treffliche Hilfsmittel verwenden, das A. Lehmkuhl vor

kurzem unter dem Titel **Quaestiones praecipuae morales novo iuri canonico adaptatae** im Herderschen Verlage hat erscheinen lassen (ℳ 1,60). Das handliche Büchlein bietet die in Betracht kommenden Bestimmungen aus der Moral einschließlich der Sakramentenlehre und der Lehre von den Kirchenstrafen. Es ist zwar zunächst als Anhang zur Lehmkuhlschen Moraltheologie gedacht. Aber es kann auch selbständig ohne unmittelbare Anlehnung an Lehmkuhls Moralbuch gebraucht werden. Der Seelsorgsklerus wird dem Verfasser für diese willkommene Handreichung dankbar sein.

Ähnlich, wenn auch etwas knapper gehalten, ist der gleichfalls empfehlenswerte **Brevis conspectus mutationum, quas in theologia morali introduxit novus codex iuris canonici**, den Dominicus M. Prümmer O. Pr. als Ergänzung zu seinem Moralhandbuch in der Herderschen Verlagshandlung veröffentlichte (ℳ 0,40).

Fr. Schubert, Theologieprofessor in Weidenau, verfaßte in Anlehnung an seine „Grundzüge der Pastoraltheologie" ein Ergänzungsheft **Pastoraltheologie und Codex iuris canonici** (Graz, Ulrich Moser; ℳ 2,—). Die Arbeit Schuberts behandelt nicht nur die neuen Bestimmungen zur allgemeinen und besonderen Pastoral, sondern auch diejenigen zur allgemeinen und besonderen Liturgik sowie zur Homiletik. Sein Wunsch, die Schrift möge sich als einigermaßen brauchbar erweisen, wird sicher in Erfüllung gehen. Denn der in der Praxis stehende Seelsorger wird bald erkennen, daß ihm hier für die mannigfachsten Gebiete seiner Berufsarbeit der Inhalt des neuen Codex in faßlicher und bequemer Art nahegebracht wird. Ist in cn. 125 wirklich eine strikte Forderung für den einzelnen Geistlichen ausgesprochen? Und kann man „oratio mentalis" ohne weiteres mit „Betrachtung" übersetzen? (Vgl. Schubert S. 2 Z. 4 f.) Die verschiedene Fassung der cnn. 124, 126, 127 einerseits und 125 anderseits ist doch wohl vom Gesetzgeber aus überlegter Absicht gewählt worden.

Der Provinzial der Bayer. Franziskanerprovinz Dr P. Heribert Holzapfel hat ein handliches Büchlein herausgegeben: **Das neue kanonische Recht im Beichtstuhl** (Nürnberg, Verlag der Nürnberger Volkszeitung GmbH. Das Werkchen will ausschließlich praktischen Zwecken dienen, nämlich der Tätigkeit des Priesters im Beichtstuhle. Der Verfasser schreibt im Vorwort: „Die Rücksicht auf diese Seite der priesterlichen Tätigkeit war allein ausschlaggebend bei der Auswahl des Stoffes. Möge die Zusammenstellung so lange ihre Dienste tun, bis jedem Priester ein tieferes Eindringen in das neue Gesetzbuch ermöglicht ist!" Als allererste knappe Einführung mag das Werkchen manchem Seelsorgsgeistlichen willkommen sein, wenngleich man sich selbstverständlich mit diesem kurzen Überblick nicht auf die Dauer zufrieden geben darf.

Im Jahrg. 1917 der Linzer „Theol.-prakt. Quartalschrift" veröffentlicht A. Stoeckle S. I. zur Psychologie, zur Lösung und zur Heilung des **Glaubenszweifels** mehrere Aufsätze (S. 40 ff., 249 ff., 457 ff., 713 ff.). Sie bieten gute Richtlinien und Handhaben zur seelsorglichen Beeinflussung des Glaubenszweiflers. Wir machen gern mit besonderer Betonung auf diese durchaus besonnenen Darlegungen aufmerksam.

P. Mannes M. Rings O. P., Lektor der Theologie, hat seinem Buche **Hochadel in der Arbeit** den Untertitel gegeben: Gedanken über die christliche Arbeit aus der praktischen Seelsorge (Dülmen i. W., Laumann; ℳ 2,40). Es sind kernige und kraftvolle Gedanken über Ursprung und Würde, Adel und Art der Arbeit. Gedanken, die, in schöner und schwungvoller Sprache vorgetragen, manchen ernsten, arbeitsfrohen Entschluß zur Reife bringen können. Das Buch bietet reichen Stoff zum Nachdenken und auch reichen Stoff zu Vorträgen in Vereinen u. dgl.

Über **Egoismus und Wucher** handelt unter besonderer Berücksichtigung der durch den Krieg geschaffenen schlimmen Verhältnisse ein Aufsatz der hist.-pol. Blätter (B. 161, H. 4, S. 205–224). Der Verfasser fordert von den „berufenen Vertretern des Christentums", „den laxen, in der liberal-wirtschaftlichen Ära formulierten Wucherbegriff ablehnend, wieder zu der alten Äquivalenztheorie" zurückzukehren. „Sie müssen wieder zu der strengen Auffassung des Wuchers und Betruges gelangen, welche die Scholastik auszeichnete . . ."

Henriette Brey hat „ein Trostbüchlein für schwere Tage den lieben Verwundeten und Kranken" gewidmet unter der Aufschrift **Mein Bruder bist du!** (Einsiedeln, Benziger; ℳ 1,50). In Briefform gehaltene kleine Aufsätze voll erquickenden Trostes für unsere verwundeten und kranken Soldaten. H. Müller.

Kirchenrecht.

Arnold Dresen, **Die Vikariebenefizien St. Katharina und St. Hubertus in Ratingen** (S.-A. Düsseldorfer Jahrb. XXVIII. Düsseldorf 1916). Die Schicksale dieser zwei Benefizien werden mit großer Liebe auf Grund der eifrig zusammengesuchten Akten dargestellt. Den größten Raum nehmen die unangenehmen Streitigkeiten um den Besitz der Benefizien ein. Bemerkenswert ist, wie auch hier die Stadt sich bemüht, Einfluß auf die Vergebung zu gewinnen.

Der Pfarrer K. Lochbronner hat herausgegeben **Das Amotionsgesetz** oder die administrative Entfernung vom Pfarramte und vom Kuratbenefizium nach dem Dekrete des Papstes Pius X. vom 20. Aug. 1910 in deutscher Übersetzung nebst Anmerkungen. (München 1916, Veritas; ℳ 1,20.) Der V. wünscht, daß die Übersetzung von den Philologen auf ihre Richtigkeit und die sinngemäße Auslegung von den Juristen und Kanonisten geprüft werde. In beider Hinsicht ist nichts Besonderes zu erinnern, aber von nun an kommt die Gesetzgebung nach dem Codex iuris canonici allein in Betracht; hier handelt Lib. IV, Pars III, Tit. XXVII, can. 2147–2156: De modo procedendi in remotione parochorum inamovibilium, und Tit. XXVIII, can. 2157–2161: De modo procedendi in remotione parochorum amovibilium.

Ratschläge für die Berufswahl im Rechts-, Wirtschafts- und Verwaltungsleben. Herausgegeben von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms Universität (Tübingen 1916, J. C. B. Mohr; ℳ 1.–). Die im Titel genannte Fakultät hielt am 24.–29. Juli 1916 einen ersten Berufsberatungskursus namentlich für kriegsverletzte Offiziere und Akademiker ab, worin Fachleute darüber Vorträge hielten, wie Kriegsverletzte in der Wirtschaft und Verwaltung am ehesten einen neuen Beruf finden können. Der Hauptinhalt der Vorträge liegt in der Schrift gedruckt vor. Auf sie sei an dieser Stelle empfehlend hingewiesen, weil auch manche Theologen leider infolge der Verletzungen im Kriege ihrem Theologiestudium entsagen und einen neuen Beruf suchen müssen.

Gustav Schwab, **Die rechtliche Stellung der israelitischen Religionsgemeinschaft in Württemberg** (Stuttgart 1917, ℳ 3,50). Ein kurzer grundlegender Abschnitt ist zumeist der Darlegung der Geschichte der Judenemanzipation in Württemberg gewidmet. Durch das Gesetz vom 25. April 1828 wurde das erbliche Untertanenverhältnis der Juden gesetzlich festgelegt. Das Jahr 1849 brachte den Juden noch einige bürgerlich-rechtliche Vorteile. Die Grundlage für die jetzige staatskirchenrechtliche Stellung der „israelitischen Religionsgemeinschaft" bildet das entsprechende Gesetz vom 8. Juli 1912 in Verbindung mit der „Kirchenverfassung" vom 6. Sept. 1912. Schw. schildert in übersichtlicher und klarer Darlegung die Beziehungen der israelitischen

Religionsgemeinschaft zur öffentlichen Rechtsordnung des Staates und legt auch das eigentliche kirchliche Recht dar unter Behandlung der Organe der Religionsgemeinschaft, der Kirchengemeinde, des Finanz- und Schulwesens.

Über den gesetzlichen Austausch von Gesundheitszeugnissen vor der Eheschließung und rassenhygienische Eheverbote. Herausg. von der Berliner Gesellschaft für Rassenhygiene (München 1917, J. F. Lehmann; ℳ 2.–). Zur Erörterung der im Titel des Schriftchens angegebenen Fragen fand unter Beteiligung zahlreicher Vertreter interessierter Gesellschaften am 23. September 1916 eine Vorberatung und am 6. Februar 1917 eine gemeinsame Aussprache statt. Die Beratungen haben zu keinem bestimmten Resultate geführt. Indessen wünschten auch die meisten Anhänger der gesetzlichen Einführung des Austausches von ärztlichen Gesundheitszeugnissen vor der Eheschließung nicht auch die direkte Einführung von Eheverboten. In der Erörterung wiesen Sachverständige auf die großen Schwierigkeiten hin, die der Ausstellung wirklich vollwertiger Zeugnisse noch entgegenstehen. Auffallen konnte, daß bei der Betonung der Aufklärungsarbeit so wenig das moralische und religiöse Moment betont wurde. Es handelt sich bei der Ehe doch um andere Dinge als um Erzielung gesunder Rassetiere! Dr. Helene Stoecker, Vorsitzende des Deutschen Bundes für Mutterschutz, konnte sich nicht enthalten, die „Eugenik, die Lehre vom Glücklichgeborenwerden, die Religion der Zukunft" zu nennen! — Der gesunde Kern in diesen Bestrebungen ist auch vom religiös-sittlichen Standpunkte zu pflegen; die ganze Bewegung verlangt die Aufmerksamkeit der Kirche.

Lampert, **Die kirchlichen Stiftungen** auf der Grundlage des neuen eidgenössischen Zivilrechts (Luzern 1916, Räber u. Co., kl. 8°, 24 S.). L. ist Autorität in dieser Frage. Auf Grund des zusammengestellten Materials ist er der Ansicht, daß die eidgenössische Gesetzgebung dem kanonischen Rechte Rechnung trägt und den Stiftungsgedanken neu beleben wird. J. Linneborn.

Homiletik.

Kirche und Kanzel. Blätter für homiletische Wissenschaft. Eine Vierteljahresschrift. Mit Unterstützung von Domprediger Dr. Adolf Donders, Münster, Professor Dr. Albert Lauscher, Bonn, P. Dr. Clemens Loenartz S. I., Valkenburg, Direktor Monsignore Fr. Stingeder, Linz herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie und Domprediger in Paderborn. Druck und Verlag von Ferd. Schöningh, Paderborn. Preis jährlich ℳ 6,–, postfrei ℳ 6,60. Die seit Januar 1918 erscheinende homiletische Vierteljahresschrift hat sich zur Aufgabe gestellt, das gesamte Gebiet der theoretischen und praktischen Homiletik zu pflegen. Sie umfaßt folgende Sparten: die homiletische Erklärung der Heiligen Schrift, die Theorie der Homiletik, die ethischen, religiösen und sozialen Zeitströmungen und ihre Berücksichtigung in der Predigt, die religiöse Volkskunde und die Geschichte der Predigt; mit einer kurzen Rubrik: Anregungen und Lesefrüchte und einer kritischen Rundschau über die homiletischen Neuerscheinungen findet jedes Heft seinen Abschluß. Dieses Programm zu verwirklichen, war die Zeitschrift redlich bemüht, wie uns ein Einblick in die zwei ersten Hefte zeigt. Der homiletischen Exegese dienen die praktischen Erklärungen des ersten Psalmes von P. Wendelin Meyer O. F. M. (1. Heft), die mit dem zweiten Hefte beginnende homiletische Erklärung der Genesis von Domkapitular Prof. Dr. Joh. Nikel und die mit dem ersten Hefte bereits beginnende homiletische Erklärung des Jakobusbriefes von P. Lektor Constantin Rösch O. Cap. Zur materialen Homiletik schrieben Msgr. Fr. Stingeder über allgemeine Grundsätze für die homiletische Behandlung der Psalmen, Prälat Prof. Dr. Hüls über

das Thema: Unsere Predigt und die Heilige Schrift, Oberlehrer J. Brögger über Liturgie und Predigt, Dr. K. Rieder über ein wichtiges Gebiet auf der Kanzel: Gott und seine Eigenschaften, P. Dr. Clemens Loenartz über Anführungen weltlicher Schriftsteller in der Predigt. In das Gebiet der formalen Homiletik gehören der Aufsatz: Wie ist der Vortrag einzuschätzen? von Prof. Dr. G. Kieffer, sowie der Aufsatz: Über die Predigtarten, von P. Heinr. Stolte S. V. D. Die Geschichte der Predigt ist vertreten durch die historische Skizze des Herausgebers über die neue homiletische Bewegung im Einführungsartikel, durch die Abhandlung von Dr. Donders über den Beruf des Predigers nach dem hl. Augustinus, sowie durch die biographische Skizze von P. Dr. Rösler C. Ss. R. über Fürstbischof Vinzenz Gasser als Lehrer des praktischen Bibelstudiums. Wertvolle Lesefrüchte aus Sailer und aus den mittelalterlichen Mystikern und zuverlässige Bücherbesprechungen beschließen die beiden ersten Hefte. Gewiß ein reicher Inhalt, der voll von praktischen Anregungen wirklich geeignet ist, unsere Kanzelwirksamkeit segensreich zu beeinflussen und zu fördern. Denn was in diesen Aufsätzen und auch in Zukunft geboten wird, ist nicht trockene Theorie, vielmehr stets die organische Verbindung von Theorie und Praxis. Die Zeitschrift will eben nicht bloß der Wissenschaft dienen, sondern auch und zwar unmittelbar der Praxis, indem sie das, was sie theoretisch als homiletische Forderung oder homiletisches Ideal ausgesprochen, an praktischen Beispielen, Skizzen und Hinweisen erklärt und verständlich macht. Dadurch hofft sie die Segenswünsche ihrer Erfüllung entgegenzuführen, die ihr der hochwürdigste Bischof Dr. Karl Joseph Schulte in seinem Geleitwort (1. Heft) auf den Weg gegeben, daß die Zeitschrift nämlich „ganz im Sinne des Stellvertreters Christi dem heiligen Amte der Verkündigung des Wortes Gottes mit glücklichem Erfolge diene und vor allem helfe, die Prediger selbst zu tauglichen und würdigen Verkündern der frohen Botschaft des Heilandes zu machen". Möge die Zeitschrift recht viele Freunde im Klerus finden und reichen Segen stiften!

Heilige Flammen. Religiös-caritative Vorträge bei Frauenkonferenzen. Gehalten in Bad Reichenhall von Dr. Jos. Gmelch, Domprediger in Eichstätt. Eichstätt 1917, Ph. Brönnersche Buchdruckerei (Peter Seitz); 51 S., ℳ 1,20. Gmelch veröffentlicht in dieser Broschüre die Vorträge oder Frauenkonferenzen, die er im Oktober 1917 in der Stadtpfarrkirche zu Reichenhall gehalten hat. Er behandelt die Themata: Christus und die Frau, Weltgeist und Ewigkeitsgeist, christliche Caritas, Mutter und Kind, die Frau vor dem Allerheiligsten. Er will in der Frauenseele heilige Flammen schüren, Flammen der Liebe zu Christus, zur Familie, zur armen, bedrängten Menschheit. Mir scheint, daß diese Vorträge diesen Zweck zu erreichen wohl imstande sind. Ihre edle Sprache, ihre ans Herz greifenden, stets durch Bilder und Vergleiche veranschaulichten Gedanken, ihre ansprechende, wirkungsvolle Rhetorik können ihren Eindruck auf das Frauenherz nicht verfehlen. Wer vor einem gebildeten Frauenpublikum zu predigen hat, wird diese Vorträge mit großem Nutzen gebrauchen.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Domprediger.

Missionswissenschaft.

In der ZM. 1918, 1—12 erörtert Prof. Schmidlin **Grundsätzliches zur heimatlichen Missionsorganisation** und macht dabei unter Hinweis auf protestantische Vorbilder den ihm besonders am Herzen liegenden Vorschlag einer Gesamtvertretung oder Ausschußorganisation aller für das heimatliche Missionswesen in Betracht kommenden Faktoren (Episkopat, Missionsgesellschaften, Vereine, Missionswissenschaft). Über die großen Schwierigkeiten, die einem solchen Vorschlag entgegen-

stehen, dürfte sich auch der Vater des Gedankens völlig klar sein. Aus der vom gleichen Verf. stammenden **Missionsrundschau** (40–49) sei hervorgehoben, daß die deutschen Missionsgesellschaften am 1. Januar im Dienste des Vaterlandes stehen hatten – nicht eingerechnet die zahlreichen Missionszöglinge in den Gymnasialstudien – 2506 Patres, Alumnen und Laienbrüder, wozu noch die älteren Orden mit einem Personal von 1187 Köpfen kommen. Die Zahl der im Kriege Gefallenen beläuft sich auf mehr als 800. – Dasselbe Heft der ZM. bringt einen trefflichen Artikel von C. Hall S. V. D., **Eine Missionsstrategie aus dem 17. Jahrhundert** (12–26), aus welchem hervorgeht, daß die Frage, ob die asiatische Mission mit ihrer Zurückhaltung in der Zulassung eines einheimischen Episkopates auf dem rechten Wege sei, schon vor drei Jahrhunderten nachdenkliche Gemüter bewegte. – **Die Stellung der Missionen im neuen Codex iuris canonici** behandelt Prof. Lux (ebda. 26–39) hinsichtlich des Allgemeinen Teils, des Personen- und Sachenrechts.

Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B. Bd. 2 der Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte, herausg. von Prof. Dr. Schmidlin (Münster 1917, Aschendorff; VII u. 212 S.; geh. ℳ 5,60). Der erste Teil der Schrift enthält eine Prüfung der Quellen, die Bedeutung hat nicht nur für die kurze Zeitspanne (1560–1562), die P. K. behandelt, sondern dankenswerte Vorarbeit leistet für Studien auf verwandten Gebieten. Wie die Jesuitenmission Tongue-Monomotapa gegründet wurde und infolge der Unerfahrenheit ihrer Gründer nach anfänglichen Scheinerfolgen gar bald ein tragisches Ende fand; wie P. Silveira der Eifersucht der Moslemin, dem Mißtrauen des von ihnen irregeführten „Goldkaisers" Sebastian, eines Neophyten, zum Opfer fiel; wie sein Mitarbeiter P. Fernandez die Station Tongue nach erfolglosem Bemühen verlassen mußte, das erzählt K. in einer Weise, die fortlaufende quellenmäßige Begründung und kritische Sichtung mit spannender Darstellung glücklich zu vereinen weiß. So sehen wir in dieser Schrift das Muster einer historischen Abhandlung, die dem Verf. wie auch dem missionswissenschaftlichen Seminar zu Münster, aus dem er hervorgegangen, zur Ehre gereicht.

N. Govers, **Leven van den Eerw. Dienaar Gods Petrus Donders C. SS. R.** (Venlo 1915, G. Mosmans; 205 S.) Das sehr erbaulich geschriebene Buch schildert den Werdegang eines heiligmäßigen Redemptoristenmissionars, eines früheren Handwerkers, der nach Überwindung größter Schwierigkeiten das Priestertum erreichte und als Glaubensbote in Surinam unter Weißen und Farbigen, besonders unter den Aussätzigen, mit einer Hingebung wirkte, die jedes Priesterherz ergreifen muß. Wir erhalten durch dieses Lebensbild zugleich einige Aufschlüsse über die sonst wenig bekannte Mission in Holländisch-Guayana, doch hätte der Verf., selbst Missionar in Surinam, darüber etwas mehr sagen können.

In französische Atmosphäre versetzt uns die populäre **Lebensbeschreibung des hochw. P. Julius Chevalier** von P. Karl Piperon M. S. C., aus dem Französischen übersetzt von P. Joseph Nieder M. S. C. (Hiltrup, ohne Jahreszahl, Missionshaus; 93 S.). P. Chevalier († 21. Okt. 1907) ist der Stifter und erste Generaloberе der Missionare vom heiligsten Herzen Jesu, deren Kongregation auch in Deutschland ihre Wurzeln getrieben und zahlreiche Freunde gewonnen hat. Er hatte, ähnlich wie P. Donders, von der Schusterwerkstatt bis zum Altare einen Weg voll von Hemmnissen zu durchschreiten, doch war ihm noch zu Lebzeiten die Freude vergönnt, seine Stiftung in vier Weltteilen verbreitet zu sehen. Ihr blühendstes, 1882 eröffnetes Missionsgebiet Neu-Pommern wollte P. Chevalier anfänglich durch seine Missionare offiziell im Namen Frankreichs in Besitz nehmen lassen, doch gab man ihm in Paris

den Bescheid: „Wir haben Kolonien genug!" Nicht lange darauf wurde in Neu-Pommern die deutsche Flagge gehißt, unter welcher die Kongregation und ihre Mission sich freier entwickeln konnte als in Frankreich, unter dessen ordensfeindlicher Politik gerade diese Genossenschaft nebst dem Mutterhaus zu Issoudun schwer gelitten hat. Da der Biograph den Bemühungen des Stifters um die weltweite Verbreitung mehrerer Andachten besondere Aufmerksamkeit widmet, bietet die Schrift interessante Materialien zum Studium französischer Frömmigkeit.

Im Anschluß daran sei gleichzeitig empfehlend hingewiesen auf die **Festschrift zum goldenen Jubiläum des Kleinen Liebeswerkes** (Münster 1917, Westfälische Vereinsdruckerei; 112 S.), die das Missionshaus in Hiltrup zum 2. Okt. 1917 herausgab. Fünfzig Jahre zuvor fand die Eröffnung der ersten apostolischen Schule zu Chezal-Benoit statt, die durch das von P. Vandel gegründete Kleine Liebeswerk unterhalten wurde und den Herz Jesu-Missionaren den nötigen Nachwuchs lieferte. Die weitere Entwicklung der Kongregation, ihrer Seminare und Missionen, insbesondere der deutschen Provinz, wird in der Jubiläumsschrift vor Augen geführt.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Paramentik. Von Helene Stummel (Kempten und München, Jos. Kösel, vollständig in 15 Lieferungen à 3,00 ℳ). Verfasserin bietet in dem groß angelegten Werke die reichen Früchte ihres langjährigen Wirkens auf dem Gebiete der Paramentik der Allgemeinheit dar. Mit den uns heute vorliegenden Lieferungen 2, 3 und 4 ist die Zahl der Tafeln auf 55 gestiegen, worunter 7 farbige. Schon in diesen wenigen Heften ist ein großer Schatz schöner und brauchbarer Vorlagen enthalten. Wir finden hier mehrere Kasseln, Kaselstäbe, Stolen, Chormantelstäbe, Bursen, Pultdecken, Stoffentwürfe, Albensäume, Rochetspitzen, Randverzierungen für Kelchleinen, und verschiedene andere Zwecke, ein Segensvelum, eine Kredenztischdecke und eine Palla. Besonders hervorheben möchten wir eine prächtige Kasel aus hellrotem Damast mit Goldfadenornament, die leicht ausführbaren und doch so wirkungsvollen Albensäume in einfarbiger Kreuzstichstickerei und die freilich schwierigeren, aber auch um so herrlicheren Leinendurchbrucharbeiten für Alben, Rochets und Altardecken, die den Gipfelpunkt künstlerischer Bearbeitung des Leinens darstellen. Der bisher erschienene Text behandelt zunächst die farbige Gesamtausstattung des Chorraums bezugnehmend auf drei Farbentafeln, die eine Chorausstattung in Weiß, Rot und Schwarz zur Darstellung bringen. Im Anschluß hieran geht Verfasserin auf die einzelnen Ausstattungsstücke des Chores ein (Konopäum, Altardecken, Altartücher, Antependium, Lichtverteilung, Kreuz und Leuchter, Blumen und anderen Schmuck, Meßbücher und Meßpultdecken, Teppiche, Evangelienpulte und deren Decken, Sedilien, Kanzelbehänge, Kommunionbankdecken und Tumbatücher). Die letzte Lieferung enthält dann noch den Beginn der Ausführungen über die Kasel. Der Text gibt eine Fülle von Warnungen, Anregungen und wertvollen Winken, wie sie nur aus langjähriger, hingebender praktischer Arbeit erfließen können. Eine tiefe Ehrfurcht vor dem Heiligen klingt aus allen Zeilen heraus und findet beredte Worte, um für eine ernste und würdige Gestaltung der Paramente zu werben. Der Krieg hat die Verbindung mit den französischen Paramentenerzeugern gelöst, die minderwertige Arbeiten in Menge nach Deutschland einführten. Diese Verbindung darf nach dem Kriege nicht wieder aufleben. Möge vielmehr nach dem Kriege endlich die langersehnte Gesundung auf dem Gebiete der Paramentik einsetzen. Das vorliegende Werk wird dabei eine unentbehrliche Hilfe leisten.

Die von der Allg. Vereinigung für christl. Kunst unter dem Titel „Die Kunst dem Volke" herausgegebenen Hefte erscheinen trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse regelmäßig weiter und zwar in gleich musterhafter Ausstattung wie vor dem Kriege. In Heft 30 behandelt Jos. Kreitmaier S. I. den liebenswürdigen **Edward von Steinle**, der seinen Beruf in der religiösen Monumentalmalerei sah, während er jedoch als ausgesprochener Empfindungskünstler weit glücklicher im religiösen Stimmungsbild und vor allem auf dem Gebiet der profanen Romantik war (66 Abbildungen ℳ 1,00). Heft 32 ist **Anselm Feuerbach** gewidmet. Dr. Georg Schwaiger zeichnet mit kurzen scharfen Strichen ein klares Bild seiner Entwicklung als Mensch und Künstler. Die Briefe und das „Vermächtnis" Feuerbachs kommen dabei ausgiebig zu Wort, und die beigefügten 50 Abbildungen werden durch kurze, aber von tiefstem Verständnis zeugende kritische Bemerkungen gewürdigt (ℳ 1,—).

Ein von der Rheinischen Beratungsstelle für Kriegerehrungen herausgegebenes **Ziele und Wege** betiteltes Heft (Mörs 1917, August Steiger) berichtet über die Sitzung sämtlicher Organe der Rheinischen Beratungsstelle vom 18. April 1917. Hervorgehoben sei aus diesem Bericht die Ablehnung des von W. Lange ausgehenden Vorschlags, die Kriegerehrung überall im deutschen Vaterlande durch Anlage von Heldenhainen zu bewerkstelligen. Von besonderem Interesse sind ferner zwei wörtlich abgedruckte Referate des Diözesanbaumeisters Renard über die Verwendung alter Bauwerke (z. B. alter, nicht mehr im Gebrauch befindlicher Kirchen und Kapellen) zu Kriegsgedächtnisstätten sowie über die Beeinflussung von Steinmetzfirmen, die sich mit der Grabmalkunst befassen.

Anregungen für Kriegergrabmäler. Heft 2. Holzkreuze. Herausgegeben von der Rheinischen Beratungsstelle für Kriegerehrungen (Mörs 1917, August Steiger, ℳ 1,50). Dem Hefte über Steinkreuze ist das vorliegende über Holzkreuze bald gefolgt. Es enthält etwa 35 Zeichnungen, die viel Brauchbares bieten. Die von Grasegger gegebenen Anregungen zu Grabzeichen aus zimmermannsmäßig bearbeiteten Holzstämmen oder Balken möchten wir nur für in der Natur verstreute Heldengräber, dagegen niemals für geschlossene Friedhöfe empfehlen. A. Fuchs.

Philosophie.

Studien zur Philosophie und Religion herausgegeben von Dr. Remigius Stölzle, o. ö. Professor der Philosophie und der Pädagogik an der Universität Würzburg. Siebzehntes Heft. **Karl Vogts Weltanschauung.** Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrhundert. Von Dr. Johannes Jung, Oberlehrer am Reformrealgymnasium zu Wiesbaden. Paderborn 1915, F. Schöningh; ℳ 3,60. — Achtzehntes Heft: **Aktualität oder Substantialität der Seele?** Von Dr. Joseph Hein. Ebd. 1916; ℳ 4,60. J. Jung gibt in dem erstgenannten Hefte eine kurze, auf eingehendem Quellenstudium beruhende Darstellung der hauptsächlichsten Lehren des bekanntesten Wortführers der materialistischen Weltanschauung, die bei ihrer leicht faßlichen Art auch weiteren Kreisen zur Aufklärung dienen kann. J. Hein führt in dem folgenden Hefte in das von der modernen Psychologie zumeist im negativen Sinne entschiedene Problem von der Substantialität der Seele ein und stellt gute Gründe für die Substantialitätstheorie aus der neueren Seelenforschung zusammen.

Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation von Dr. Béla Révész, Nagy-Szeben, Ungarn. Stuttgart 1917, F. Enke; ℳ 8,—. Der Verfasser hat sein Ziel, eine genetische Geschichte der Ansichten über das Wesen und die Lokalisation der Seele zu schreiben, nicht erreicht. Das Buch enthält nur eine dürftige,

oberflächliche geschichtliche Übersicht des Seelenbegriffes, die auf Grund zweiter Quellen materialistisch orientiert und mit abgeleierten Anwürfen gegen die Kirche und ihre Lehre bunt durchsetzt ist.

Psychologie von Adolf Stöhr, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität zu Wien. Wien und Leipzig 1917, Braumüller; ℳ 14,—. Dieses Buch des Wiener Psychologen weicht inhaltlich und formell von den herkömmlichen kompendienhaften Darstellungen der Psychologie ab. Es ist eher eine Sammlung von Einzeldarstellungen psychologischer Grundfragen im Rahmen einer allgemeinen Psychologie. Eigenartig sind vor allem die mannigfachen linguistischen Hinweise, die neben denjenigen aus dem Forschungsgebiet der Physiologie dartun, wie sehr die Psychologie der wissenschaftlichen Vertiefung fähig und bedürftig ist. Die seichte materialistische Deutung der Seelenvorgänge genügt nach dem Verfasser der psychologischen Betrachtung derselben nicht, sein metaphysischer Standpunkt zeigt eher idealistischen und voluntaristischen Charakter.

Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen von Dr. Richard Königswald, a. o. Professor an der Universität Breslau. München 1917, E. Reinhardt; ℳ 13,—. Nicht sowohl das historische, als vielmehr das systematische Interesse an den Schicksalen der Philosophie leitet diese Untersuchungen über die wichtigsten Problemstellungen der antiken Philosophie. Der Verfasser geht von der auch historisch begründeten Voraussetzung aus, daß in den Problemen und dem Werdegang der Philosophie uns Gesetze der Einheit und Kontinuität entgegentreten. Solche herauszustellen ist das Ziel dieses Buches. Den großen Schwierigkeiten dieser höchsten und letzten Aufgabe wissenschaftlichen Forschens wie auch der damit verbundenen Gefahr subjektiven Kombinierens und Modernisierens begegnet der Verfasser mit Geschick, gestützt auf gründliche Sachkenntnisse und nüchternes, feinfühliges Beurteilen der tatsächlichen Zusammenhänge. Auch der Sachkundige wird den Darlegungen mit Interesse folgen, wenn er ihnen auch die Zustimmung manchmal versagen wird. J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Von dem im Vorjahr eingehend gewürdigten Werk Sombarts „**Der moderne Kapitalismus**“[2] (vgl. Jahrg. 1917, S. 459/61) ist ein starker zweiter Band erschienen in zwei Halbbänden (München 1917, Duncker; 1155 S., ℳ 14 u. 16, geb. ℳ 18 u. 22). Er behandelt die Zeit des Frühkapitalismus vom 16.—18. Jahrhundert, die gekennzeichnet ist durch das Aufkommen des kapitalistischen Unternehmertums; doch trägt der Unternehmer in dieser Zeit noch stark „bürgerlich-ehrenhafte“ Züge an sich, während das reine rationalistische Gewinnstreben erst im späteren Hochkapitalismus zum Ausdruck kommt. „Die Wirtschaftsentwicklung der frühkapitalistischen Epoche bedeutet die Vorbereitung der Versachlichung aller ursprünglich persönlich geknüpften oder gefärbten Beziehungen“ (S. 20). Die Wirtschaftsgesinnung hat noch viel Mittelalterliches an sich mit ihrer Neigung zur Romantik, ihrem Bedenken gegen technische Fortschritte, ihrem Zug zum Bürgerlich-Würdevollen („Der königl. Kaufmann“). Die Verselbständigung des Geschäftes durch die doppelte Buchführung („eines der kunstvollsten Gebilde des wunderreichen Gestaltungsvermögens der europäischen Menschheit“) beginnt, bis sie in der Form des Aktienunternehmens im 19. Jahrh. vollendet wird. Die frühkapitalistische Zeit trägt also deutlich den Stempel der Übergangsperiode. Das wird dann im einzelnen an der Entwicklung des Verkehrs, des Marktwesens, der Arbeitsverhältnisse, der gewerblichen Produktion (Manufakturen und Fabriken) gezeigt. Hand in Hand damit geht die Umschichtung der alten Gesellschaft:

die Stände beginnen sich aufzulösen, die wirtschaftlichen Klassen kommen empor. Dadurch wird das Gemeinwesen, das auf der Ständeordnung beruhte, schwächer, der Staat dagegen gestärkt. — Die Eigenart S.s ist bei Besprechung des ersten Bandes hinreichend gekennzeichnet worden. Das dort Gesagte gilt auch hier. Doch befriedigt der zweite Band wohl mehr und bietet weniger Angriffspunkte. Als besonders wertvoll dürften die Ausführungen über die Neugestaltung des Nachrichtenverkehrs (362—420), der Organisation des Güterabsatzes (436—532) und der gewerblichen Produktion (702—840) gelten.

Einen fast völligen Umsturz der bisherigen Doktrin erstrebt der Freiburger Professor Rob. Liefmann mit seinem neuen Werke **„Grundsätze der Volkswirtschaftslehre"**, von dem **Bd. I: „Grundlagen der Wirtschaft"** vorliegt (Stuttgart 1917, Deutsche Verlagsanstalt; XXIV, 688 S., ℳ 17); er hofft, daß sein Werk „die Grundlage der ökonomischen Theorie wenigstens für die nächsten Jahrzehnte bilden werde". L. ist scharfer Gegner der historischen Schule einerseits, des Marxismus anderseits. Seine kritischen Ausführungen sind in vielem annehmbar (besonders bezüglich der häufigen falschen Vermischung der Begriffe von Wirtschaft und Technik), aber sein eigenes System wird keine Zukunft haben. Sein Buch gibt überhaupt keine Volkswirtschaftslehre, sondern eine Wirtschaftsphilosophie. Wirtschaften bedeutet für ihn nicht „Versorgung mit Sachgütern", sondern „Erwägung über Nutzen und Kosten". Es fehlt daher bei ihm auch fast jede Beziehung auf Volk und Staat. Alles ist bei ihm versubjektiviert. Immerhin darf man die starke Betonung des Menschen gegenüber den Sachen im Wirtschaftsleben anerkennend hervorheben. Aber wenn man alles der Schätzung des Menschen anheimgibt, dann schwebt die Wirtschaftslehre in der Luft. Wer eine eingehende Kritik wünscht, lese die Besprechung in Conrads „Jahrbücher für Nationalökonomie".

Zum vielerörterten Thema der Volksvermehrung hat auch Prof. Hitze eine Studie erscheinen lassen: **Geburtenrückgang und Sozialreform** (M.-Gladbach 1917, Volksverein; 244 S., ℳ 4,50), die als praktische Ergänzung zu dem bekannten Buche „Des deutschen Volkes Wille zum Leben" (vgl. Jahrg. 1917, 218) warme Anerkennung verdient. Nach kurzer Darstellung der Gründe des Geburtenrückganges werden ausführlich in 21 Kapiteln die Gegenmittel gewürdigt, besonders Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, der Unsittlichkeit und des Alkoholismus; systematische Berücksichtigung der Kinderzahl bei Besoldung, Wohnungsgeld, Arbeiterversicherung; verstärkter Schutz der weiblichen Arbeiter, Verbesserung der Säuglingsfürsorge; Förderung des Wohnungswesens und der innern Kolonisation; Stärkung des Familienlebens. H. zeigt sich hier von neuem als bewährter, warmherziger Sozialreformer, der aus dem vollen Leben schöpft und daher wirklich praktische Vorschläge macht; nur seinen Gedanken über den Wert von Steuern zur Hebung der Bevölkerung stehe ich skeptisch gegenüber; ein Ausbau des Kinderprivilegs dürfte wichtiger und richtiger sein.

Nicht günstig kann man urteilen über das Buch **„Die Grundlehren der Kriegswirtschaft und der Geburtenausfall"** von Adolf Harpf (Leipzig [1917], Gerstenberg; X, 136, ℳ 2,50). Es ist beherrscht von jenem selbstbewußten deutsch-völkischen Wesen, das uns so viel Abneigung eingebracht hat und letzten Endes wieder zum Heidentum strebt, wie die Schlußausführungen des Verf. zeigen. „Der religiöse Sinn des Weltgeschehens ist der Kampf und endliche Sieg des rassenhaft höheren und darum gottgeliebten Volkes." Der Bankrott des Christentums ist das Erlebnis des Krieges (132). W. Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Preußen.

Wahlrechtsvorlagen und Katholizismus. Die deutschen Katholiken beurteilen die in Preußen zur Verhandlung stehenden Wahlrechtsvorlagen, wie wir bereits gesehen haben[1], nicht alle in gleicher Weise. Die amtlichen Kundgebungen der Zentrumspartei fordern die Übertragung des Reichstagswahlrechts auf Preußen seit 44 Jahren. Es steht außer Zweifel, daß der Gegensatz gegen das Dreiklassenwahlrecht mit seiner plutokratischen Wirkung, seiner öffentlichen Stimmabgabe und dem ungesetzlichen Wahldruck, der damit ermöglicht wurde, entscheidenden Einfluß auf die Erhebung dieser Forderung gehabt hat. Daneben aber hat auch der Gedanke mitgewirkt, daß es zur Einführung eines gleichen Wahlrechts dennoch nicht kommen würde. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob diejenigen, welche das gleiche Wahlrecht forderten, nicht ehrlich gewesen wären. Sie waren es. Aber es gab immerfort eine Minderheit im Zentrum, welche das gleiche Wahlrecht grundsätzlich verwarf. Diese Minderheit aber hat ihren Widerspruch gegen das gleiche Wahlrecht nicht ausreichend zur Geltung gebracht, weil sie der sicheren Überzeugung lebte, daß es doch nicht eingeführt werden würde. Der letzte Landtagswahlaufruf vor dem Kriege läßt übrigens die Frage des gleichen Wahlrechts für Preußen offen.

Man geht auch nicht fehl, wenn man sachlich die Zentrumsforderung auf Einführung des gleichen Wahlrechts in Preußen als einen Kompromiß mit den Wünschen breiter Massen, insbesondere der Arbeiterschaft, bezeichnet. Aus allen angeführten Momenten erklärt sich auch die eigentümliche und auffallende Tatsache, daß es zu einer in die Tiefe gehenden Begründung der Zentrumsforderung aus Zentrumskreisen niemals gekommen ist. Die abweichende Minderheit hielt eben einen Kampf gegen die Forderung einmal nicht für notwendig, dann aber fürchtete sie auch, durch Betonung der abweichenden Ansicht die Einigkeit der Partei nutzlos und zwecklos zu gefährden. Erst als die Einführung des gleichen Wahlrechts deutlich nahe trat, setzte auch in Zentrumskreisen eine lebhafte Bekämpfung der Forderung ein.

Die amtliche Stellungnahme der Partei in der langen Reihe von 44 Jahren legt die Anhänger des Zentrums zwar nicht fest. Man braucht ja nicht, um ein in den politischen Kämpfen der letzten Zeit vielgehörtes Wort zu gebrauchen, ein „Petrefakt" zu sein, sondern man kann im politischen Leben umlernen. Dennoch würden unerfreuliche Folgen zu befürchten sein, wenn das Zentrum seinen seit so langer Zeit eingenommenen Standpunkt verlassen wollte. Zumal die Arbeiterschaft würde das nicht verstehen.

Das gleiche Wahlrecht gilt der Sozialdemokratie als das Mittel, durch welche sie sich der Macht im Staate bemächtigen will. Hat sie einmal diese Macht erlangt, so wird sie dieselbe rücksichtslos im christentumsfeindlichen Sinne ausnützen. Wenn

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Jahrgang 1917, Heft 8 und 1918, Heft 1/2.

katholische Kreise und sogar Geistliche dem Gedanken Ausdruck gaben, man müßte mehr Vertrauen in die Massen setzen, auch in jene der Sozialdemokratie, so zeugt das von einem unverwüstlichen Optimismus, den sie sich auch durch gegensätzliche Äußerungen aus dem bis jetzt feindlichen Lager nicht rauben lassen. Sie werden aber sicher enttäuscht werden, wenn einmal die Sozialdemokratie zur Macht gelangen sollte. Das Programm der Sozialdemokratie ist wesentlich gegen das Christentum gerichtet, und ihre Vertreter betonen diesen dem Christentum entgegengesetzten Charakter der Sozialdemokratie bis auf den heutigen Tag sehr scharf. Eine Partei, welche auf Trennung von Staat und Kirche hinarbeitet, welche den Religionsunterricht in den Schulen abschaffen will, verdient das Vertrauen der Katholiken in keiner Weise. Der Volksverein für das katholische Deutschland hat sich große Verdienste erworben, daß er in Wort und Schrift den Gegensatz zwischen Christentum und Sozialismus scharf herausgearbeitet hat. So muß es auch in Zukunft bleiben. Wer diesen Gegensatz verwischt, schädigt den Katholizismus und liefert trotz der besten Meinung, seine Sache zu fördern, die katholischen Massen dem Sozialismus aus.

Die Mitglieder des Zentrums, welche für das gleiche Wahlrecht eintreten, verkennen die Gefahren für Kirche und Schule, welche aus ihm heraufziehen, durchaus nicht und haben deshalb die bereits früher erwähnten sogenannten Sicherungsanträge eingebracht. Bis auf den heutigen Tag ist noch nicht zu erkennen, ob diese angenommen werden. Der Linksliberalismus und die Sozialdemokratie lehnen sie ab. Die nationalliberale Partei, welche vor allem die Rückwirkungen eines auf Grund des gleichen Wahlrechts gewählten Abgeordnetenhauses auf die Gestaltung des Gemeindewahlrechts fürchtet, hat sich in der dritten Lesung geschlossen für die Sicherungsanträge des Zentrums ausgesprochen. Aber die Konservativen haben die Zentrumsanträge auch in dieser Sitzung wieder abgelehnt.

In den katholischen Kreisen wird immer wieder die Frage aufgeworfen, wie ein katholischer Abgeordneter sich verhalten soll, wenn die Sicherungsanträge nicht zur Annahme gebracht werden sollten. Die Abstimmung über eine so mächtig in die religiös-kulturellen Verhältnisse Preußens eingreifende Gesetzesvorlage kann nicht durch Parteibeschluß für die einzelnen Abgeordneten vorgeschrieben werden. Da das Zentrum überhaupt keinen Fraktionszwang kennt, ihn vielmehr ausdrücklich ausschließt, so sind die Mitglieder der Zentrumspartei in ihrer Abstimmung ganz frei. Mehr jedoch als andere Abstimmungen wird diejenige über das gleiche Wahlrecht zu einer schweren Gewissensfrage. Es gibt katholische Abgeordnete im Zentrum, welche für das gleiche Wahlrecht stimmen wollen auch in dem Falle, daß die Sicherungsanträge des Zentrums nicht angenommen werden. Sie erblicken im gleichen Wahlrecht nur Gutes, alle Angriffe der Gegenseite prallen an ihnen ab, wie der Regen an den Fensterscheiben. Sie handeln offenbar im guten Glauben, und darum kann ihnen ob ihrer Abstimmung kein sittlicher Vorwurf gemacht werden. Andere Abgeordnete der Zentrumspartei sind entschlossen, für das gleiche Wahlrecht zu stimmen, wenn die Sicherungsanträge gleichzeitig angenommen werden. In diesen Falle glauben sie die grundsätzliche Gegnerschaft gegen das allgemeine Wahlrecht nicht bis zur Ablehnung der Vorlage ausdehnen zu dürfen, weil bei Ablehnung und Auflösung des Abgeordnetenhauses ein größeres Übel eintreten würde. Dagegen verweigern sie ihre Zustimmung, wenn die Zentrumsanträge nicht angenommen werden, weil sie aus sittlichen Bedenken nicht aktiv beteiligt sein wollen an der Herbeiführung aller schädlichen Folgen, die im Gefolge des gleichen Wahlrechts ohne Sicherungen eintreten werden. Auch diese also handeln aus gewissenhafter Überzeugung heraus und verdienen keinen Tadel.

Die katholische Arbeiterschaft erhofft von dem gleichen Wahlrecht eine völlige politische Gleichstellung mit den Angehörigen aller anderen Berufsstände und eine Verbesserung ihrer materiellen Lage. Ihre Erwartungen sind so hochgespannt, daß sie nicht in Erfüllung gehen werden. Ein vergleichender Blick auf jene Länder, in denen das gleiche Wahlrecht bereits eingeführt ist, belehrt uns, daß dort das Los der arbeitenden Bevölkerung weit schlechter ist als in dem Preußen des Dreiklassenwahlrechts. Weder England noch Frankreich noch Amerika haben eine so musterhafte Arbeiter-Schutz- und Versicherungsgesetzgebung wie Deutschland, und in keinem der genannten demokratisch regierten Länder besteht eine so stetig voranschreitende Aufwärtsbewegung der Arbeiterschaft. In allen diesen Ländern ist der Druck der nach unten progressiv wirkenden und die ärmere Bevölkerung schwer belastenden indirekten Steuern größer als bei uns, in Frankreich hat man an die dreißig Jahre um die Einführung der Einkommensteuer kämpfen müssen, bis sie endlich durch Caillaux, der jetzt im Gefängnis sitzt, eingeführt werden konnte. Das Preußen des Dreiklassenwahlrechts hatte sie aber schon seit der Zeit Miquels. Die Massen lassen sich eben durch ihre Führer auch zu ihrem eigenen Schaden betören.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Palästina und Nachbarländer.

Unter dem 17. April meldet die Zeitung aus der Schweiz: „Unter Führung Weizmanns traf in Rom eine zionistische Abordnung ein, um nach der Levante zu reisen und das Problem der jüdischen Besiedlung Palästinas zu prüfen." Diese Mitteilung veranlaßt uns, einige zum größten Teil amtliche Kundgebungen über die zionistische Bewegung zusammenzustellen.

Die erste Äußerung kam von England, sie lautet:

Ministerium des Äußern, 2. November 1917.

Mein lieber Lord Rothschild!

Zu meiner großen Genugtuung übermittele ich Ihnen namens S. M. Regierung die folgende Sympathie-Erklärung mit den zionistischen Bestrebungen, die vom Kabinett geprüft und gebilligt worden sind:

Seiner Majestät Regierung betrachtet die Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk mit Wohlwollen und wird die größten Anstrengungen machen, um die Erreichung dieses Zieles zu erleichtern, wobei klar verstanden werde, daß nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina oder die Rechte und die politische Stellung der Juden in irgendeinem anderen Lande beeinträchtigen könnte.

Ich bitte Sie, diese Erklärung zur Kenntnis der Zionistischen Förderation zu bringen.

gez. James Balfour.

Zu dieser Erklärung des englischen Ministers des Äußern schrieb die in Berlin erscheinende „Jüdische Rundschau" unter dem 16. November 1917: „Diese Erklärung der englischen Regierung ist ein Ereignis von außerordentlicher Tragweite. Es ist das erste Mal, daß eine Großmacht in offizieller Weise zum Zionismus Stellung nimmt. Zum erstenmal wird der Anspruch des jüdischen Volkes auf Erneuerung seines nationalen Daseins in Palästina durch eine europäische Regierung in den Kreis der wichtigen politischen Gegenwartsprobleme emporgehoben, und man darf sagen, daß die Anerkennung dieses Anspruches durch die englische Regierung ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung ist."

Die englischen Zionisten haben höchstwahrscheinlich alles erreicht, was sie gerade in jenem Augenblicke anstrebten. Die „Jüdische Rundschau" meint: „Es ist wohl auch der besondere Wunsch der englischen Zionisten gewesen, daß die Erklärung in dieser Form und ohne jede Beziehung zu irgendwelchen englischen Protektoratswünschen abgegeben wurde."

Schließlich bemerkt der nämliche Artikel: „Es liegen Gründe zu der Annahme vor, daß die Regierung der Vereinigten Staaten, Frankreich und Italien sich dem Standpunkt der englischen Regierung in der Frage des Zionismus anschließen werden." Was die Vereinigten Staaten angeht, so ist zu beachten, daß drei „sehr werktätige Zionisten", wie die Deutsche Levante-Zeitung sich ausdrückt, beim Präsidenten Wilson in hohem Ansehen stehen; einer von ihnen, Herr Morgenthau, war sogar Botschafter in Konstantinopel, was man sicher als ein großes Entgegenkommen gegen die zionistischen Wünsche betrachten darf.

Zugunsten der Juden sprechen sich auch verschiedene Parteileitungen aus. Die englische Arbeiterpartei hat auf einer Konferenz eine Resolution angenommen, in der sie die Forderungen des jüdischen Volkes nach einem Heimatlande in Palästina anerkennt.

Die amerikanische Arbeiterpartei hat auf einer Konferenz in Minneapolis, die Ende September 1917 stattfand, folgende Resolution angenommen:

„Die Amerikanische Allianz für Arbeiter und Demokratie drückt ihre unbedingte Übereinstimmung aus mit dem offenen Zugeständnis des Präsidenten Wilson, daß eines der Motive für Amerikas Eintreten in den Krieg ist, den kleineren Nationen das Recht zu sichern, ihr eigenes Leben auf ihrem eigenen Boden zu leben und ihre eigene Kultur unter freiem nationalen Schutz zu entfalten.

„In Anbetracht dessen, daß unter all diesen kleinen Nationalitäten die Juden allein kein eigenes Heimatland besitzen, lenken wir dringend die Aufmerksamkeit des Präsidenten und des Internationalen Kongresses, der die Friedensbedingungen erörtern wird, auf die gerechtfertigten Forderungen des jüdischen Volkes nach Wiederherstellung eines nationalen Heimatlandes in Palästina auf der Basis einer Selbstverwaltung."

Zweck und Bedeutung solcher Kundgebungen erfahren wir durch P. J. Troelstra, den Präsidenten der sozialdemokratischen Arbeiterpartei Hollands. Auf die Frage eines Redakteurs des Jüdischen Korrespondenzbureaus im Haag: „Wie verhalten Sie sich gegenüber der Forderung des Zionismus nach einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina?" antwortete er u. a.: „... die sozialistische Internationale kann den Juden helfen. Nicht dadurch, daß sie Forderungen aufstellt, die zu weit gehen würden, sondern dadurch, daß sie ihre Sympathie zu den verschiedenen Forderungen der jüdischen Bewegung ausdrückt. Wenn eine große Körperschaft ihre Sympathie ausspricht, dann wird der Boden vorbereitet. Es kommt nicht nur auf die Forderung selbst an, sondern daß man weiß, daß die Juden in dem, was sie verlangen, nicht allein stehen, daß sie dabei große Teile der Gesellschaft hinter sich haben" (nach der J. R.).

Wie stellt sich die Türkei und Deutschland zu den Zionistischen Bestrebungen?

Der Großwesir sprach sich dem Sonderberichterstatter der „Voss. Zeitung", Dr. J. Becker, gegenüber folgendermaßen aus: „Wir waren stets von den besten Gefühlen für unsere jüdischen Mitbürger beseelt. Die Türkei ist ja das einzige Land, das nie eine antisemitische Bewegung gekannt hat. Die kolonisatorische Bewegung

der Juden in Palästina besitzt das Wohlwollen der Regierung, denn sonst wäre die Entstehung und das Gedeihen der heute blühenden jüdischen Kolonien in Palästina bisher unmöglich gewesen. Freilich stehen wir auf dem Standpunkte, daß wir den Juden keine Vorrechte vor unsern andern Bürgern einräumen können.

Wenn die ottomanische Regierung bisher zu gewissen Einschränkungen gezwungen war, so hatte das seinen Grund darin, daß die Juden, die nach Palästina einwanderten und zum größten Teil aus Rußland kamen, infolge des Widerstandes ihrer Regierung notgedrungen ihre russische Staatsangehörigkeit beibehielten. Daraus ergab sich der ganz anormale und für uns natürlich sehr unerwünschte Zustand, daß ein großer Teil der Bevölkerung nicht ottomanische Staatsangehörige waren. Besonders lästig wurde dieser Zustand aber dadurch, daß unter der Herrschaft der Kapitulationen und der Konsulargerichtsbarkeit die fremden Untertanen der Rechtsprechung der türkischen Gerichte entzogen waren und sich bei jeder Gelegenheit hinter ihren Konsul verschanzten. Die Konsuln ihrerseits suchten diese Situation auszubeuten, um ihre Stellung zu stärken, und die Folge waren immer neue Konflikte zwischen ihrer Regierung und den türkischen Behörden. Nachdem jetzt glücklicherweise die Türkei von dem Alp der Kapitulationen und damit auch der Konsulargerichtsbarkeit befreit ist und wir also die Wiederholung dieser unangenehmen Vorkommnisse nicht mehr zu befürchten haben, wird es möglich sein, von Beschränkungen abzusehen. Natürlich ist die Voraussetzung dafür immer, daß die Juden, die sich im Lande dauernd niederlassen wollen, ihre bisherige Staatsangehörigkeit aufgeben, um ottomanische Bürger zu werden und ihre Pflichten zu erfüllen, die mit dieser Staatsangehörigkeit verknüpft sind."

Auf die Frage, ob die Juden eine gewisse Selbständigkeit in der örtlichen Verwaltung erwarten dürften, antwortete der Großwesir:

„Da muß ich zunächst wiederholen, was ich schon vorher sagte, nämlich, daß es unmöglich ist, den Juden irgendwelche Vorrechte zu geben. Sie können nur dieselben Rechte genießen wie alle unsere anderen Staatsbürger. Aber wir haben ja bereits in unserer jetzigen Gesetzgebung ein ziemlich weitgehendes Selbstverwaltungsrecht der Gemeinden, und in einem neuen Gesetzentwurf, den wir eben jetzt im Parlament vorlegen, beabsichtigen wir, hierin noch weiterzugehen. Die örtlichen Gemeinden und Wilajets (Provinzen) sollen noch mehr Selbständigkeit erhalten, als sie bisher schon haben. In diesem Rahmen werden meines Erachtens auch alle berechtigten Wünsche der Juden in Palästina ihre Erfüllung finden können."

Von seiten der deutschen Regierung können wir auf eine Äußerung des Stellvertretenden Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes, Freiherrn v. D. Busche-Haddenhausen hinweisen. Der Stellvertretende Staatssekretär erklärte dem Prof. Dr. Warburg und Dr. Handtke vom „Zionistischen Aktionskomitee", dem Prof. Dr. Oppenheimer, Dr. Friedemann und Prof. Dr. Sobernheim vom „Komitee für den Osten" folgendes:

„Wir würdigen die auf Entwicklung ihrer Kultur und Eigenart gerichteten Wünsche der jüdischen Minderheit in den Ländern, in denen die Juden ein stark entwickeltes Eigenleben haben, und bringen ihnen volles Verständnis entgegen und sind zu einer wohlwollenden Unterstützung ihrer diesbezüglichen Bestrebungen bereit. Hinsichtlich der von der Judenheit, insbesondere von den Zionisten verfolgten Bestrebungen in Palästina begrüßen wir die Erklärungen, die der Großwesir Talaat-Pascha kürzlich abgegeben hat, insbesondere die Absicht der Kaiserlich Osmanischen Regierung gemäß ihrer den Juden stets bewiesenen freundlichen Haltung, die auf-

blühende jüdische Siedlung in Palästina durch Gewährung von freier Einwanderung und Niederlassung in den Grenzen der Aufnahmefähigkeit des Landes, von örtlicher Selbstverwaltung entsprechend den Landesgesetzen und von freier Entwicklung ihrer kulturellen Eigenart zu fördern."

Auf die Bedeutung Dschemal-Paschas für Palästina und Syrien wurde im letzten Hefte des Jahrgangs 1917 (S. 686) hingewiesen; man wird es deshalb begreiflich finden, wenn sich den vorstehenden amtlichen Erklärungen das Urteil Dschemal-Paschas hier anreiht. Auf die Frage eines Mitarbeiters der Deutschen Orientbücherei nach den jüdischen Kolonien in Palästina entgegnete Dschemal-Pascha (laut der Wochenschrift „Deutsche Politik"):

„Augenblicklich sind die jüdischen Kolonien weder schädlich noch nützlich für das ganze Land. Sie arbeiten nur für sich selbst. Falls diese Kolonien zunehmen, wird auch die zionistische Strömung anwachsen. Ich bin aber ein Gegner des Zionismus. Ich bin gegen eine Einwanderung der Juden in Palästina. Wie Sie wohl wissen, liegt es uns fern, in einen Gegensatz zu den Arabern zu treten. Noch weit ferner liegt uns natürlich die Schaffung eines Elementes, das wir gegen die Araber ausspielen sollten. Diejenigen Juden, die mit diesem Gedanken nach Syrien kommen, halte ich für doppelt schädlich.

Meiner Meinung nach ist der Zionismus eine sehr schädliche Bewegung für das Türkische Reich, und ich tat mein möglichstes und tue es auch heute noch, um einer Erweiterung dieser Bewegung in diesem Lande entgegenzuarbeiten. Ich halte dieses für meine Pflicht."

Dschemal-Pascha dürfte mit seiner Ansicht nicht ganz allein dastehen. Genau vor zwanzig Jahren (21. April 1898) schrieb H. von Soden in „Reisebriefe aus Palästina": „Urteilsfähige Männer, die schon lange in Jerusalem wohnen, haben mir auch den aus ihrem (der Juden damaliger Zeit) ganzen Gebaren empfangenen Eindruck als zutreffend bestätigt, wonach ein solches Maß von Fanatismus in den Juden (Palästinas jener Zeit) schlummert, daß ihre Herrschaft für alle anderen und nicht zuletzt für die Christen, die doch auch ein Anrecht auf das Land Christi haben, derjenigen der Türken nicht vorzuziehen wäre." Und Prof. Dalman schreibt in unserer Zeit (Palästinajahrbuch 1915, Seite 132): „Wohl 150 Millionen jüdischen Kapitals sind in Palästina angelegt worden, um etwa 8000 Juden als Winzer und Ackerbauer seßhaft zu machen ... Aber auch in den Städten bedeutet die Massenkonkurrenz der jüdischen Kaufleute und Handwerker eine schwere Schädigung der einheimischen Arbeit auf gleichem Gebiete. Das bedeutet für die Christen in Stadt und Land trübe Zukunftsaussichten ..."

Die beiden deutschen Protestanten wurden hauptsächlich deshalb hier noch angeführt, weil von zionistischer Seite behauptet wird: „Ein den Juden feindseliges Element im Lande sind vor allem die christlichen Araber, die, von judenfeindlichen Priestern und Mönchen geleitet, ihr Zentrum in den Städten Nazareth, Haifa und Bethlehem haben."

P. A. Dunkel, Köln.

Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung.

Von Privatdozent Dr. Bernhard Geyer, Bonn.

Die Entstehung der Siebenzahl bei den Sakramenten ist ein Problem, das bisher noch keine befriedigende Behandlung gefunden hat. Insbesondere sind die neueren literargeschichtlichen Forschungen zur Theologie des 12. Jahrhunderts für die Lösung dieser Frage noch nicht vollständig und zusammenhängend verwertet worden. In der katholischen Dogmatik wird diese Frage wesentlich unter dem Gesichtspunkte behandelt, daß für die Lehrbestimmung des Konzils von Trient (Sess. VII. can. 1) die Beweise aus der Tradition beigebracht werden. Diese für die dogmatische Betrachtung ohne Zweifel berechtigte und notwendige Behandlungsweise hat aber die Aufmerksamkeit von der geschichtlichen Entwicklung der Siebenzahl und ihrer Formulierung abgelenkt und zur Aufstellung von Zeugnissen geführt, die der historischen Kritik nicht standhalten (vgl. S. 343 ff.). Wenn man nun auch von der Dogmatik keine ins einzelne gehende dogmengeschichtliche Untersuchungen und Darstellungen erwarten darf — diese müssen der historischen Theologie vorbehalten bleiben —, so wird sie sich doch der Aufgabe nicht entziehen können, die Resultate der dogmengeschichtlichen Forschung zu verarbeiten und ihre Traditionsbeweise der historischen Kritik zu unterwerfen. Die Ansätze hierzu sind mit Rücksicht auf unser Problem in den Arbeiten von Gillmann, De Ghellinck S. I. und anderen gegeben. Jedoch fehlt bisher eine zusammenfassende Darstellung auf katholischer Seite.

Die protestantische Theologie hat das Moment der Entwicklung stärker betont, dabei aber das Kontinuierliche und Organische in dieser Entwicklung übersehen. Die Formulierung der Siebenzahl erscheint dort vielfach als Spiel des Zufalls oder Willkür. So insbesondere in der älteren Darstellung von Hahn[1], die noch immer von gewissem Einflusse ist. Nach ihm ist die Siebenzahl schließlich dadurch entstanden, daß Petrus Lombardus die Zählung des Hugo von St. Viktor und die des Robertus Pullus kombinierte und die eine durch die andere ergänzte. Die neueren Darstellungen von Harnack[2] und besonders die von Seeberg[3] suchen engeren Anschluß an die

[1] G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche. Breslau 1864.

[2] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Bd. 4. Aufl. Tübingen 1910. S. 545–47.

[3] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Bd. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1913. S. 269–72. Seeberg besitzt von den protestantischen Dogmenhistorikern

Ergebnisse der literargeschichtlichen Forschung. Aber auch diese Versuche zur Lösung des Problems sind unvollständig und enthalten, wie wir im folgenden gelegentlich bemerken werden, manche Unrichtigkeiten.

Es dürfte darum eine neue Untersuchung dieser Frage wohl am Platze sein.

Die Faktoren der Entwicklung im allgemeinen.

Der äußere Anstoß zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Sakramentenlehre ging aus von der Irrlehre des Berengar von Tours über das Altarsakrament. Im Laufe des sich daran anschließenden literarischen Kampfes wurde auch der Begriff sacramentum und seine Anwendung auf die einzelnen Sakramente genauer untersucht, was für die Zählung von entscheidender Wichtigkeit sein mußte. Nach derselben Richtung wirkte die neue Methode der im 12. Jahrhundert emporblühenden theologischen Wissenschaft. Die Kanonistik ging damals gerade daran, den gesamten in Väteraussprüchen, Konzils- und Papstdekreten enthaltenen Stoff des kirchlichen Rechtes zu sichten, zu systematisieren und die sich widerstreitenden Bestimmungen zu harmonisieren. Diese Arbeit mußte auch der Lehre von den Sakramenten zugute kommen, da diese tief in das praktische kirchliche Leben eingreifen und damals die strenge Scheidung zwischen Theologie und kanonischem Recht noch nicht durchgeführt war. Die Methode des Harmonisierens wurde dann durch Peter Abaelard auch auf die eigentliche Theologie übertragen und wird nach dessen Werk die Sic et non-Methode genannt. Dazu kam dann als ein neuer Faktor des Fortschritts in der theologischen Erkenntnis die Dialektik, die ebenfalls zuerst durch Abaelard in der Theologie Heimatrecht erwarb. Indem man systematisch die formale Logik zur Untersuchung und Darstellung des Glaubens benutzte, wurden die Begriffe schärfer erfaßt und abgegrenzt nach Inhalt und Umfang, miteinander in Beziehung gebracht und dadurch ein System der Glaubenslehre ermöglicht. Endlich darf auch der gewaltige Aufschwung der Mystik, der sich vorzüglich in der Person des hl. Bernhard von Clairvaux und des Hugo von St. Viktor darstellt, nicht außeracht gelassen werden. Die Mystik suchte den in den Sakramenten der Kirche enthaltenen Gnadenschatz voll auszuschöpfen in subjektiver Aneignung und gemütvoller Versenkung in die heiligen Geheimnisse und zugleich reflektierend darüber Klarheit zu gewinnen sowie andern zu vermitteln.

Wie diese Entwicklungsfaktoren nun im einzelnen die Ausgestaltung der Sakramentenlehre beeinflußt und gefördert haben und wie dabei schrittweise die Erkenntnis der Siebenzahl der Sakramente sich herausgebildet hat, soll in den folgenden Ausführungen dargestellt werden.

Berengar und die Antiberengarianer.

Der Anstoß zu einer eingehenderen Behandlung des Sakramentsbegriffes ging, wie bemerkt, von Berengar von Tours aus. Er kommt sehr oft auf den Begriff sacramentum zu sprechen und versucht aus demselben einen Beweis für seine symbolische Auffassung der Eucharistie abzuleiten. Am eingehendsten erörtert er den Begriff in dem Briefe an Adelmann von Lüttich

---

die beste Kenntnis der mittelalterlichen Theologie. Er hat sich, wie er im Vorwort bemerkt, auch die Arbeiten der katholischen Forscher auf diesem Gebiete zunutze gemacht.

auf Grund zahlreicher Zitate aus Augustinus[1]. Nach diesem sei sacramentum zu definieren als sacrum signum, unter dem man sowohl die res consecrata als auch die Handlung, durch die eine Sache zum religiösen Gebrauche geweiht werde, verstehen könne. Jedoch werde das Wort sacramentum auch in anderer Bedeutung angewandt, wie z. B. im Epheserbriefe, wo es gleich mysterium sei. Im erstgenannten Sinne werde es von Augustin weiterhin definiert als visibilis gratiae visibilis forma. Ferner sage Augustin, die Sakramente seien verba mutabilia et temporalia. Zum Schluß gibt Berengar die augustinische Definition des signum aus der Schrift De doctrina christiana.

Die Auswahl dieser Stellen ist von dem Gesichtspunkte geleitet, aus der Bezeichnung der Eucharistie als Sakrament einen Beweis gegen die wirkliche Gegenwart Christi in derselben zu konstruieren. Das signum ist niemals dasselbe, sagt er, wie das Signifizierte, das sacramentum nicht die res sacramenti, das Symbol nicht die Sache selbst. Also sind Brot und Wein als signa oder sacramenta nicht der Leib und das Blut Christi. Da ferner die sacramenta als mutabilia und temporalia bezeichnet werden, so können sie nicht der Leib und das Blut Christi sein, weil diese im verklärten Zustande über die Kategorien des Endlichen und Vergänglichen erhaben sind.

In diesen Ausführungen ist deutlich die Einwirkung der Dialektik zu verspüren, die nach seiner Ansicht allein imstande ist, die theologischen Fragen zu entscheiden[2]. Die kirchlichen Gegner Berengars konnten an ihnen nicht vorübergehen, sie mußten sowohl den Begriff selbst wie seine Anwendung auf die Eucharistie einer kritischen Prüfung unterwerfen, um den Beweis Berengars zu erschüttern. Dabei wurde allmählich mit steigender Klarheit die einseitig symbolische Auffassung, die in ihm ausgesprochen war, überwunden und der Sakramentsbegriff nach seinen verschiedenen Seiten tiefer erfaßt.

Gleich der erste literarische Gegner Berengars, Durand, Abt von Troarne[3], wendet auch dieser Frage seine Aufmerksamkeit zu. Indem er die Eucharistie mit der Taufe vergleicht, findet er, daß von der symbolischen

[1] Martène u. Durand, Thes. nov. anecdot. Paris 1717. p. 112 D: Interpretatur autem sacramentum a B. Augustino in De civitate Dei ita: Sacramentum, id est sacrum signum. Vim autem verbi quod est sacrare, ad religionem pertinere notum est omnibus et noto dicendi genere res in religione consecrata non solum res consecrata vel sacrosancta, sed dicitur etiam ipsa sacratio vel sacramentum . . . Multis autem in locis non ad hanc interpretationem ponitur sacramentum. Sacramentum, inquit Apostolus, hoc magnum est, ego dico in Christo et in ecclesia, ubi in verbo sacramenti accipitur allegoriae mysterium. Secundum superiorem interpretationem definit B. Augustinus sacramentum in quadam epistola: sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. In libro De catechizandis rudibus: sacramentum est divinae rei invisibilis signaculum visibile. In libro de paenitentia: sacramentum est divini mysterii signaculum. In libro contra Faustum: Non sunt aliud quaeque sacramenta corporalia, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, sed tamen mutabilia et temporalia. Augustinus in libro De civitate Dei: sacrificia visibilia signa sunt invisibilium, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Signum etiam idem B. Augustinus diffinit in libro De doctrina christiana: signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire.

[2] Vgl. Berengars Lob der Dialektik De sacra cena (ed. A. Vischer, Berlin 1834) p. 100–102.

[3] Vgl. Raoul Heurtevent, Durand de Troarne et les origines de l'hérésie bérengarienne. Paris 1912.

Bedeutung der Sakramente ihre objektive Wirkungsweise zu unterscheiden sei. Die Taufe sei zwar ein Symbol des Todes, aber sie sei auch ein efficax sacramentum, durch das die Sünde getilgt und die Rechtfertigung verliehen werde[1]. Die Ausdrücke efficax und conferre für die Wirksamkeit der Sakramente sind mit Rücksicht auf die spätere Entwicklung des Sakramentsbegriffes hier am Beginne der ganzen Bewegung sehr beachtenswert.

Lanfrank, der bedeutendste Gegner Berengars, geht sodann auf die von diesem aus Augustin angeführten Stellen näher ein. Zu der Definition sacrum signum macht er die treffende Bemerkung, Augustin handle an der zitierten Stelle nicht ex professo von dem Sakramentsbegriff, vielmehr sei dort von den ritus der jüdischen Opfer die Rede[2]. Immerhin will er die Definition sachlich gelten lassen und führt neben der erwähnten Bedeutung noch zwei andere an: sacramentum gleich iusiurandum und sacratio[3]. Die Folgerung Berengars aus dem Begriff sacramentum lehnt er unter Hinweis darauf ab, daß das signum auch mit der bezeichneten Sache zusammenfallen könne. Diese Stellungnahme Lanfranks ist insofern für die Folgezeit von Bedeutung, als dadurch die aus Augustin geschöpfte Berengarische Definition sacrum signum und invisibilis gratiae visibilis forma in die theologische Diskussion eingeführt und zur Grundlage für die weiteren Untersuchungen über den Sakramentsbegriff gemacht wurde.

Der Schüler Lanfranks, Guitmund von Aversa, bringt bereits mit größerer Klarheit das effektive Moment in dem Sakramentsbegriff zum Ausdruck. Gegen den Gedanken Berengars, das signum sei niemals dasselbe wie das Signifizierte, bemerkt er, Christus selbst werde in der Heiligen Schrift signum genannt, und zwar sei er als das für uns gegebene Lösegeld das signum unserer Erlösung. Aber er sei nicht nur das Symbol unserer Erlösung, sondern auch die bewirkende Ursache (effectivum). So sei es auch in der Eucharistie[4]. Damit waren die beiden Seiten des Sakramentsbegriffes, die significative und effektive, klar unterschieden und ins rechte Verhältnis gesetzt. Aber indem Christus selbst, nicht die Gestalten von Brot und Wein als das signum bezeichnet wurden, erfuhr der Sakramentsbegriff eine Trübung, die von der rechten Lösung wieder abführte.

---

[1] Durandus, Liber de corpore et sanguine Christi c. 15, PL. 149, p. 1396 BC: . . . sicut mortis similitudo suscipitur in baptismo, cum baptismum (!) verum sit et efficax sacramentum, ut vitia obruat, vitae sanctitatem conferat; alioquin si verum non esset, qualiter tantum boni conferret? Et tamen mortis similitudo dicitur, cum tamen, ut praemissum est, vere peccatis afferat interitum, virtutibus ortum praebeat et ministret incrementum. Sic quoque non immerito pretiosi sanguinis hauritur similitudo, ut cruoris auferatur penitus horror, et tamen sicut verus est sanguis ita vere operatur pretium redemptionis.

[2] Lanfrancus, Liber de corpore et sanguine Domini c. 10, PL. 150, p. 422 C: Verum tamen beatus Augustinus in libro de civitate Dei non ita abrupte, ut tu dicis, sacramentum sacrum esse signum definivit.

[3] L. c. p. 423 B.

[4] Guitmundus, De corporis et sanguinis veritate l. 2. PL. 149, p. 1458 AB: Christus enim, quoniam seipsum pro nobis obtulit, factus est nobis signum redemptionis. Omne enim pretium translationis eius rei cuius est pretium, signum est . . . Non absurde ergo credimus, si simili quoque ratione cibum altaris Dominici et propter virtutum divinitatis in eo plenissime habitantis nostrae salutis effectivum et quoniam pretium nostrum est, eiusdem salutis significativum.

Diese Unklarheit wurde jedoch beseitigt durch Alger, den Kanonikus von Lüttich, dem die Ausführungen Guitmunds bei der Abfassung seiner Schrift gegen Berengar vorlagen[1]. Er gibt in dieser Schrift zunächst die beiden von Berengar aus Augustin angeführten Definitionen, die erstere jedoch in etwas freierer Wendung: Sacramentum visibile invisibilis rei sacramentum, id est, sacrum signum[2]. Damit ist der Übergang geschaffen zu der bei den Späteren üblichen Form: rei sacrae signum. Die Definition des signum wird wie bei Berengar aus Augustin De doctrina christiana entnommen. Alger unterscheidet sodann zwischen sacramentum und mysterium: sacramentum ist das Signifizierende, mysterium das Signifizierte. Jedoch werde das Wort sacramentum für beides gebraucht[3]. In seiner Schrift De misericordia et iustitia zeigt er, daß die Sakramente im allgemeinen ein Doppeltes enthalten: das sacramentum im engeren Sinne, das äußere Zeichen, und den effectus sacramenti. Dazu trete bei der Eucharistie noch ein Drittes: die res sacramenti. Damit war die Ungenauigkeit, die noch bei Guitmund vorhanden war, beseitigt[4].

Aber Alger bringt als Kanonist auch neue Gesichtspunkte bei, die zur schärferen Fassung des Sakramentsbegriffes von großer Bedeutung waren. Er behandelt die aus Anlaß des Investiturstreites wieder lebhaft erörterte Frage, ob die von schlechten oder häretischen Priestern gespendeten Sakramente gültig seien und darum nicht wiederholt zu werden brauchten. Dieses Merkmal der Gültigkeit bzgl. Wiederholbarkeit der Sakramente war geeignet, die innerlich zusammengehörigen und gleichartigen priesterlichen Funktionen deutlicher erkennen zu lassen und dadurch den Umfang des Begriffes genauer abzugrenzen. Indem er bei der Beantwortung der Frage die einzelnen Sakramente durchgeht, kommt er zu folgender Zusammenstellung: Taufe, Firmung, Eucharistie, remissio peccatorum und ordinatio[5]. Anderswo stellt er Taufe und Ordination[6] oder Taufe, Eucharistie und Buße[7] zusammen.

---

[1] Das ergibt sich aus einem Vergleiche beider Schriften: Alger, De sacramentis corporis et sanguinis Dominici. PL. 180, p. 739 C = Guitmund l. c. p. 1430 CD.

[2] Alger l. c. p. 751 C.

[3] Sciendum autem, quod sacramentum et mysterium in hoc differunt, quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum. Alterum tamen pro altero ponitur. l. c. p. 751 D.

[4] De mis. et iust. l. 1, c. 62, PL. 180, p. 884 D: In quo notandum est et credendum, quia cum sacramenta alia tantum duo in se contineant, sacramentum scilicet et effectum sacramenti, istud solum tria: sacramentum, speciem illam scilicet quae videtur, rem sacramenti, id est veritatem Dominicae substantiae . . . effectum sacramenti, prout quibusdam ad vitam, quibusdam ad iudicium sumitur.

[5] Alger l. c. L. 1, c. 53—55 über die Taufe, c. 56 über die Eucharistie (p. 882 D: Sed quia de baptismatis sacramentis dictum est, de eucharistia videamus, si vere et utiliter consecrari vel ministrari possit a quolibet peccatore, sed tamen catholico), über die remissio peccatorum c. 65 (p. 886 A: Ut autem sufficienter ostensum sit quod et mali sacerdotes verum corpus et sanguinem Christi non pro merito, sed pro officio suo consecrant . . . videamus etiam si mali possent dare remissionem peccatorum), über die ordinatio c. 69 (p. 887 A: De ordinibus vero quod a malis sacerdotibus ministrari possint, quia superius satis dictum est, nunc vel parum dixisse sufficiat). Er schließt die Ausführungen c. 70 (p. 887 B): Et ut bene concludam omnia sacramenta a malis sacerdotibus, sed tamen catholicis posse rite ministrari, ait Augustinus . . .

[6] Alger l. c. Pars 3, c. 9, p. 936—37.

[7] Alger l. c. Pars 3, c. 36 p. 957 B.

Die Bedeutung dieser Aufzählungen liegt nicht etwa darin, daß die einzelnen Dinge als Sakramente bezeichnet werden – das Wort wurde ja auf alle religiösen Zeichen angewandt –, sondern darin, daß hier Buße und Ordination mit Taufe, Firmung und Eucharistie unter einem bestimmten Gesichtspunkte als gleichartig erkannt werden. Das war freilich nicht etwas durchaus Neues: Augustin hatte aus demselben Anlasse oft Taufe und Ordination zusammengestellt, die alte Bezeichnung der Buße als secunda tabula post naufragium verglich diese mit der Taufe. Immerhin aber bleibt diese Zusammenstellung der bedeutsame Versuch einer Aufzählung der Sakramente, der zur Klärung der Frage wesentlich beigetragen hat.

Alger hat sodann auch zuerst eine Einteilung der Sakramente versucht. Bei der Beantwortung der Frage nach der Gültigkeit der von den Häretikern gespendeten Sakramente unterscheidet er sacramenta necessitatis und dignitatis. Zu den ersteren rechnet er Taufe, Buße und Eucharistie, als sacramentum dignitatis bezeichnet er die Ordination[1]. Diese Einteilung verdient deshalb besondere Erwähnung, weil Gratian[2] sie wörtlich in seine Concordia aufgenommen und dadurch in der kanonistischen Literatur heimisch gemacht hat. Auch eine andere spätere Einteilung in sacramenta necessitatis und voluntatis[3] knüpft an diese an.

Alger bildet somit ein in verschiedener Beziehung wichtiges Glied in der Entwicklung der Sakramentenlehre der Frühscholastik[4]. Von den antiberengarianischen Schriftstellern der folgenden Zeit verdient hier noch Gregor von Bergamo[5] Berücksichtigung. Er beschäftigt sich ähnlich wie Alger eingehend mit dem Sakramentsbegriff Berengars und unterscheidet ihm gegenüber ein dreifaches Moment bei den Sakramenten 1. die res quae sacramentum est, das äußere Zeichen, 2. die res cuius sacramentum est, das Bezeichnete, 3. die res quae virtus sacramenti est, die Gnadenwirkung[6]. Er gebraucht aber das Wort sacramentum noch im weiteren Sinne, so wenn er von dem sacramentum virginei partus spricht und es mit der Eucharistie vergleicht[7]. Bei den Sakramenten im engeren Sinne stellt er Taufe, Firmung und Eucharistie voran als sacramenta digniora,

[1] Alger l. c. Pars 3, c. 55, 56 p. 956, 57.

[2] Gratian. q. 1, C. 1, c. 39. § Sed notandum.

[3] Vgl. unten S. 342.

[4] Auch Petrus Lombardus hat aus Alger geschöpft. Vgl. O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen und dogmengeschichtliche Bedeutung. Leipzig 1902. = Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche. Bd. VIII, H. 5, S. 5. De Ghellinck, Le mouvement théol. S. 143, 146.

[5] Gregor war Bischof von Bergamo von 1133–46. Über seine angebliche Bezeugung der Siebenzahl vgl. unten S. 347.

[6] Scritti inediti del Beato Greg. Barbarigo Card. e vescovo di Bergamo . . . Si aggiunge il trattato inedito de Corpore Christi di Gregorio vescovo di Bergamo primo di questo nome ed amico di S. Bernardo da Chiaravalle. Con prefazione e note de sacerdote Bergamesco Pietro Antonio Uccelli. Parma 1877, p. 706: „Ea propter licet noverimus quosdam non improbanda simplicitate contentos hanc tantum in sacramentis discretionem tenere solere, ut dicant aliud esse sacramentum, aliud rem, id est virtutem sacramenti, si rationes tamen sacramentorum paulo diligentius perscrutemur, in unoquoque sacramento tria esse distincte servanda inveniemus: rem scilicet quae sacramentum est, rem cuius sacramentum est, et rem quae virtus sacramenti est." Der Ausdruck res cuius sacramentum est findet sich schon bei Alger PL. 180, p. 749D, 750A.

[7] Gregor l. c. p. 705.

von denen Taufe und Eucharistie auf der Anordnung Christi selbst, die Firmung auf apostolischer Tradition beruhen. Von den übrigen Sakramenten hebt er zwei hervor wegen ihres höheren Alters (velut antiquiora), weil sie sich nämlich schon im Alten Bunde finden, sacerdotalis ordinatio und legitimum coniugium[1]. Wenn an einer Stelle die Siebenzahl der Sakramente klar ausgesprochen wird[2], so ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange, daß es sich hier um eine spätere Interpolation handelt, wie schon De Ghellinck S. I. und Debil S. I. richtig gesehen haben[3].

Als Ergebnis der durch Berengar hervorgerufenen theologischen Bewegung ergab sich also, daß die Unzulänglichkeit der Definition sacrum signum und invisibilis gratiae visibilis forma klar erkannt und durch die Betonung des effektiven Momentes ergänzt wurde. Mit diesem Fortschritt in der Erfassung des Sakramentsbegriffes ging der Versuch zusammen, die Zahl der Sakramente genauer zu bestimmen. Jedoch bleibt der Gebrauch des Wortes im weiteren Sinne zunächst noch bestehen.

Hugo von St. Viktor, Peter Abaelard und Robertus Pullus.

Eine größere Klarheit bringt erst die mehr wissenschaftliche systematische Behandlung der Theologie, wie sie durch die Anwendung der Dialektik begründet wurde. Zwar hat ja schon Berengar auf die dialektischen Erörterungen einen großen Wert gelegt, aber der eigentliche Begründer dieser Methode ist doch Peter Abaelard. Er hat zum erstenmal im Abendlande die gesamte Glaubenslehre zusammenhangend systematisch dargestellt in seinem Hauptwerke, der Theologia, das in seiner Methode wie in seinen Lehren einen gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung der Theologie ausgeübt hat. Daneben steht ebenbürtig und selbständig das Hauptwerk des Hugo von St. Viktor De sacramentis, das die Anwendung der Dialektik mit einer mehr mystisch-allegorischen Auffassungsweise verbindet. Da Hugos Darstellung der Sakramentenlehre sich sachlich enge an die antiberengarianischen Schriftsteller anschließt, so soll sie hier zuerst behandelt werden.

Hugo geht bei seiner Untersuchung über den Sakramentsbegriff von der, wie er sagt, von den doctores aufgestellten Definition rei sacrae signum aus und stellt sich formell die Frage, ob sie ausreichend sei, ob sie jedem

---

[1] Gregor l. c. p. 706: Tria siquidem in ecclesia gerimus sacramenta, quae sacramentis aliis putantur non immerito digniora, scilicet baptismum, chrisma, corpus et sanguis Domini. Quorum trium primum et ultimum ex ipsius Redemptoris institutione percepimus, ex apostolica vero traditione illud quod medium posuimus. Sunt praeterea quaedam alia quae videntur velut antiquiora sacramenta, videlicet sacerdotalis ordinatio legitimum coniugium . . .

[2] L. c. p. 705: „Verum ne quis occasione dictorum existimet tot esse sacramenta ecclesiae quot sunt quibus congruit sacramenti vocabulum, scire debemus ea solum esse ecclesiae sacramenta a servatore nostro Iesu Christo instituta quae in medicinam nobis tributa fuere et haec numero adimplentur septenario." Als Zeugnis für die Siebenzahl der Sakramente wird diese Stelle zuerst verwertet in der Zeitschrift für kath. Theol. 1878, S. 800. Von da ist sie in zahlreiche Lehrbücher der Dogmatik übergegangen. Vgl. unten S. 347.

[3] De Ghellinck, A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au 12. siècle. Recherches de science religieuse I. p. 493. A. Debil, L'attestation du nombre septénaire des Sacrements chez Grégoire de Bergamo. Revue des sciences théol. et phil. t. VI (1912) p. 332—37.

Sakramente und nur den Sakramenten zukomme[1]. Er verneint die Frage und sagt, sie biete mehr eine Wort- als eine Sacherklärung. Darauf gibt er selbst folgende Definition: sacramentum est corporale vel materiale elementum foris visibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam gratiam spiritualem[2]. Für Hugo ist also das Sakrament ein materielles Element, das eine dreifache Eigenschaft besitzt: 1. es muß von Natur aus geeignet sein, eine geistige Gnade zu versinnbilden, was ihm vom Schöpfer verliehen ist; 2. es muß durch eine besondere Institution auf diesen Zweck hingeordnet sein, was durch den Erlöser geschehen ist; 3. endlich muß es vermöge einer Weihe durch einen dazu bestellten Verwalter die Gnade in sich enthalten und dadurch fähig (efficax[3]) sein, diese zu spenden. Die Einsetzung durch Christus ist hier zum erstenmal formell in die Definition des Sakramentes aufgenommen[4]. Der dritte Punkt richtet sich mit besonderer Schärfe gegen die rein symbolische Auffassung des Sakramentes und bringt damit die Ausführungen der Antiberengarianer zum Abschluß. Der Ausdruck continere gratiam ist bekanntlich vom Konzil von Trient als Kirchenlehre definiert worden[5].

Dagegen war es ein offenbarer Mangel der Definition, daß das äußere Zeichen lediglich als materielles Element aufgefaßt wurde, das, um den Ausdruck Hugos zu gebrauchen, die Gnade enthält wie das Gefäß die Arznei[6]. Dieser Begriff ließ sich auf die Sakramente, die nur in Handlungen und Worten bestehen, nicht anwenden. Hugo schließt diese allerdings als äußere Zeichen nicht aus, er bemerkt vielmehr ausdrücklich, die Sakramente könnten in rebus, factis et dictis bestehen[7]. Zur ersten Klasse gehören Taufe, Firmung und Eucharistie und, fügt er unbestimmt erweiternd bei, die anderen körperlichen Spezies, die bei den Sakramenten sich finden. In Handlungen bestehen die Sakramente wie das Kreuzzeichen, das Ausstrecken der Arme zum Gebet usw., andere in Worten wie die Anrufung der Trinität u. a. Hier ist aber offenbar das Wort Sakrament im weitesten Sinne von religiösen Zeichen jeder Art aufgefaßt. Die eigentlichen Sakramente jedoch, von denen die obige Definition ausgesagt worden war, bestehen nur in Dingen. Die Sakramente, so fügt er ausdrücklich hinzu, würden zwar im allgemeinen auf diese dreifache Art vollzogen, jedoch seien magis proprie et principaliter die Sakramente, die durch die Weihe eine Kraft und durch die operatio (nämlich des Priesters) eine Gnadenwirkung in sich besäßen[8].

---

[1] Hugo, De sacr. l. 1. p. 9. c. 2. PL. 176, p. 317 BC.

[2] L. c. p. 317 D.

[3] L. c. p. 318 B: Postremo sanctificationem per quam illam contineat et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam.

[4] Wenn er (l. c. p. 577 D) sagt, die letzte Ölung sei von den Aposteln eingesetzt worden, so liegt darin deshalb kein Widerspruch mit diesen Ausführungen, weil er, wie sich aus dem Folgenden ergibt, den engeren Sakramentsbegriff nur auf die drei Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie formell anwendet.

[5] Conc. Trid. Sessio 7, Can. 6.

[6] L. c. p. 323 B: Si ergo vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta, non ex suo sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina.

[7] L. c. p. 326 CD.

[8] L. c. p. 326 D: Porro sciendum est, quod cum his tribus modis sacramenta conficiantur, illa tamen magis proprie et principaliter sacramenta dicuntur in quibus virtus est per sanctificationem et effectus salutis per operationem.

Er unterscheidet sodann drei genera sacramentorum: 1. solche in quibus principaliter salus constat, wie das Wasser der Taufe und der Empfang der Eucharistie; 2. solche, die zur religiösen Übung und Vervollkommnung dienten, wie Weihwasser und Aschkreuz; 3. solche, die zur Bereitung dessen notwendig sind, was bei den anderen Sakramenten gebraucht wird. Die einen sind eingesetzt ad salutem, die anderen ad exercitationem, die anderen ad praeparationem[1]. Wie sich seine Definition des Sakramentes zu dieser Einteilung verhält, bleibt etwas unklar. Später nennt er die ad exercitationem eingesetzten Sakramente sacramenta minora[2], während Taufe, Firmung und Eucharistie als sacramenta, in quibus principaliter salus constat bezeichnet werden. In betreff der anderen Sakramente bleibt es unbestimmt, zu welcher von den drei Gruppen er sie rechnet und inwiefern der strengere Sakramentsbegriff auf sie Anwendung findet. Die Buße wird in der Tugendlehre behandelt[3] und im Anschluß daran das sacramentum unctionis infirmorum[4]. Die Ehe hat ihren Platz nach den sacramenta minora[5], und die Weihen werden bei der Lehre von der Kirche dargestellt[6].

Hieraus ergibt sich, daß Hugo in bezug auf den Begriff des Sakramentes einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den früheren Autoren aufweist, daß er aber anderseits in der Anwendung dieses Begriffes auf die einzelnen Sakramente noch manche Unklarheit bestehen läßt. Hugo hat nun einen ganz gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung der Sakramentenlehre ausgeübt. Seine Untersuchungen über den Sakramentsbegriff bilden die Grundlage für die weitere Erörterung der Frage. Dabei wird schon bald die Einseitigkeit seiner Definition, die das Sakrament wesentlich in ein materielles Element legte, überwunden[7], wenn auch die Hugonische Auffassung noch bei manchen Späteren wiederkehrt, wie bei Stephan von Tournay[8], Alanus ab Insulis[9] und Wilhelm von Auxerre[10]. Auch die Einteilungen der Sakramente, die Hugo bietet, haben ihre Fortbildung gefunden. Wenn er von Sakramenten redet, in quibus principaliter salus constat, so hat sich daraus bei den Späteren die Bezeichnung sacramenta principalia entwickelt. Während aber Hugo darunter nur Taufe, Firmung und Eucharistie

---

[1] L. c. p. 327 AB.

[2] L. c. p. 471 D Pars 9: De minoribus sacramentis et sacris. C. 1. De sacramentis quae ad exercitationem instituta sunt et quod omnia sanctificantur per verbum Dei. Sunt quaedam sacramenta in ecclesia in quibus etsi principaliter salus non constet, tamen salus ex eis augetur, in quantum devotio exercetur.

[3] L. c. l. 2. p. 14 c. 8, p. 564 C.

[4] L. c. p. 577 B.

[5] L. c. p. 479 D.

[6] L. c. p. 421 B.

[7] Vgl. unten S. 339.

[8] Siehe Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets. Mainz 1909 (Erweiterter Separat-Abdruck aus „Der Katholik", 1909, Heft 9) S. 10[6]: Sacramentum est visibile seu materiale elementum ex similitudine repraesentans, ex institutione signans, ex significatione continens invisibilem gratiam et spiritualem gratiam. Statt significatione dürfte wohl zu lesen sein sanctificatione, wie bei Hugo.

[9] Er vergleicht die Sakramente mit Gefäßen. Siehe Hahn a. a. O. S. 384.

[10] Vgl. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Paderborn 1917, S. 23.

versteht[1], wenden die nachlombardischen Schriftsteller diese Bezeichnung für die sieben Sakramente an, indem sie ihnen die sacramenta minora gegenüberstellen, die dann später Sakramentalien genannt wurden[2]. Die Einteilung der Sakramente in solche, die ad salutem, ad exercitationem, ad praeparationem eingesetzt sind, hat ebenfalls eine sehr interessante Weiterbildung erfahren, die sich besonders bei den Glossatoren des Gratianischen Dekretes findet, die sogenannte species quadriformis sacramentorum, nämlich sacramenta salutaria, ministratoria, veneratoria und praeparatoria[3]. Rufin, der diese Einteilung zuerst hat[4], rechnet zur ersten Klasse Taufe, Firmung und Eucharistie, zur zweiten die Messe und die Offizien der Kleriker, zur dritten die Festtage, zur vierten die Konsekration der Kleriker und die Weihen der kirchlichen Utensilien. Andere bieten diese Einteilung neben jener in sacramenta principalia und minora, wie Stephan von Tournay und Sighard von Cremona[5]. Es ist klar, daß diese Einteilung der Sakramente, der der weitere Sakramentsbegriff zugrunde lag, der Erkenntnis der Siebenzahl und ihrer Festsetzung hindernd im Wege stand.

Neben Hugo von St. Viktor hat Peter Abaelard den größten Einfluß auf die Entwicklung des Begriffes und der Zählung der Sakramente ausgeübt. Leider ist uns jener Teil seines theologischen Hauptwerkes der Theologia[6], welcher die Sakramente behandelt, verloren gegangen, und die Hoffnung, ihn irgendwo in einer Handschrift noch einmal wiederaufzufinden, ist sehr gering. Einen gewissen Ersatz bietet uns jedoch ein z. T. wörtlicher Auszug aus dem Werke, die sog. Epitome theologiae[7], sowie die auf ihm beruhenden Sentenzenbücher der Abaelardschen Schule, die Denifle wiederaufgefunden hat[8]. Aus diesen Schriften können wir die Theologia

[1] Der Verfasser der Summa sententiarum nennt Taufe und Eucharistie principalia sacramenta. PL. 176, p. 139A.

[2] Auf diese Beziehungen hat zum erstenmal De Ghellinck (Recherches de science rel. t. I. p. 495, 96) aufmerksam gemacht. Wir finden die Bezeichnung in der angegebenen Bedeutung bei Stephan von Tournay (Gillmann S. 12), Sighard von Cremona (Gillmann S. 20) und bei den Theologen Petrus Cantor (De Ghellinck S. 496) und Petrus von Poitiers (De Ghellinck S. 495), Robertus Paululus (PL. 177, p. 388BC). De Ghellinck hat gezeigt, daß überhaupt in der Sakramentenlehre eine enge Beziehung besteht zwischen den Bologneser Kanonisten und Petrus Cantor sowie Petrus von Poitiers. Vgl. unten S. 343, 344.

[3] Auch auf diesen Zusammenhang hat De Ghellinck zum erstenmal aufmerksam gemacht. La ‚species quadriformis Sacramentorum' des Canonistes du XII. siècle. Revue des sciences théol. et phil. VI (1912) 527–37. Vgl. Le mouvement théologique au XII. siècle. Paris 1914, S. 359–69.

[4] Gillmann a. a. O. S. 7. [5] Gillmann a. a. O. S. 12, 20.

[6] Fälschlich öfters Introductio in Theologiam genannt.

[7] Zuerst herausgegeben von Rheinwald, Berlin 1835. Abgedruckt bei Migne PL. 179, p. 1685 ff. Denifle (Archiv für Literatur und Kirchengesch. des Mittelalters 1. Bd., 1885, S. 586–592) hat zuerst festgestellt, daß es sich hierbei um einen Auszug aus der Theologia handelt, nachdem man bis dahin die Schrift entweder Abaelard selbst zugeschrieben oder für ein Kollegheft aus dessen Schule gehalten hatte. J. Draesecke (Zu den Sentenzen Peter Abälards, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1902, S. 73 ff.) kennt die Arbeit Denifles nicht und bemüht sich daher vergebens, die Epitome mit den Sententiae divinitatis zu identifizieren. (Vgl. Geyer, Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Handschriften zum erstenmal herausgegeben und historisch untersucht. Münster 1909. = Beiträge zur Gesch. der Philosophie im Mittelalter herausgegeben von Baeumker. Bd. VII, Heft 2–3, S. 2.)

[8] Denifle a. a. O.

wenigstens z. T. wieder rekonstruieren und ihren Inhalt im wesentlichen bestimmen. Abaelard hat der Sakramentenlehre einen der drei Hauptteile seines Werkes gewidmet. Tria sunt, so sagt er zu Anfang, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, caritas et sacramentum[1]. Die Sakramentenlehre wird hier im Anschluß an die Lehre von der Inkarnation behandelt. Diese ist das summum beneficium, auf dem das beneficium sacramentorum beruht. Denn wie uns die Ankunft Christi notwendig war zum Heile, so sind es nach seinem Weggange die Sakramente. Als neuer König mußte Christus neue Rechtsbestimmungen erlassen, neue Institutionen schaffen[2].

Abaelard unterscheidet sodann in Anlehnung an einen augustinischen Ausdruck sacramenta spiritualia und non spiritualia. Die spiritualia allein werden von ihm behandelt, es sind, wie er sagt, die wichtigeren Sakramente, die für das Seelenheil von Bedeutung sind. „Spiritualia sunt illa maiora quae ad salutem valent." Ausgenommen ist jedoch das Ehesakrament, das nach ihm keine Beziehung auf das Seelenheil hat, sondern lediglich wegen seiner symbolischen Bedeutung als Abbild der Vereinigung Christi und der Kirche als Sakrament bezeichnet wird. Er gibt dann die von Berengar aufgestellte Definition des Sakramentes, indem er nur statt visibilis forma visibilis species einsetzt[3].

Diese uns offenbar in der Epitome nur verstümmelt überlieferten Ausführungen Abaelards enthalten gegenüber den bisherigen Darstellungen neue Gedanken, die zur Klärung des Sakramentsbegriffes wesentlich beitragen. Zunächst ist die enge Verknüpfung der Sakramente mit Christus als ihrem Urheber von großer Bedeutung, ein Gesichtspunkt, der bereits von Hugo von St. Viktor geltend gemacht worden war. Ferner zielen seine Darlegungen auf eine Verengung des Sakramentsbegriffes ab, indem die sacramenta non spiritualia oder minora von der Zahl der eigentlichen Sakramente ausgeschlossen werden. Das ausschlaggebende Kriterium ist für ihn hierbei die Beziehung der Sakramente auf die salus, d. h. die persönliche Rechtfertigung des Menschen. Es sind also drei Momente für den Sakraments-

[1] Abaelard, Theologia PL. 178, p. 981C.

[2] Epitome c. 38. PL. 178, p. 1738C: Ostenso hucusque de summo beneficiorum ad beneficium sacramentorum divertamus. Sicut enim necessarius fuit eius adventus, sic quoque necessaria post suum transitum sacramenta reliquit. Decebat enim novum regem nova iura sibi relinquere, sicut et adhuc fieri solet, cum reges substituuntur.

[3] L. c. p. 1738CD: Horum sacramentorum alia sunt spiritualia alia non. Spiritualia sunt illa maiora, quae scilicet ad salutem valent: quorum tamen unum est quod non ad salutem spectat, sed magnae rei sacramentum est, scilicet coniugium. Ducere siquidem uxorem non est alicuius meriti ad salutem, sed propter incontinentiam ad salutem est concessum. Est autem sacramentum invisibilis gratiae visibilis species vel sacrae rei signum, id est alicuius secreti. — Diese Einteilung der Sakramente in spiritualia und non spiritualia beruht wohl auf dem Ausdrucke Augustins corporalia sacramenta. Sie findet sich unter besonderer Berücksichtigung der Ehe, wie bei Abaelard, auch später noch z. B. bei Petrus Cantor (Verbum abbrev. c. 27, PL. 205, p. 126A): Sunt etiam spiritualia per quae confertur vel collata augetur Spiritus sancti gratia in aliquo ut ecclesiastica sacramenta praeter matrimonium . . . und in der (kanonistischen) sog. Summa Parisiensis (Gillmann a. a. O. S. 15²): Omnia igitur sacramenta et dicuntur et sunt spiritualia). Sighard von Cremona (Gillmann, 23²), Huguccio (a. a. O. 372, 395). Alle diese Autoren stimmen darin überein, daß das Ehesakrament keine Gnade verleihe.

begriff Abaelards entscheidend: 1. die Beziehung auf Christus als ihren Urheber; 2. die Beziehung auf die Rechtfertigung als ihren Zweck und 3. ihre darauf beruhende größere Wichtigkeit gegenüber anderen kirchlichen Einrichtungen[1].

Hinsichtlich der Bestandteile des Sakramentes vertritt Abälard eine ähnliche Anschauung wie Alger und Gregor von Bergamo. Es sind drei Dinge bei den Sakramenten zu unterscheiden: das sacramentum im engeren Sinne, das äußere Zeichen, die efficacia und die res sacramenti. Bei manchen Sakramenten fällt die res und die efficacia zusammen, z. B. bei der Taufe; bei der Eucharistie und letzten Ölung dagegen ist beides zu trennen. Unter der res sacramenti versteht er wohl — der Text ist an dieser Stelle sehr verderbt — das, was durch das äußere Zeichen versinnbildet wird, daß nämlich der Mensch, der die Sakramente empfängt, ein membrum Christi sei. Bei der Taufe wird dies zugleich versinnbildet und bewirkt, bei der Eucharistie und letzten Ölung dagegen wird es nicht bewirkt, sondern nur versinnbildet. Dabei ist bei der Taufe res und efficacia sachlich identisch, während bei der Eucharistie beide Momente zu trennen sind[2].

Diese schärfere Formulierung des Sakramentsbegriffes führte naturgemäß auch zu einer genaueren Bestimmung der Zahl der Sakramente. Abaelard behandelt nach den allgemeinen Ausführungen baptismus, confirmatio, sacramentum altaris, unctio und coniugium[3]. Diese Aufzählung ist für die Folgezeit maßgebend geworden und verdient daher eine besondere Betrachtung. Zum erstenmal ist hier die Ehe mit Taufe und Eucharistie auf eine Stufe gestellt. Freilich bleibt dabei eine Unklarheit, insofern Abaelard meint, sie vermittle keine Gnade. Diese zu seinem Sakramentsbegriff im Widerspruch stehende Anschauung wirkt noch lange nach und ist bei den Theologen und Kanonisten des 12. Jahrhunderts die gewöhnlichere, bis sie durch die strengere Anwendung des Sakramentsbegriffes allmählich verdrängt wird[4]. Als Grund für die Aufnahme der letzten Ölung gibt Abaelard selbst die innere und äußere Ähnlichkeit mit den übrigen Sakramenten der Salbung, Taufe und Firmung, an. Jeder Christ, so sagt er, wird dreimal gesalbt: zur Einführung in das Gnadenleben bei der Taufe, wo alle Sünden nachgelassen werden, bei der Firmung, wo die Gaben des Heiligen Geistes verliehen werden, und endlich am Ende des Lebens bei der letzten Ölung, die

[1] Während zunächst (p. 1738C) alle sacramenta spiritualia als maiora bezeichnet werden, wird dieser Ausdruck später auf Taufe, Firmung und Eucharistie beschränkt: De maioribus enim ut baptisma confirmatione et altaris sacramento dictum est nullum sacramentum iterandum.

[2] L. c. p. 1744D: Videndum igitur quae res, quae sit efficacia huius sacramenti, utrum idem sit res et efficacia an potius inter se diversa. Ad quod dicendum quod quaedam sacramentorum in hoc conveniunt, quod videlicet alia est eorum efficacia et alia eorum res. Quaedam vero in hoc discrepant, utpote baptismus idem habet rem et effectum. Sacramentum verum altaris non sic se habet. Cum enim idem sit res et quod efficit, tamen aliud efficit sacramentum altaris, de qua efficacia superius ostendimus sufficienter, et alia est res eius. Similiter et huius sacramenti alia est res et alia efficacia; res eadem quae et sacramenti altaris. Nam non hoc sacramentum quod figurat (facit), sed ostendit factum esse. Prius siquidem est aliquis membrum Christi, quod fit in baptismo, quam ad consecrationem altaris accedat. Similiter ante est membrum Christi, quam sic ungatur.

[3] L. c. p. 1738D—1747B.

[4] Vgl. oben S. 335. Gillmann a. a. O. S. 39*.

die Sünden, falls solche noch vorhanden sind, ganz oder zum Teil nachläßt[1]. Es fehlen in der Aufzählung Abaelards die Buße und Priesterweihe, die, wie wir sahen, schon von Alger von Lüttich mit Taufe und Eucharistie zusammengestellt worden waren. Das Fehlen des Bußsakramentes erklärt sich leicht daraus, daß Abaelard dieses mehr unter dem ethischen als dem sakramentalen Gesichtspunkte betrachtet und darum im dritten Teile seines Werkes unter der caritas eingehend behandelt[2]. Die Priesterweihe dagegen bleibt ganz unberücksichtigt. Vielleicht hat er ähnlich wie später Peter von Poitiers[3] und andere ihre Bearbeitung der Wissenschaft des kanonischen Rechtes als Aufgabe zugewiesen.

Der Mangel der Abaelardschen Aufzählung der Sakramente fand bald seine Berichtigung, indem Robertus Pullus[4] gerade die Sakramentalität der Buße und Priesterweihe besonders betonte. Im allgemeinen zeigen allerdings seine Sentenzen nicht die Klarheit und strenge Folgerichtigkeit des Aufbaues und der Einteilung, wie wir sie in der Theologia Abaelards finden. Auch in der Sakramentenlehre vermißt man diese Vorzüge der Abaelardschen Schule. Robert behandelt zunächst Taufe und Firmung und anknüpfend an die Taufe die confessio, die secundum post naufragium refugium genannt wird[5]. Er gibt zum erstenmal eine Begründung des Sakramentscharakters der Buße, indem er die Lossprechung als das signum der Sündenvergebung bezeichnet[6]. Im Anschluß an die Buße werden moraltheologische Fragen behandelt, darauf der Klerikalstand und die Ehe, ohne daß aber der Zusammenhang mit den vorhergenannten Sakramenten deutlich hervorträte. Jedoch wird bei der Frage nach der Wiederholbarkeit der Sakramente ausdrücklich das sacramentum ordinationis genannt und unter diesem Gesichtspunkte mit der Taufe verglichen[7], wie auf der anderen Seite in dieser Beziehung Buße und Eucharistie als wiederholbare Sakramente zusammengestellt sind[8]. Wenn also auch in bezug auf die Aufzählung der Sakramente bei Robert manche Unklarheit obwaltet, so war doch die scharfe Hervorhebung des Sakramentscharakters der Buße und die Zusammenfassung der Weihen

[1] Epitome p. 1744D: Eodem quoque modo unusquisque christianus ter ungitur, primo ad inchoationem, in baptismate scilicet, ubi peccata dimittuntur; secundo in confirmatione, ubi dona gratiae conferuntur; tertio in exitu, ubi vel omnia si qua sunt peccata vel eorum maxima pars deletur.

[2] L. c. p. 1756A.

[3] Vgl. unten S. 345.

[4] Da Robertus Pullus 1143—44 Kardinal wurde, sind seine Sentenzen wohl vor dieser Zeit abgefaßt. Anderseits setzen sie die Theologia Abaelards und De sacramentis des Hugo von St. Viktor bereits voraus, weshalb sie nicht vor 1137—38 geschrieben sein können. Vgl. über die Sentenzen im allgemeinen De Ghellinck, Le Mouvement théologique au XII. siècle. Paris 1914, S. 109, 110.

[5] PL. 186, p. 851D.

[6] L. c. p. 910B: Et quid est: absolvendo remittit, nisi quod sacramentum remissionis et absolutionis facit? Absolutio quae peracta confessione super poenitentem fit, sacramentum est, quoniam sacrae rei signum est. Et cuius sacrae rei est signum, nisi remissionis et absolutionis? Nimirum confitentibus a sacerdote facta a peccatis absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat. Hier ist freilich die absolutio nur als das signum, nicht als die causa der Sündenvergebung aufgefaßt.

[7] L. c. p. 927D: . . . non ideo sacramentum ordinationis iteratur.

[8] L. c. p. 847D: Sed licet non liceat sacramenta quaedam iterari, quoniam semel sumpta ad omne sufficiunt tempus, sunt tamen alia quae nisi saepius percepta non sufficiunt illi qui supervivit. Unde confessionem et eucharistiam crebro repetimus.

zu einem sacramentum ordinationis ein weiterer Schritt zur Aufstellung der Siebenzahl der Sakramente[1]. Dieses Ziel selbst wurde allerdings erst allmählich in stetiger Weiterverarbeitung der gewonnenen Resultate erreicht. An dieser Arbeit sind besonders die Schulen des Hugo von St. Viktor und Peter Abaelard, die sich hier in fruchtbarer Gemeinsamkeit zusammenfinden, beteiligt.

Die Schule des Hugo von St. Viktor und Peter Abaelard.

Das Verdienst, eine Synthese der Ideen des Hugo von St. Viktor mit manchen brauchbaren Elementen der Abaelardschen Theologie hergestellt zu haben, gebührt dem unbekannten Verfasser eines kleinen Sentenzenbuches, der sog. Summa sententiarum. Es ist in den letzten Jahren lebhaft über die Autorschaft dieser bisher dem Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Schrift gestritten worden[2]. Ich halte an meiner gleich zu Anfang der Kontroverse ausgesprochenen Ansicht fest, daß nicht Hugo der Verfasser ist, sondern einer seiner Schüler, der allerdings von Abaelard stark beeinflußt ist, wahrscheinlich ein Mag. Odo, für den einige Handschriften sprechen[3]. Diese literargeschichtliche Kontroverse hat auf jeden Fall den Erfolg gehabt, daß man jetzt über die Quellen des Werkes genauer unterrichtet ist. Danach ist es sicher, daß in demselben eine Kombination Hugonischer und Abaelardscher Gedanken vorliegt[4]. Wie wichtig das Werk für die Entwicklung der Theologie im 12. Jahrhundert gewesen ist, ergibt sich am besten aus der Tatsache, daß fast alle folgenden Sententiarier es benutzt haben, insbesondere Petrus Lombardus, der es sogar zum größten Teil wörtlich in seine Sentenzen aufnahm[5].

---

[1] Als aus dem Ideenkreise des Robertus Pullus entstanden betrachtet Schmoll (Die Bußlehre der Frühscholastik. München 1909. S. 64) den Traktat de sacramentis, dessen Verfasser sich minimus beluacensis ecclesiae beati Quirini presbyter nennt. Die einzelnen Sakramente werden in eigenartiger Reihenfolge behandelt: Ehe, Buße, Taufe, Altarsakrament, Firmung, nochmals Ehe und Priesterweihe. Die Buße wird besonders hervorgehoben als sacramentum sacramentorum. In bezug auf den Sakramentsbegriff zeigt der Verfasser noch ein großes Schwanken, paenitentia, eleemosyna, ieiunium, oratio werden quattuor sacramenta genannt. (Schmoll S. 65).

[2] Die Literatur zu der Frage findet man bei Grabmann, Geschichte der schol. Methode. II. S. 290–93.

[3] Vgl. Geyer, Die Sententiae divinitatis S. 57. Denselben Standpunkt vertreten G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie p. 212 bis 37. E. Portalié, Dictionnaire de théologie cath. 1, S. 53–54. Fr. Anders, Die Summa sententiarum kein Werk des Hugo von St. Viktor. Katholik 1909 II. S. 99–117. P. Claes Bouuart, Revue d'histoire ecclésiastique X (1909) S. 278–289, 710–719. – Grabmann hat wiederum die Echtheit des Werkes zu erweisen versucht, ohne aber, wie es scheint, seine Gegner überzeugt zu haben. De Ghellinck hat seine abweichende Anschauung aufrechterhalten (Revue néoscholastique 1913, S. 229, Le mouvement théol. S. 120) und kündigt eine neue Untersuchung über den Gegenstand an. Neuerdings hat Gillmann auf zwei Hdsch. der Universitätsbibliothek zu Würzburg (Cod. Wirzeb. mp. th. q. 62, 36) hingewiesen, die den Bischof von Lucca als Verfasser der Summa sent. nennen. (Bischof Otto von Lucca Verfasser der Summa sententiarum? Katholik 1917, S. 214–16).

[4] Um den Nachweis der Quellen haben sich besonders Portalié, Bouuart und Fr. Anders verdient gemacht.

[5] De Ghellinck sagt mit Recht: La Summa sententiarum . . . marque un moment décisif dans l'histoire du développement de la dogmatique (Le mouvement théol. p. 117).

Dieser Einfluß der Summa sententiarum zeigt sich aber besonders auf dem Gebiete der Sakramentenlehre. Sowohl in bezug auf den Begriff wie auf die Zählung der Sakramente bedeutet sie einen wichtigen Markstein in der Entwicklung.

Bei dem Sakramentsbegriff betont der Verfasser ähnlich wie Hugo die Kausalität des Sakramentes neben der symbolischen Bedeutung. Die Definition: visibilis forma invisibilis gratiae erweitert er durch den Zusatz: in eo collatae quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia[1]. Dabei vermeidet er den Fehler der Hugonischen Definition, die das äußere Zeichen des Sakramentes in ein materielles Element verlegte. Dieses kann vielmehr nach ihm sowohl in Dingen wie in Handlungen oder Worten bestehen[2]. Die Einteilung Hugos in sacramenta principalia und minora war damit fallen gelassen und die zahlreichen Sakramentalien, die dieser zu den sacr. minora gerechnet hatte, aus der Zahl der Sakramente ausgeschieden[3]. Die Bestandteile des Sakramentes werden in ähnlicher Weise bezeichnet wie bei Alger, Gregor von Bergamo und Abaelard. Der Verfasser unterscheidet sacramentum tantum, sacramentum et res und res tantum. Das sacramentum tantum bei der Eucharistie sind die äußeren Zeichen in ihrer symbolischen Bedeutung, sacramentum et res ist das ganze Sakrament, das äußere Zeichen und der wahre Leib und das Blut Christi, die res tantum ist die virtus sacramenti[4].

In der Anwendung des Begriffes auf die einzelnen Sakramente ist deutlich der Einfluß Abaelards zu verspüren. Der Verfasser behandelt der Reihe nach Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und letzte Ölung. Danach bricht das Werk unvollendet ab[5]. Der angehängte Traktat über die Ehe rührt von Walter von Mortagne her, wurde aber schon früh zu der Schrift hinzugefügt[6]. Ein Vergleich mit der Aufzählung Abaelards zeigt, daß die Buße zwischen Eucharistie und letzte Ölung eingeschoben ist. Die Anregung zu dieser bedeutsamen Abweichung empfing der Verfasser von verschiedenen Seiten. Bei Hugo von St. Viktor fand er die Abhandlung über die Buße unmittelbar vor dem Traktat über die letzte Ölung, wo sie freilich nicht als Sakrament betrachtet worden war[7]. Dagegen hatte Alger von Lüttich sie bereits als solches bezeichnet und mit Taufe und Eucharistie zusammengestellt[8]. Besonders aber dürfte hier der Einfluß des Robertus Pullus[9] maßgebend gewesen sein, der zur Zeit der Abfassung der Schrift c. 1140 in Paris als Lehrer wirkte. Unter all diesen Einflüssen ist die

[1] Summa sent. PL. 176, p. 117B.

[2] L. c. p. 118C.

[3] Der Verfasser der Summa nennt allerdings einmal gelegentlich Taufe und Eucharistie sacramenta principalia, worin sich der Einfluß Hugos deutlich zeigt, aber diese Einteilung spielt bei ihm nicht die wichtige Rolle wie bei Hugo. Er wendet vielmehr seinen Sakramentsbegriff konsequent auf alle 5 von ihm behandelten Sakramente an und nur auf diese.

[4] Summa sent. L. c. p. 140.

[5] L. c. p. 154C.

[6] Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexanders III. Freiburg 1891, S. XL.

[7] Hugo, De sacr. PL. 176, p. 577—78.

[8] Vgl. oben S. 333.

[9] Vgl. oben S. 330.

Einreihung der Buße in die Zahl der Sakramente wohl verständlich. Jedoch hat noch Petrus von Poitiers, nachdem die Siebenzahl der Sakramente längst festgestellt war, den Sakramentscharakter der Buße bestritten und sie zu den Sakramentalien gerechnet gleich den Sakramenten des Alten Bundes[1].

Über die Stellung des Verfassers der Summa sententiarum zur Priesterweihe und Ehe läßt sich nichts Sicheres ausmachen, da das Werk, wie gesagt, nach der Behandlung der letzten Ölung plötzlich abbricht. Jedoch ist zu beachten, daß er nach der Buße einen besonderen Abschnitt De potestate clavium hat[2], der, wie wir sehen werden, den Späteren einen Anhaltspunkt für die Einordnung der Priesterweihe bieten wird.

Die Summa sententiarum bildet nun neben der Theologia Abaelards die Hauptquelle der aus der Abaelardschen Schule hervorgegangenen Sentenzenbücher, nämlich der anonymen St. Florianer Sentenzen[3], der Sentenzen des Mag. Rolandus[4], des nachmaligen Papstes Alexanders III., und der Sentenzen des Mag. Omnebene[5]. Alle drei übernehmen den Sakramentsbegriff der Summa sententiarum, ohne ihn inhaltlich weiter zu vervollkommnen, vielmehr sind die Bestrebungen nunmehr darauf gerichtet, den Umfang des Begriffes genauer zu bestimmen. Dabei schließen sich die St. Florianer Sentenzen am engsten an Abaelard an; in ihrer Aufzählung der Sakramente fehlt wie bei diesem Buße und Priesterweihe[6]. Roland und Omnebene dagegen haben die fünf Sakramente der Summa sententiarum in derselben Reihenfolge wie diese und außerdem die Ehe[7]. Die Priesterweihe fehlt aber auch bei ihnen. Jedoch zeigt sich auch in bezug auf dieses Sakrament ein kleiner Fortschritt. Der Traktat der Summa sententiarum „De potestate clavium" hat bei Omnebene[8] noch dieselbe Stellung im Anschluß an die Buße wie in der Summa sententiarum. Bei Roland dagegen ist er von der Buße losgelöst und hinter die letzte Ölung gestellt, also in etwa verselbständigt[9]. Auch trägt er dort nicht mehr

[1] Vgl. unten S. 345. Dieselbe Anschauung findet sich bei Huguccio (Gillmann a. a. O. S. 36[1]); sie erklärt sich aus der Auffassung von der Wirkung der priesterlichen Absolution. Indem man die Nachlassung der Sünden sich bereits in der Reue vollziehen ließ, blieb für die Absolution nur mehr eine symbolisch-deklarative Bedeutung übrig.

[2] Summa sent. L. c. 152.

[3] Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitung seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts. Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte I (1885), 402–69, 584–624.

[4] Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexanders III. Freiburg 1891. Über die Abfassungszeit (die zweite Hälfte der vierziger Jahre des 12. Jahrh.) vgl. Heyer, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. II, 1912, S. 393.

[5] Denifle a. a. O.

[6] Denifle a. a. O. S. 432: Restat modo dicere de sacramento, scilicet de baptismo, de confirmatione, de unctione infirmorum, de coniugio, de sacramento, de operibus, de circumcisione. Zu dem letzten sacramento ist wohl zu ergänzen: altaris. Über die engen Beziehungen der St. Florianer Sentenzen zur Epitome vgl. Gietl (a. a. O. XXV), der aus diesen Sentenzen sowie denen des Mag. Omnebene zahlreiche Stellen mitteilt.

[7] Gietl a. a. O. S. 194 ff.

[8] Gietl a. a. O. S. 264[16].

[9] Gietl a. a. O. S. 264. Ich kann nach den obigen Darlegungen Gietl (S. XXVII[6]) und Seeberg (a. a. O. S. 271) nicht beipflichten, wenn sie die ausgebildete Siebenzahl schon bei Roland finden.

den Titel De potestate clavium, sondern De clavium sacerdotalium collatione. Diese collatio clavium vollzieht sich aber in der Ordinatio, die in dem Traktat auch mehrmals genannt wird. Es bedurfte also nur noch eines kleinen Schrittes, um an dieser Stelle das Sakrament der Priesterweihe einzuordnen. Das Beispiel hierfür war bereits gegeben: Alger von Lüttich und Robertus Pullus hatten die Ordinatio schon in die Zahl der eigentlichen Sakramente aufgenommen. Wir stehen damit unmittelbar vor der voll ausgebildeten Siebenzahl. Wer diesen letzten Schritt vollzogen hat, läßt sich bei unserer heutigen Kenntnis der Literatur nicht mit Sicherheit entscheiden. Als Zeitpunkt für den Abschluß der Entwicklung kommen aber nur die Jahre von 1145—50 in Betracht.

Die ersten Zeugnisse für die Siebenzahl.

Drei Schriften sind es, die heute als älteste Zeugnisse für die Siebenzahl in Betracht kommen: die Sentenzen des Petrus Lombardus[1], die Sententiae divinitatis[2] und die Schrift De sacramentis eines gewissen Mag. Simon[3]. Die genauere Datierung aller drei Schriften bereitet Schwierigkeiten. Für die Sentenzen des Petrus Lombardus ergibt sich der terminus a quo der Abfassung aus der Benutzung der Übersetzung, die Burgundio von Pisa von dem Werke des Johannes von Damaskus De fide orthodoxa auf Geheiß des Papstes Eugen III. 1152 angefertigt hat. Als terminus ad quem muß man seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Paris 1159 betrachten[4]. Die Sent. div. habe ich in die Zeit von 1141—47 oder 48 gesetzt, wobei der Endpunkt sich allerdings nur mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen läßt. Er beruht auf folgenden Erwägungen: 1. In den Sent. div. sind die Lehren Gilberts de la Porrée über die Trinität und Christologie vertreten, die 1148 auf dem Konzil von Reims verurteilt wurden. Da der Verfasser die Verurteilung Abaelards zu Sens (1141) anerkennt, so ist es unwahrscheinlich, daß er die Gilbertsche Lehre nach deren Verurteilung vertreten habe. 2. Der Verfasser kennt die Sentenzen des Lombardus noch nicht, vielmehr scheint umgekehrt dieser einen Passus

[1] Petrus Lomb., Sent. l. IV, dist. 2, c. 1: Iam ad sacramenta novae legis accedamus; quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, paenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adiutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut coniugium; alia gratia et virtute nos falciunt, ut eucharistia et ordo. Hier klingt die Abaelardsche Ansicht durch, daß die Ehe keine Gnaden verleihe.

[2] B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Handschriften zum erstenmal herausgegeben und historisch untersucht. Münster 1909. (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters. Bd. VII, 2.—3.) S. 108*, 109*.

[3] Clm 19134 f. 100. Diese Hdsch. ist 1914 bei dem Brande Löwens ein Raub der Flammen geworden. Jedoch dürfte P. De Ghellinck wohl eine Photographie des Traktates besitzen. Vgl. über den Mag. Simon: H. Denifle, Quellenbelege zu Luther und Luthertum. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und Iustificatio. Mainz 1905, S. 66 Anm. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik 56. J. Creusen S. I., „Tractatus magistri Symonis de sacramentis" eine vermutliche Quelle der „Sententiae divinitatis"? Theol. Revue 1912, Sp. 125, 26. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention. Mainz 1916. S. 8².

[4] Vgl. über die Abfassungszeit der Sentenzen des Lombarden De Ghellinck, Le mouvement théol. p. 127, 28. Vgl. meine Bemerkung Theol. Revue 1916, Sp. 266.

aus dem Sent. div. entlehnt zu haben. Beide Gründe sind nicht völlig durchschlagend, jedoch ergibt die ganze Art der Darstellung, daß die Schrift nicht viel später als 1145 entstanden sein kann. Der Traktat des Mag. Simon endlich steht in enger Beziehung zu der Sent. div., indem beide Schriften vielfach wörtlich übereinstimmen. P. Creusen, der eine Ausgabe des Traktates vorbereitet, hat die Ansicht ausgesprochen, daß der Verfasser der Sent. div. den Traktat des Mag. Simon benutzt habe. Seine Gründe sind aber nicht ausreichend. Das wahrscheinlichste ist, daß beide eine gemeinsame Quelle benutzt haben; denn bei beiden ist der Passus über die Siebenzahl nicht vollkommen in den Zusammenhang der übrigen Ausführungen hineingearbeitet.

Während nun Petrus Lombardus sich mit der bloßen Aufzählung der Sakramente begnügt, bieten die Ausführungen der Sent. div. und des Mag. Simon zugleich eine doppelte Einteilung der Sakramente: „Item sacramentorum quaedam sunt communia, quaedam minime. Non communia competunt in laicali professione permanentibus, ut coniugium, quaedam vero divino officio mancipatis, ut sacri ordines. Communia sunt, quae omnibus generaliter congruunt, ut baptismus. Item sacramentorum quaedam sunt in voluntate, quaedam in necessitate. In voluntate vero non communia et quaedam communia, ut baptismus. De communibus prius videndum. Haec autem quinquepartita sunt: Primum est, quod pollutos mundat, secundum mundatos armat, tertium armatos relevat, quartum relevatos Deo incorporat, quartum Deo incorporatos divinae visioni repraesentat, quorum haec sunt nomina: Baptismus, impositio manus, poenitentia, corpus et sanguis Christi, unctio sollemnis infirmorum[1].“ Die Einteilung in sacramenta voluntatis und necessitatis knüpft an die ältere, sich bei Alger von Lüttich[2] findende in sacr. necessitatis und dignitatis an und findet sich später häufig, z. B. bei Stephan von Tournay, Johannes von Faenza, Sighard von Cremona[3]. Jedoch wird bei diesen die Taufe stets zu den sacr. necessitatis gerechnet.

Wie immer nun das chronologische Verhältnis dieser drei Schriften zueinander bestimmt werden mag, für die weitere Entwicklung des Lehrbegriffes sind auf jeden Fall die Sentenzen des Petrus Lombardus maßgebend gewesen; sie wurden bald das theologische Lehrbuch in den Schulen. Bezeichnend ist dabei, daß, während sich gegen einzelne christologische Lehren bald energischer Widerspruch erhebt, seine Sakramentenlehre, insbesondere die Siebenzahl, allgemeine Annahme findet. So wird sie, von unbedeutenden Schwankungen abgesehen, jetzt ein allgemeines Lehrgut, und die Entwicklung hat damit ihren relativen Abschluß gefunden. Die weitere Ausgestaltung der Lehre in der Folgezeit erheischt nun insofern unsere Aufmerksamkeit, als durch sie auf die bisherige Entwicklung einiges Licht zurückfällt.

---

[1] Sent. div. a. a. O. Der Text des Mag. Simon stimmt hiermit, von ganz geringen Varianten abgesehen, vollständig überein.

[2] Vgl. oben S. 330.

[3] Gillmann a. a. O. S. 12 (Stephan von Tournay: „Septem dicuntur esse sacramenta, quorum V necessaria sunt ad salutem: baptismus, confirmatio, corpus domini, poenitentia, unctio; duo voluntaria: coniugium et ordines.“), S. 18[4], S. 20.

Ausblick auf die Entwicklung nach Petrus Lombardus.

Die kanonistische Literatur dieser Zeit ist auf unsere Frage von Gillmann[1] durchforscht worden, so daß wir hier jetzt volle Klarheit haben. Seine Ausführungen erhalten durch unsere Darstellung den nötigen historischen Unterbau. Die theologische Literatur von Petrus Lombardus bis zu den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts ist noch zu wenig erforscht, als daß sich schon jetzt ein zusammenhangendes Bild der Entwicklung zeichnen ließe. Grabmann hat zum erstenmal eine Übersicht über diese Literatur gegeben, die aber bei dem Mangel an Vorarbeiten nur unvollkommen sein konnte. Wir begnügen uns hier mit dem für unsere Darlegungen wichtigen Punkte.

Gillmann stellt als Ergebnis seiner Untersuchungen fest, daß die meisten der ältesten Glossatoren des Gratianischen Dekretes die Siebenzahl der Hauptsakramente lehren. Da das Dekret selbst die Siebenzahl nicht hat, so zeigt sich hier die Einwirkung der theologischen Entwicklung und speziell der Sentenzen des Petrus Lombardus aufs deutlichste. Dementsprechend erscheint auch in diesen Darstellungen die Siebenzahl vielfach als fremdartiger Bestandteil, der mit den bisherigen Anschauungen, die daneben auch festgehalten werden, noch nicht vollständig ausgeglichen ist. Bezeichnend hierfür ist schon die Form, in der manche dieser Autoren die Siebenzahl anführen. So heißt es bei Stephan von Tournay (in den sechziger Jahren des 12. Jahrh.): Septem dicuntur esse sacramenta . . . (Gillmann S. 12); ebenso bei Johannes von Faenza (S. 18[4]). Sighard von Cremona ist noch zurückhaltender. Er gibt zuerst eine Vierteilung der Sakramente, der noch der ältere, weitere Sakramentsbegriff zugrunde liegt, und fährt dann fort: Alii ad instar VII donorum VII ponunt maneries sacramentorum. Sunt enim principalia sacramenta . . . (S. 20[4]). Auch in der Summa Coloniensis erscheint der Passus über die Siebenzahl, wie schon Heyer hervorgehoben hat, als Zitat, das der Verfasser der französischen Theologie verdankt.

Die älteren Anschauungen kommen daneben deutlich zum Ausdruck in der weiteren Fassung des Sakramentsbegriffes und der dieser entsprechenden Einteilungen der Sakramente. So finden wir bei den meisten Glossatoren des Gratianischen Dekretes die Einteilung der Sakramente in sacramenta

[1] Fr. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets. Mainz 1909. (Erweiterter Separatabdruck aus „Der Katholik" 1909, Heft 9.) Eine Ergänzung zu dieser Studie gibt Fr. Heyer, Ein frühkanonistisches Zeugnis für die Siebenzahl der Sakramente. Theol. Revue 1912, Sp. 189–91. Er bietet zum erstenmal den Text aus der ungedruckten Summa Coloniensis. „Die wohl um 1169 verfaßte sog. Summa Coloniensis erörtert in Pars IV unter anderem die Frage, ob Häretiker die Sakramente gültig spenden könnten. Nachdem sie Autoritäten dagegen und dafür angeführt hat, fährt sie mit dem Kapitel: ‚Solutio quorundam per distinctionem sacramentorum' folgendermaßen fort: ‚Hanc contrarietatem quidam solventes inter sacramenta distinguunt. Sunt enim alia necessitatis, alia voluntatis. Necessitatis: ut baptismus qui intrancium, confirmacio que pugnantium, penitencia que labentium . . . eucharistia que redeuncium, unctio que exeuntium est . . . Sunt preter hec duo libere voluntatis, quorum alterum dignitatis, alterum remedii, ut coniugium. Dignitatis sacramentum ordo dicitur . . .' Die letztere Charakterisierung der sacramenta necessitatis stimmt mit den Ausführungen des Mag. Simon überein und findet sich später bei Robertus Paululus und Peter von Poitiers.

salutaria, ministratoria, veneratoria und praeparatoria. „Zu den ersten, wodurch das Heil erworben wird, gehören Taufe, Eucharistie und Firmung. Zur zweiten Klasse zählen die Messe und die übrigen officia diurna vel nocturna der Kleriker, zur dritten die im Laufe des Jahres gefeierten Festtage zu Ehren Gottes und seiner Heiligen. Zur vierten species werden jene Sakramente gerechnet, welche die Voraussetzung zur Feier der übrigen Sakramente bilden, wie die Konsekration der Kleriker, der Kirchen, der kirchlichen Gefäße und aller kirchlichen Utensilien und Opfergaben. Eigentliche Sakramente sind nur jene der ersten und der letzten Klasse, durch die eine Heiligung sei es von Personen, sei es von Sachen, erfolgt. Diese eigentlichen Sakramente sind unwiederholbar. Die Sakramente der zweiten und der dritten Klasse werden als mit den Sakramenten verbunden und von ihnen abhängend bezeichnender sacramentalia genannt[1]." Diese Einteilung, die sich bei Rufinus, Stephan von Tournay, Johannes von Faenza, Sighard von Cremona und Huguccio findet, läßt deutlich den weiteren Sakramentsbegriff erkennen; daneben haben alle diese Autoren, mit Ausnahme Rufins, die Siebenzahl der Sakramente, ohne daß zwischen diesen Aufzählungen ein Ausgleich hergestellt würde.

Eine zweite Einteilung hebt aus der Zahl der Sakramente die sieben eigentlichen Sakramente als sacramenta principalia heraus und bezeichnet die übrigen als sacramentalia. Diese sich zuerst bei Stephan von Tournay, dann bei Sighard von Cremona[2] findende Einteilung zeigt bereits ein stärkeres Eindringen des strengeren Sakramentsbegriffes in das theologische Bewußtsein. Interessant ist es, dabei den Wechsel in der Bedeutung des Wortes sacramentalia zu beobachten. Bei Petrus Lombardus sind damit die dem Taufakt voraufgehenden Zeremonien bezeichnet, bei Rufin die Sakramente der zweiten und dritten Gruppe, die keine Heiligung von Personen oder Sachen bewirken, bei Stephan von Tournay dagegen bedeutet das Wort alle religiösen Zeremonien außer den sieben sacramenta principalia, ohne daß aber zunächst eine scharfe begriffliche Scheidung der beiden Gruppen gegeben wurde. Diese vollzieht sich allmählich in den theologischen Untersuchungen, denen wir uns jetzt zuwenden wollen.

Bei den Theologen ist naturgemäß der Anschluß an Petrus Lombardus stärker als bei den Kanonisten, und je mehr sein Ansehen wächst, desto rückhaltloser ist auch der Anschluß an ihn in der Sakramentenlehre. Trotzdem zeigen sich auch bei den Theologen noch Schwankungen und Unklarheiten in der Fassung des Sakramentsbegriffes wie auch in der Aufzählung. De Ghellinck[3] hat darauf hingewiesen, daß die Pariser Theologen Petrus Cantor und Peter von Poitiers einige Ähnlichkeit zeigen mit den Kanonisten von Bologna. Insbesondere findet sich auch bei ihnen die Unterscheidung von sacramenta principalia und minora. In den ungedruckten Glossen des Peter von Poitiers zu den Sentenzen der Lombarden heißt es: „Nota quod hic principalia sacramenta enumerantur de quibus

[1] Gillmann a. a. O. S. 7. Über die Zurückführung dieser Einteilung auf Hugo von St. Viktor vgl. oben S. 333 f.

[2] Gillmann a. a. O. S. 12, 20. Auch diese Einteilung knüpft an Ausführungen bei Hugo von St. Viktor an.

[3] De Ghellinck, A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacraments. Recherches de Science religieuse t. I, p. 495—96.

principaliter tractabitur; de minoribus vero quae sunt . . . ut aqua benedicta et sacramentum cineris et huiusmodi tacebitur." In seinen Sentenzen gibt er die Siebenzahl: „Sacramentorum novae legis alia sunt necessaria vel generalia, alia specialia quae et voluntaria dicuntur. Necessaria sunt, sine quibus vix habetur salus, ut baptismus, confirmatio, eucharistia, paenitentia, unctio extrema. Voluntaria, sine quibus potest haberi salus, ut ordo et coniugium" (PL. 211, p. 1229C). Jedoch zeigt sich bei ihm ein Schwanken über den sakramentalen Charakter der Buße und der Ehe. PL. 211, p. 1070D: „Sciendum est quod confessio est sacramentum Veteris testamenti nec efficit quod figurat sicut nec coniugium." Die Meinung mancher, confessio und contritio bildeten zusammen ein Sakrament, lehnt er ab (l. c. p. 1071A). Die Buße wird auch nicht in der Sakramentenlehre, sondern in der Moral behandelt. Petrus Cantor sagt in seiner ebenfalls noch ungedruckten Summa Abel: „Sacramenta principalia sunt septem."

Auch die Reihenfolge in der Aufzählung und Behandlung der Sakramente steht bei den Theologen dieser Periode noch nicht fest. So behandelt Petrus Cantor[1] in seiner Summa de sacramentis et animae consiliis Taufe, Firmung, letzte Ölung, Eucharistie und Buße, Robert von Courçon[2]: Taufe, Ehe, Eucharistie, Ordo, Firmung und letzte Ölung, während die Buße an anderer Stelle dargestellt ist, ein gewisser Mag. Martinus[3] unter dem Titel De signis: Eucharistie, Taufe, Priesterweihe und Ehe. Peter von Poitiers und Martinus de Fugeriis überweisen die Darstellung der Weihesakramente ausdrücklich den Dekretisten[4]. Bei Prä-positinus[5] ist die Reihenfolge der Behandlung: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, Ordo, Ehe, letzte Ölung.

Ein erheblicher Fortschritt wird in dieser Zeit durch die schärfere Formulierung der Wirksamkeit der Sakramente erzielt. Es galt hier eine genauere Abgrenzung gegenüber den Sakramentalien und dem alttestamentlichen Sacramentum zu finden. Sie wird in dem in dieser Periode aufkommenden terminus „ex opere operato" ausgedrückt. Dieser findet sich zuerst bei Peter von Poitiers, der ihn freilich in ganz anderem Sinne gebraucht wie die Späteren. Bei der sakramentalen Handlung unterscheidet er nämlich das subjektive Moment, die Handlung als Akt des Spenders, opus operans, von dem objektiven Vollzug der Handlung, opus operatum[6]. Wilhelm von Auxerre[7] hat dann dem Ausdruck die Bedeutung gegeben, in der er für die Wirksamkeit der Sakramente gebräuchlich und vom Konzil von Trient aufgenommen wurde. Er versteht unter dem

[1] M. Grabmann a. a. O. S. 479 (Angabe nach der nicht vollständigen Hdsch. von Reun).

[2] Grabmann a. a. O. S. 496.

[3] Grabmann a. a. O. S. 528.

[4] Grabmann a. a. O. S. 531. Peter von Poitiers stellt zudem die letzte Ölung an die letzte Stelle. PL. 211 p. 1264B.

[5] Grabmann a. a. O. S. 557.

[6] Peter von Poitiers, Sententiae. PL. 211, p. 1235BC: baptizatio dicitur actio illius qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, qui est opus operans, sed baptismus opus operatum, ut ita liceat loqui.

[7] Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Paderborn 1917, S. 15.

opus operans nicht wie Petrus von Poitiers die subjektive Tätigkeit des Spenders, sondern des Empfängers. Die alttestamentlichen Sakramente wirkten lediglich ex opere operantis, d. h. die subjektive Tätigkeit des Empfängers bewirkt die Mitteilung der Gnaden; die neutestamentlichen Sakramente dagegen wirken ex opere operato, d. h. durch den objektiven Vollzug der sakramentalen Handlung. Besonders klar ist das bei der Taufe, wo ohne jede Mitwirkung des Empfängers sich die Vermittlung der Gnade vollzieht. Bei den anderen Sakramenten wird freilich eine bestimmte ethisch-religiöse Mitwirkung oder Vorbereitung verlangt, diese steht aber nicht in kausalem Verhältnis zu der durch die Sakramente verliehenen Gnade. Im Grunde besagt also dieser Terminus nichts anderes, als was Petrus Lombardus durch den Ausdruck causa und Hugo von St. Viktor durch efficacia ausgesprochen hatte. Nur war bei diesen Theologen vornehmlich die signifikative Bedeutung der Sakramente als Gegensatz gedacht, während hier die objektive Wirksamkeit der Sakramente gegenüber der subjektiven Tätigkeit der Empfänger genauer bestimmt werden soll.

Mit der Herausarbeitung dieser Terminologie gelangt auch die Untersuchung über den Sakramentsbegriff zu einem relativen Abschluß. Die Frühscholastik konnte der Hochscholastik eine ziemlich ausgearbeitete Sakramentenlehre übergeben, zu der diese nicht mehr allzu viel hinzuzufügen hatte.

Zum Schluß noch ein Wort über die in vielen Lehrbüchern der Dogmatik angeführten älteren testimonia für die Siebenzahl der Sakramente.

Die angeblich älteren Zeugnisse für die Siebenzahl der Sakramente.

Zunächst haben wir da das berühmte Zeugnis des Apostels der Pommern, des Bischofs Otto von Bamberg. Sein Biograph Herbord berichtet, daß er ca. 1124 in einer Abschiedspredigt den heidnischen Pommern die Siebenzahl der Sakramente dargelegt und ihnen anbefohlen habe, diese Lehre auch ihren Kindern zu übermitteln[1]. Es ist nun aber völlig klar, daß diese Predigt ein Werk des Biographen Herbord, nicht des Bischofs Otto und daher in das Jahr 1159, nicht 1124, zu setzen ist[2]. Da es sich hier also um ein nachlombardisches Zeugnis handelt, so hat es keinen selbständigen Wert, wenn es auch als ein frühes Zeugnis für die Siebenzahl genannt zu werden verdient. Beachtenswert ist dabei, daß der Verfasser die Lehre von den sieben Sakramenten in den elementaren Religionsunterricht eingeführt wissen will.

[1] Bibliotheca rer. Germ. V. Berol. 1869, p. 760—62.

[2] Schon im 17. Jahrh. hat Valerius Jasche, Prediger in Kolberg, der eine andere Vita Ottos, die sog. Vita Ebonis herausgegeben hat, gegenüber Gretzer S. I. bemerkt: „de suo hoc addidisse monachum, qui hanc Sefridi historiam edidit", während wiederum der Bollandist Sollerius für die Ursprünglichkeit eintrat. (Acta Sanct. Iulii I, p. 397—98.) Abgesehen davon, daß es heute als erwiesen gelten muß, daß Herbord die Reden in seiner Vita frei komponiert hat, können wir in unserem Falle auch noch die Vorlage aufweisen, nach der diese Rede gearbeitet ist. In den Annalen Ekkehards, der zu Otto in engen persönlichen Beziehungen stand, wird uns das Dokument mitgeteilt, das Otto über seine Missionsreise nach Pommern hat herstellen lassen (MG. SS. VI, p. 263—64). In der dort überlieferten Predigt finden sich neben wichtigen moralischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Vorschriften Belehrungen über Taufe, Eucharistie, Buße und Ehe. Von der Siebenzahl ist mit keinem Worte die Rede.

Ein zweites Zeugnis, das vielfach in die Lehrbücher der Dogmatik Aufnahme gefunden hat, ist das des schon oben (S. 330–331) erwähnten Bischofs Gregor von Bergamo (1133–46). Ein Anonymus H. hat in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1878 (S. 800) auf eine Stelle in dessen Traktat De corpore Christi als eines der ältesten Zeugnisse für die Siebenzahl aufmerksam gemacht. Nachdem nun P. De Ghellinck S. I. und Debil S. I.[1] diese Stelle als „une pure interpolation" bezeichnet haben, dürfte es sich nicht verlohnen, länger bei diesem angeblichen Zeugnisse zu verbleiben, es sei denn, daß von irgend jemand der Versuch unternommen würde, die Stelle als echt zu verteidigen.

J. Bach, der gelehrte Herausgeber der Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte aus, hat in seiner Schrift: Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864, S. 64 zwei ältere Zeugnisse für die Siebenzahl der Sakramente ausgegraben, die ebenfalls der historischen Kritik nicht standhalten. Das erste ist einem Gedicht Floretus entnommen, das wahrscheinlich von Johann von Garlande herrührt, einem Autor, den die Verfasser der Histoire littéraire in das 11. Jahrhundert setzen. Das zweite findet sich in einem anonymen Gedicht, das in der Einleitung die Jahreszahl 1097–98 trage. Atzberger[2] hat in der Fortsetzung der Dogmatik von Scheeben diese testimonia wieder aufleben lassen, nachdem bereits Krawutzky[3] sie als von zweifelhafter Echtheit abgelehnt hatte. Das zweite Zeugnis ist mir nicht zugänglich gewesen und entzieht sich daher meiner Nachprüfung. Das erste dagegen können wir mit Sicherheit ablehnen. Johann von Garlande gehört nicht, wie die Verfasser der Hist. lit. angenommen haben, ins 11., sondern ins 13. Jahrhundert. Le Clerc hat das in der Fortsetzung des Werkes Bd. XXI, Paris 1847, S. 396 ff. bereits nachgewiesen. Dazu kommt, daß, wie Hauréau[4] weiß, die Frage nach dem Autor des Floretus nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist.

Das Zeugnis, das M. Grabmann[5] aus dem Speculum universale des Radulfus Ardens als dem 11. Jahrhundert angehörig bezeichnet hat, muß nach meinen Untersuchungen über dieses Werk[6] als erledigt betrachtet werden; es gehört nicht in das 11. Jahrhundert, sondern in die Zeit von 1179–1215.

Endlich soll hier noch kurz der Versuch erwähnt werden, aus der Tradition der griechischen und der orientalisch schismatischen Kirchen das höhere Alter der Siebenzahl herzuleiten. Hier muß aber, was in den dogmatischen Darstellungen vielfach nicht geschieht, zwischen den sieben Sakramenten und

[1] De Ghellinck a. a. O. p. 493. Debil S. I., L'attestation du nombre septénaire chez Grégoire de Bergamo. Revue des sciences théol. et phil. VI. 1912, p. 332–37. „Des deux attestations du nombre septénaire ... celle des Sententiae divinitatis n'est donc pas seulement la plus ancienne, elle est la seule recevable."

[2] Scheeben-Atzberger, Handbuch der Dogmatik IV, S. 476.

[3] Krawutzky, Zählung und Ordnung der Sakramente. Breslau 1865, S. 45.

[4] Hauréau, Notices et extraits de la Bibl. Nat. t. XXVII, p. 25–27.

[5] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I. Freiburg 1909. S. 250.

[6] Geyer, Radulfus Ardens und das Speculum universale. Tübinger Theol. Quartalschrift 1911. S. 63 ff. Merkwürdigerweise hat auch Seeberg (a. a. O. 269) dieses neue Zeugnis sogleich übernommen, wie er auch das des Otto von Bamberg und Gregor von Bergamo noch anführt.

der Siebenzahl der Sakramente genau unterschieden werden. Die sieben Sakramente hat die griechische Kirche von jeher wie die römisch-katholische gehabt und gespendet, und darin steht sie mit dieser einmütig gegen den Protestantismus. Die formelle Siebenzahl aber, d. h. die bewußte Zusammenfassung der Sakramente zur Siebenzahl und die Unterordnung unter den gemeinsamen Begriff, hat die griechische Kirche ohne Zweifel von der abendländischen Kirche übernommen, indem auch sie in dieser Formulierung den adäquaten Ausdruck ihres Glaubensbewußtseins erblickte. Beweis dafür ist, daß sich die Aufzählung der sieben Sakramente in der griechischen Kirche vor dem 12., bzw. 13. Jahrhundert nicht findet.

Diese verfehlten Versuche, die Siebenzahl höher hinauf zu datieren, beruhen, wie schon eingangs bemerkt, auf einer falschen Methode in der Handhabung des dogmatischen Traditionsbeweises. Die Dogmatik wird sich nach den Fortschritten der historischen Theologie, insbesondere der Dogmengeschichte, der Aufgabe nicht entziehen können, in der Darstellung des Traditionsbeweises auch der historischen Entwicklung der Glaubenslehre gerecht zu werden. Der dogmatischen Darstellung ist damit eine neue, nicht leichte, aber sehr dankbare Aufgabe zugewiesen.

Religionspsychologie und Beichte.

Von P. Burkhard Winzen O. F. M., z. Z. Göttingen.

Einer der jüngsten Zweige der Psychologie, die Religionspsychologie, hat in den letzten Jahren einen bedeutenden Aufschwung erlebt. Wenn man sich natürlicherweise vielfach noch mit peripheren Fragen über Methode, Objekt und Abgrenzung gegen andere Disziplinen befassen mußte, so hat man doch auch schon zentral gelegene Probleme in Angriff genommen. Der Erfolg dieser Arbeit erscheint manchen so verheißungsvoll, daß Protestanten, wie Vorbrodt und Pfister, sich zum Ziele setzten, die bisherige Dogmatik durch die Religionspsychologie zu verdrängen: statt dogmatischer Normierung psychologische Gesetzmäßigkeit.

Soll die neue Wissenschaft durch ihre mit so viel Eifer einsetzenden Forschungen der Wahrheit näher kommen, dann muß ihr vor allem ein umfangreiches Bearbeitungsmaterial zur Verfügung stehen. So erklärt es sich, daß ihre Vertreter sich mit Vorliebe an die Geistlichen wenden, weil es diesen infolge ihres Berufes vergönnt ist, tiefe Einblicke in das religiöse Leben zu tun. Besonders ist es dem katholischen Priester im Beichtstuhl ermöglicht, das Binnenland der Seele zu betreten. Da erhebt sich die Frage: Darf der katholische Seelsorger seine Beichtstuhlerfahrung der religionspsychologischen Forschung als Material anbieten?

I.

Für jeden mit der katholischen Beichtpraxis in etwa Vertrauten war eine öffentliche Verwertung der bei der Beichte gewonnenen Kenntnisse bisher nicht denkbar. Selbst die Psychologen und Theologen anderer Weltanschauung glaubten, eine Bereicherung der Religionspsychologie von dieser Seite aus

niemals erwarten zu dürfen. Beispielsweise ist das angedeutet in einem Aufsatz von R. Wielandt über „Die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie“[1]. Sehr entschieden kommt diese Auffassung bei W. Stern zum Ausdruck: „Schon oft ist von Seiten, die dem Beichtwesen fernstehen, darauf hingewiesen worden, welch tiefe Einblicke in psychische Tatbestände, die sonst niemandem zugänglich sind, dem Beichtvater zur Verfügung stehen müssen. Man hielt es aber von vornherein für ausgeschlossen, daß diese Erfahrungen je der psychologischen Wissenschaft zugute kommen könnten. Schon das Beichtgeheimnis schien das zu verbieten[2].“ Diese Auslassungen zeigen deutlich die Stellungnahme weitester Kreise zur Verwertung des Beichtmaterials.

Um so mehr werden wir erstaunen, in der erwähnten Abhandlung von Stern weiter zu lesen: „Da ist es denn bemerkenswert, daß gerade von katholischer Seite die psychologische Verwertung der Beichtstuhlerfahrung nicht für ausgeschlossen gehalten und sogar schon eine Andeutung ihrer besonderen Methodik gegeben wird[3].“ Gemeint ist hier eine bisher noch nicht beachtete Anregung Weigls, des Leiters der Arbeitsgemeinschaft für experimentell-pädagogische Forschung der katholischen pädagogischen Vereine München. In einem Aufsatz der Zeitschrift „Mädchenbildung auf christlicher Grundlage“[4] befaßt sich der verdienstvolle Pädagoge mit den Ergebnissen, die Heymans und Wiersma bei ihrer Erblichkeitserhebung und Heymans bei seiner Schulenquete über die Verschiedenartigkeit der Eigenschaften beider Geschlechter gewonnen haben. Weigl knüpft daran die sicher nicht unberechtigte Forderung, auch katholische Pädagogen möchten dieser Art psychologischen Verfahrens mehr ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse zuwenden. Unter den Personen, die nach seiner Auffassung dafür in Frage kommen, nennt er auch katholische Geistliche mit der Begründung: „Hierbei käme auch eine durchaus einwandfreie wissenschaftliche Ausnützung der großen Werte zustande, die diesen Geistlichen der Beichtstuhl bringt. Da es sich um eine allgemeine Beurteilung von Knaben und Mädchen, Jünglingen und Jungfrauen, Mann und Weib handelt, könnte der Seelsorger die im Beichtstuhl gemachten tiefsten differentiellen psychologischen Erfahrungen verwerten, die um so mehr an Wert gewinnen, als die dortigen Einblicke in das Seelenleben die menschenmöglichste Aufrichtigkeit zum Grunde haben, und da bei diesen allgemeinen Urteilen der Einzelfall des Beichtenden ausscheidet, fällt die Gefahr einer Verletzung des Beichtgeheimnisses völlig weg[5].“ Es werden dann sogar schon, „ohne dem Priester für die Aufnahme unverrückbare Wege weisen zu wollen“, kurze Anleitungen gegeben, wodurch Weigl beabsichtigt, die Erhebungen von Heymans und Wiersma nach der religionspsychologischen und religionspädagogischen Seite auszubauen. Auch noch in einer anderen Verbindung spricht Weigl von der Bedeutung der im Beichtstuhl gewonnenen Kenntnisse. Gegen Oberhauser, der gegen gewisse Umfragen Weigls Stellung nimmt[6], weist er zur

[1] Arch. f. Religionspsych. Tübingen 1914. I. Bd. S. 195 ff.

[2] Stern, „Die Beichte als Hilfsmittel psychologischer und jugendkundlicher Forschung.“ Zeitschr. f. ang. Psychol. 1917. 12. Bd. S. 448 ff.

[3] A. a. O. S. 448.

[4] „Differentielle Psychologie und Frauenbildung.“ Paderborn 1913. 9. u. 10. Heft der genannten Zeitschrift. [5] A. a. O. S. 358.

[6] Oberhauser, „Grundsätzliche Bedenken zu Umfragen über die religiös-sittliche Entwicklung.“ Katechet. Blätter 1917. XVIII. 12. H. S. 545 ff.

Rechtfertigung seines Standpunktes darauf hin, daß in der Arbeitsgemeinschaft auch Geistliche seien, „denen die ausgedehnte Beobachtungsmöglichkeit des Beichtstuhls für solche Fragen zu Gebote steht“ [1].

Wie im einzelnen die Gewinnung und Verarbeitung des Beichtmaterials gedacht wird, ist nicht klar ersichtlich; so viel geht aber aus den Äußerungen hervor, Weigl will vom Beichtvater die Erhebungsmethode angewendet wissen, und das genügt für unsern Zweck. Denn in jedem Falle muß der im Beichtstuhl gefundene psychische Tatbestand von den Ergebnissen sonstiger Erhebungen getrennt behandelt und eigens als in der Beichte geschöpft bezeichnet werden, wenn man sich nicht eine unwissenschaftliche Vermengung verschiedenartigen Materials zuschulden kommen lassen will. Ist doch die innere Einstellung des Beichtenden eine ganz andere als die eines sonstigen Beantworters von Fragebogen. Auch ist sein Verhältnis zum Fragesteller wesentlich verschieden, da es ja auf der Autorität des Priesters im Augenblick der höchsten Machtentfaltung aufgebaut ist.

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen durchaus nicht die sicher erfolgreichen Arbeiten Weigls anzugreifen oder etwa in allem den Standpunkt von Oberhauser einzunehmen. Aber für den aufrichtigen Wahrheitssucher, und dafür schätzen wir Weigl ein, kann es nur wünschenswert sein, wenn er bei Betreten eines falschen Weges eine Warnungstafel vorfindet. Die Berechtigung des Geistlichen, die in der Beichte gewonnenen Kenntnisse zu wissenschaftlichen Zwecken zu veröffentlichen, lehnen wir aus psychologischen und religiösen Gründen ab.

II.

Zum bessern Verständnis müssen wir uns kurz mit der Arbeitsweise der Erhebungsmethode, auch Fragebogenmethode, Enquete oder Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung genannt, befassen. Von England und Amerika kommend, vermochte sich dieses Verfahren in Deutschland nur schwer Anerkennung zu verschaffen. Den Umschwung in der Wertung dieser Methode kennzeichnet am besten Sterns Äußerung: „Wir haben jetzt in Deutschland Anwendungen des Erhebungsverfahrens, die an wissenschaftlichem Wert durchaus mit den Ergebnissen anderer Methoden auf eine Stufe zu stellen sind und zugleich Probleme angreifen, die mit den übrigen Methoden nicht bearbeitet werden könnten [2].“

Das Verfahren gestaltet sich folgendermaßen: Es werden einer Anzahl Personen – nennen wir sie nach Analogie der experimentellen Untersuchungen Versuchspersonen – eine Reihe Fragen zur Beantwortung vorgelegt entweder unmittelbar vom Versuchsleiter oder durch ein Vermittlungselement: Fragebogen oder Mittelsperson. Die Fragen sind sehr zahlreich und gehen bis ins einzelste, um das engmaschige Geflecht psychischer Komplexe aufzutrennen und dem Versuchsleiter einen möglichst klaren Einblick zu gewähren. Es kann sich dabei um Charakterisierung eines bestimmten in einem gegebenen Augenblick vorhandenen innern Vorganges oder Zustandes handeln, der von der Versuchsperson während des Verlaufes oder seiner Dauer beobachtet und beschrieben oder gleich nach Ablauf zu Protokoll gegeben wird; dabei wird

[1] Die Rechtfertigung Weigls ist nach dem Aufsatz von Oberhauser abgedruckt.
[2] Stern, „Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen.“ Leipzig 1911. S. 123.

klare und scharfe Introspektion verlangt. Oder man sucht Klarheit zu gewinnen über gewisse Dauerdispositionen, bestimmte allgemeine Verhaltungsweisen. Da in diesem Falle die Gefragten auf Grund von Erinnerungen urteilen, muß man hier, um die Terminologie von G. E. Müller zu gebrauchen, von einer Methode der vermeintlichen Reminiszenzen reden. Die Erinnerung kommt natürlich auch in Frage, wenn es sich nicht um allgemeine Handlungsweisen, sondern um einen in der Vergangenheit liegenden Einzelvorgang handelt.

Wichtig ist noch zu bemerken, daß den Fragen Anweisungen vorausgehen, wodurch nicht nur die äußere Technik in der Beantwortung, sondern vor allem die erforderliche psychologische Einstellung der Versuchsperson bezweckt wird.

Daß diese Methode nicht die Exaktheit des Experimentes erreicht, liegt auf der Hand; die Fehlerquellen sind nicht unbeträchtlich. Da ist vor allem die außerordentliche Schwierigkeit hervorzuheben, das eigene Bewußtseinsleben richtig zu beobachten, die einzelnen Zustände und Vorgänge entsprechend zu werten und einzuschätzen. Mehr unbewußten Täuschungen noch, die aufzuzählen den Rahmen der Arbeit überschreitet, ist die Versuchsperson unterworfen, wenn es sich um einen vergangenen Tatbestand handelt und die Erinnerung die Quelle der Beurteilung ist. Wie unzuverlässig die auf Erinnerung beruhenden Angaben über allgemeine Verhaltungsweisen sind, hat G. E. Müller auf Grund der mit seinen Versuchspersonen gemachten Erfahrungen dargetan[1]. Die Schwierigkeiten beweisen aber keineswegs die Unhaltbarkeit der Methode. Im Gebiete der höheren psychischen Funktionen, wo das naturwissenschaftliche Experiment nicht so leicht zur Anwendung kommen kann, hat die Erhebungsmethode sicherlich eine große Bedeutung. Baerwald hat es darum unternommen, die Enquete so auszubauen, daß ihr für die höheren Erscheinungen des Seelenlebens eine ähnliche Rolle zufalle, wie für die übrigen Vorgänge das Experiment[2]. Um die Fehlerquellen nach Möglichkeit auszuschalten, hat er sieben methodische Regeln aufgestellt, von welchen wir die für uns in Betracht kommenden anführen wollen.

1. Prinzip der Personenwahl: es können nur solche Versuchspersonen gebraucht werden, welche an wissenschaftliches Arbeiten gewöhnt sind, von welchen der Versuchsleiter wenigstens die Überzeugung hat, daß sie die formalen Bedingungen der Selbstwahrnehmung erfüllen, d. h. es muß die Fähigkeit vorhanden sein, die Aufmerksamkeit längere Zeit auf seelische Objekte zu richten, womit sich eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil verbinden muß. Auch G. E. Müller, der neben dem Experiment gern die Selbstwahrnehmung zur Anwendung bringt, kommt zur Überzeugung, „daß man von Individuen, die den gebildeten Ständen nicht angehören, zuverlässige Angaben über ihr inneres Verhalten nur innerhalb eines beschränkten Umfanges erwarten darf“[3].

2. Prinzip der Einführung: vor der Beantwortung muß die Versuchsperson im allgemeinen unterwiesen werden über das zu behandelnde Problem,

[1] G. E. Müller, „Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes.“ Ergänzungsbd. 5 der Zeitschr. f. Psych. S. 143 ff.

[2] Baerwald, „Die Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung.“ Zeitschr. f. Psych. 1908. Bd. 46 S. 174 ff.

[3] A. a. O. S. 60.

so daß die Fragen von selbst herauswachsen, wodurch dann auch die geeignete Einstellung erreicht wird. Von diesem Prinzip darf nur dann Abstand genommen werden, wenn es sich um ganz populäre Beobachtungskategorien handelt.

3. Prinzip der Affektlosigkeit: nach Möglichkeit sollen Fragen vermieden werden, die Gefühle der Eitelkeit, der Scham usw. hervorrufen, weil dadurch die Objektivität in der Beantwortung herabgesetzt wird.

4. Prinzip der nachträglichen Besprechung: sind die Antworten gegeben, so muß dem Versuchsleiter die Möglichkeit geboten sein, mit der Versuchsperson in mündlichen oder schriftlichen Verkehr zu treten, um etwaige in der Antwort enthaltene Unwahrheiten zu beseitigen. Die Anwendung gerade dieses Prinzipes bildet nach Baerwald eine der wichtigsten Teile der Methode.

Messen wir mit diesem Maßstabe die Beichtpraxis, so müssen wir zunächst die durch das 1. Prinzip geforderte Einschränkung machen. Es kämen also für den wissenschaftlich interessierten Beichtvater nur mehr oder weniger gebildete Pönitenten als Versuchspersonen in Betracht. Wenn auch durch eine ausgedehnte Anwendung des 2. Prinzipes der Personenkreis außerhalb des Beichtstuhles erweitert werden könnte, so ist das für die Beichte nicht möglich. Gerade unter dieser Rücksicht hat der Satz seine volle Geltung: die im Beichtstuhl gemachten Angaben genügen für eine wissenschaftliche Bearbeitung durchgehends nicht. Denn wenn auch das schlichte Volk mitunter den Priester durch nicht zur Sache gehörige Auseinandersetzungen aufhalten kann, so ist doch die Beichte des Gebildeten nüchtern und kurz, wenn man von mehr oder weniger krankhaften Einzelfällen absieht. Der Beichtvater schaut wohl den moralischen Gesamtzustand, aber der vom Psychologen erstrebte Blick in seelische Einzelheiten fehlt. Sind doch die vom Beichtenden gegebenen Daten die Endstadien eines meist sehr komplizierten aus verschiedenartigen objektiven und subjektiven Elementen bestehenden psychischen Prozesses. Was aber diesem Endstadium vorausgeht: die die sündhafte Handlung fördernden äußeren und inneren Faktoren, die Gegenströmungen, der Kampf der Motive, die Anzahl der Siege vor dem Falle, die endgültige Ursache der Niederlage, alles das gelangt, wenn überhaupt, nur bruchweise zur Kenntnis des Seelsorgers, während das Wissen dieser Vorgänge für den Psychologen eine Notwendigkeit bedeutet. Sodann liegt es in der Natur des Beichtinstitutes, daß die dem Beichtvater gebotene Kenntnis des Seelenzustandes höchst einseitig ist. Er sieht meist nur die Nachtseiten des Seelenlebens, die Schatten der Sünde, wohingegen das Licht der Tugend sein Auge längst nicht in entsprechendem Maße trifft. Selbst für eine gediegene Psychologie der Sünde wäre eine Gegenüberstellung von Fehler und Tugend mehr als wünschenswert.

Noch ein weiterer Umstand spricht für die wissenschaftliche Unzulänglichkeit des Beichtmaterials. Sicherlich ist die von Weigl betonte Aufrichtigkeit dem Willen nach vorhanden. Aber gerade das ernste Streben nach ehrlicher Angabe des sündhaften Tatbestandes tut mitunter — es mag paradox klingen — der Objektivität Abbruch. Die Sünde ist eine freiwillige Übertretung eines göttlichen Gesetzes. Schon für den geübten Psychologen ist es nicht immer leicht zu sagen: hier liegt eine Willenshandlung vor, hier nicht. Die Vorstellungen und Wahrnehmungen mit den sie begleitenden bald stärkeren bald schwächeren Gefühlen, rege Phantasietätigkeit führen oft zu einer äußeren oder inneren Bewegung, wo ein eigentlicher Willensakt überhaupt fehlt oder

nur keimartig vorhanden ist, also auch von einer Sünde nicht gesprochen werden kann. Man halte sich nur einmal das ganze Gebiet der Gedankensünden vor Augen! Bei der Gewissenserforschung sucht und sieht die gesamte Einstellung des Pönitenten Sünden, auch vielfach da, wo der sündhafte Charakter fehlt, wo allein ein objektives Abweichen von der moralischen Ordnung vorliegt. Mitunter wohl stellt der Beichtende selbst eine Sache als zweifelhaft hin, weit häufiger aber drückt er sich bestimmt aus, wo wenigstens ein Zweifel am Platze wäre. Äußerungen wie: „ich habe das nur gesagt, um nachher ruhig sein zu können", zeigen, wie es mit der Objektivität steht. Daß auch hier der suggestive Einfluß der Fragen des Beichtspiegels eine Rolle spielt, läßt sich nicht verkennen.

Für die Generalbeichte, die dem Priester sicherlich mehr Einzelheiten bietet, zumal hier die Ursachen mancher Gewohnheitssünden klarer in die Erscheinung treten, bleiben die genannten Schwierigkeiten doch mehr oder weniger bestehen. Leicht führt gerade hier das Bestreben, alles recht gut zu machen, zu objektiven Übertreibungen, damit „endlich einmal alles in Ordnung kommt". Übersehen wir auch nicht, daß bei derartigen Beichten die Beurteilung früherer Sünden meist geschieht auf Grund erinnerter Objekte und nicht erinnerter Beurteilung, d. h. der Beichtende beurteilt die Sünden früherer Vergangenheit nicht, wie er sie wertete zur Zeit der Ausführung, sondern von seinem jetzigen Standpunkt.

Aus den aufgestellten Prämissen ergibt sich als notwendige Schlußfolgerung: will der Geistliche das ihm im Beichtstuhl gebotene Material zu wirklich wissenschaftlicher Arbeit verwerten, so muß er es sich erst, allerdings unter Verkennung des Beichtzweckes, gebrauchsfähig machen, d. h. er muß eine Menge Fragen stellen, um durch deren Beantwortung in die Verknüpfung der Bewußtseinskomplexe einzudringen. Es ist schon erwähnt, wie eingehend diese Fragen sein müssen. Zur näheren Orientierung sei auf schon veröffentlichte Fragebogen hingewiesen[1]. Ließe sich der Seelsorger zu einer solchen Handlungsweise verleiten, so würde er, das kann nicht geleugnet werden, wertvolle Funde machen, wenn auch dabei das 3. Prinzip Baerwalds jedenfalls nicht beachtet werden könnte. Ein solcher Beichtvater müßte aber auch gewärtig sein, daß manche Gebildete, überzeugt von der Unzulässigkeit derartiger Fragen, mit gänzlich ungenügender Antwort dienen würden. Und selbst wenn es gelänge, alle genannten schwerwiegenden wissenschaftlichen Bedenken gegen eine Anwendung des Erhebungsverfahrens im Beichtstuhl zu beseitigen — eine Annahme, die, solange die Beichte das bleibt, was sie nach dem Willen des göttlichen Stifters sein soll, völlig aussichtslos ist —, würde doch vom religiösen Standpunkte aus gegen ein solches Verfahren entschieden Einspruch erhoben werden müssen.

III.

Das gesamte Empfinden des gläubigen Herzens sträubt sich mit Recht gegen die gekennzeichnete Behandlung und Verwertung der Beichtstuhlerfahrungen. Für den Katholiken ist die Beichte eine der heiligsten religiösen

[1] Man vergleiche die von Weigl in dem erwähnten Aufsatz der Zeitschrift „Mädchenbildung auf christlicher Grundlage" abgedruckten Fragen von Heymans und Wiersma; ferner die von Weigl selbst aufgestellten Fragen: Katech. Blätter 1915 XVI. 3., 4. u. 5. Heft. Dann Lehmann, Zeitschr. f. ang. Psych. 1915, 10. Bd. S. 1 ff. u. a. m.

Handlungen, sie ist für ihn ein innerlicher Verkehr mit Gott, den er beleidigt hat und jetzt zu versöhnen gedenkt. Im Bußsakrament will er die belebenden Wasser der Gnade schöpfen, die ihn vom Sündenstaub reinwaschen, Seelenwunden heilen und Kraft geben für kommende Kämpfe. Deshalb offenbart er, oft unter einem großen Aufwand von Selbstüberwindung, was sonst kaum ein Menschenauge schaut, seine Schuld, und zwar dem Stellvertreter Gottes, nicht einem Gelehrten. Als Sünder geht der Gläubige zum Richter und nicht als Versuchsperson zum Psychologen; der Beichtstuhl ist ihm ein heiliges Gottestribunal und kein psychologisches Institut. Wenn Weigl zur Begründung seiner Ansicht darauf hinweist, daß eine Veröffentlichung der im Beichtstuhl gewonnenen Kenntnisse keine Verletzung des Beichtgeheimnisses bedeute, so ist zunächst zu bemerken, daß der Beichtvater auch noch andere Pflichten hat als die Bewahrung des Sigillums. Stern macht schon darauf aufmerksam, daß „die Einstellung, mit der der Priester den Inhalt der Beichte auffaßt, weit abseits liegt von theoretisch-psychologischem Interesse“ [1]. Ein pflichteifriges Walten als Beichtvater läßt keinen Raum für eine exakte wissenschaftliche Tätigkeit. Zieht aber der Seelsorger letztere Arbeit im Beichtstuhle vor, dann ist große Gefahr vorhanden, heilige Pflichten zu verabsäumen. Die Tendenz, psychologisch brauchbares Material zu sammeln, läßt ihn leicht sein Amt als Priester, Arzt und Richter aus dem Auge verlieren. Will der Beichtvater psychische Komplexe erfassen und analysieren, dann wird es schwer sein, zu trösten, mahnen und warnen, wo es am Platze wäre. Vor allem ist zu betonen, daß er durch ungerechtfertigtes Fragen mit den der Fragepflicht gezogenen Schranken kollidiert. Sieht sich der Priester zwecks notwendiger Vervollständigung der Beichte, erforderlicher Kenntnis der Schuld und Disposition des Pönitenten genötigt zu fragen, so soll es in kluger und diskreter Weise geschehen. Aus wissenschaftlichen Gründen darüber hinausgehen, hieße die Kompetenz überschreiten und Rechte des Beichtenden schwer verletzen. Wie gefährlich geradezu diese Fragen werden können, wenn sie mit dem Sexualleben im Zusammenhang stehen, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden. Die Gebildeten würden übertriebene Fragen doppelt unliebsam empfinden. Birgt doch gerade für sie die Beichte oft große Opfer in sich. Wäre es da nicht unverantwortlich, durch unnötiges Fragen den Akt noch schwerer zu gestalten oder gar ganz davon abzuschrecken?

Wenn schon die Beschaffung des Materials Pflichten des Beichtvaters und Rechte des Pönitenten verletzt, dann steht es mit der Veröffentlichung dieser Kenntnisse nicht besser. Dem Einwand einer Verletzung des Beichtgeheimnisses sucht Weigl zwar zu begegnen, es fragt sich aber, ob seine Darlegung zutreffend ist. Die von ihm geplante Bekanntgabe der Beichtstuhlerfahrungen ist keine violatio sigilli directa. Anders aber steht es, wenn wir die Prinzipien über die violatio indirecta zur Beurteilung heranziehen. Wir haben schon begründet, warum die beim Bußsakramente gewonnenen Resultate auch als solche angegeben werden müssen, mögen sie nun als selbständige Ergebnisse oder als Beleg anderer Erhebungen gewertet werden. Ferner verlangt die Methode eine zahlenmäßige Bekanntgabe, so wenn Weigl veröffentlicht, von 37 Lehramtskandidaten waren 17, von 86 Volksschullehrern 48, welchen in den Jugendjahren aus Furcht vor der Hölle sich von der schweren

[1] Stern, „Die Beichte als Hilfsmittel . . .“ a. a. O. S. 4.

Sünde abhalten ließen[1]. Wenn nun der Beichtvater, der doch auch nur über eine beschränkte, anderen teilweise bekannte Anzahl von Beichtkindern verfügt, in ähnlicher Weise sein im Beichtstuhl geschöpftes Wissen veröffentlichte, so käme das einer violatio indirecta sehr nahe, ja würde ihr wohl gleich sein. Das von Baerwald so hoch eingeschätzte 4. Prinzip ließe sich auch mit einer gewissenhaften Beobachtung des Beichtgeheimnisses kaum vereinbaren. Und selbst unter der allerdings nicht zutreffenden Voraussetzung, daß die von Weigl angestrebte Tätigkeit des Geistlichen keine Verletzung des Beichtsiegels bedeute im streng theologischen Sinne, so würde es doch von den Laien als solche aufgefaßt werden. Ein Sturm der Entrüstung würde durch die katholische Welt gehen, wenn man ein solches Vorgehen als erlaubt bezeichnete. Die allgemeine Auffassung von der Unverletzbarkeit des Beichtgeheimnisses ist, Gott Dank, noch so hoch, daß man es als eine Preisgabe des Heiligsten ansähe. Bevor die von Weigl sicher in ehrlichster Absicht gegebene Anregung weitere Kreise zieht und bei Priester und Volk unheilvolle Wirkungen zeitigt, muß es klar und bestimmt ausgesprochen werden: die Anwendung des Erhebungsverfahrens auf die Beichtpraxis ist unstatthaft und kann, darf und wird niemals geschehen. Über dem Beichtstuhl liegt ein Schleier, den selbst die Wissenschaft zu lüften kein Recht hat.

Es wäre aber eine durchaus irrige Ansicht, wollte man aus den Darlegungen folgern, auch die anderweitigen Erfahrungen des Seelsorgers seien für die Wissenschaft belanglos. Im Gegenteil. Der Geistliche kommt, abgesehen von der Beichte, in so enge und häufige Berührung mit der Menschenseele in Schule, Familie, Verein und öffentlichen Leben, daß, psychologische Schulung vorausgesetzt, seine Kenntnisse für die Wissenschaft wertvoll sind. Der Fachpsychologe wird derartiges Material gern zur Bearbeitung der zahlreichen Probleme ausnützen und als Gegenleistung dem Priester etwaige psychologische Gesetzmäßigkeit für die Seelenleitung, auch des Beichtstuhles, an die Hand geben. So können Religionspsychologie und praktische Seelsorge vereint arbeiten, ohne in das Heiligtum des Bußsakramentes einzugreifen.

Die Umwertung religiöser Begriffe in Fr. W. Foersters „Erziehung und Selbsterziehung".

Von Professor A. J. Rosenberg, Domkapitular in Paderborn.

Nachdem Büchsel, Kiefl, Wunderle u. a. sich mit der grundsätzlichen Stellung Foersters zum Christentum befaßt haben, mag es nicht unwillkommen sein, aus seinem letzten Werke[2], in welchem die Grundgedanken seiner in vielen Schriften verstreut vorliegenden Erziehungslehre zusammengefaßt sind, nachzuweisen, daß er eine Umwertung religiöser Begriffe vorgenommen hat.

Dem katholischen Christen ist das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes, dieses Grundgeheimnis des Christentums, heilig. Wenn der Priester im Schlußevangelium der heiligen Messe an die Worte kommt: „Et

[1] Katech. Blätter 1917. XVIII. 1. H. S. 21.

[2] Erziehung und Selbsterziehung. Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger von Fr. W. Foerster. Schultheß, Zürich 1917.

verbum caro factum est", dann beugt er anbetend das Knie. Es ist eine fromme Gewohnheit vieler katholischer Laien, daß sie bei denselben Worten des Englischen Grußes mit der Hand an die Brust schlagen, sei es daß sie zum Ausdruck bringen wollen, daß der Herr für uns Mensch geworden ist, sei es, daß dadurch die aufmerksame und dankbare Erinnerung an die Fülle des göttlichen Erbarmens unterstützt werden soll. Wenn in der Predigt der Ausdruck vom „fleischgewordenen Wort" verwandt wird, dann weckt er in der Seele des Zuhörers den Gedanken an den Heiland, „qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est". Jedesmal, wenn im Credo der heiligen Messe diese Stelle gesungen wird, beugen alle Anwesenden in Andacht, Demut und Dankbarkeit das Knie. Eine Fülle der intimsten, heiligsten und das Herz ergreifenden Gefühle ist eine Verbindung mit dem Ausdruck vom „fleischgewordenen Wort" eingegangen, und sobald das Wort ertönt, schwingen alle diese mit.

Foerster spricht mehrfach von dem fleischgewordenen Wort, aber verbindet damit einen ganz anderen Sinn. Er zählt die Bedingungen auf, unter welchen der Erzieher auf Erfolg hoffen darf, und verlangt, daß der Erzieher sich „so weit wie möglich selber in den seelischen Zustand bringen (soll), der seinem Ziele entspricht. Nicht das bloße Wort, sondern nur das fleischgewordene Wort wirkt erlösend"[1]. Der Gedanke ist klar und richtig, der Sinn des „fleischgewordenen Wortes" ist aber nicht derjenige, welchen wir Katholiken uns unter dem Ausdrucke vorstellen. Foerster will auch durchaus nicht den Eindruck erwecken, als wenn er von dem christlichen Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes redete, er will nicht irreführen, sondern spricht lediglich im Bilde. Aber ein Christenherz fühlt sich durch die Wahl des Bildes unangenehm berührt, weil ein festgewordener Begriff seines Inhaltes beraubt und ein neuer Inhalt damit verbunden wird. Geschieht das einmal, so geht man darüber hinweg, aber wenn dasselbe Bild des öfteren wiederkehrt, dann nimmt man Anstoß. Und es kehrt bei Foerster wieder. Wenn er davon spricht, daß „die wahrhaft menschliche Tatkraft erst erwacht, wenn es gelingt, die höchsten Mächte der Seele tatkräftig zu machen, sie motorisch werden und ins Leben eingreifen zu lassen", dann fährt er wörtlich fort: „Et verbum caro factum est"[2]. An einer anderen Stelle sagt er: „Muß nicht die Verkündigung: ‚Das Wort ward Fleisch' auch eine unabläßige Mahnung an uns sein, unser bestes geistiges Sehnen, unser Bewußtsein von unserer höheren Herkunft und Bestimmung nun auch in der Art, wie wir das Leben bewältigen, zum Ausdruck zu bringen[3]?" Auch hier ist der Sinn des Gesagten klar und einwandfrei. Man wird es auch einem christlichen Pädagogen noch hingehen lassen, wenn er im Anschluß an das Johanneswort eine pädagogische Anwendung macht, weil man aus seiner ganzen Lehre weiß, daß er mit dem fleischgewordenen Worte die Person des Gottessohnes meint. Aber bei Foerster findet man nicht ein einziges Mal mit dem Ausdrucke den spezifisch christlichen Inhalt verbunden, darum mutet seine Rede an, als ob er das Geheimnis seines eigentlichen Sinnes entkleiden wollte. Es soll durchaus nicht damit gesagt sein, daß er selbst solches vorhat,

[1] A. a. O. S. 10. [2] A. a. O. S. 131.
[3] A. a. O. S. 143.

es findet sich auch nicht eine einzige Stelle in allen seinen Werken, in welcher er sich gegen das genannte Geheimnis des Christentums ausspricht. Weder für noch gegen, er nimmt überhaupt keine Stellung ihm gegenüber ein. Auch darf gesagt werden, daß es einem überzeugt gläubigen Pädagogen nicht möglich gewesen wäre, an einer Stellungnahme vorbeizukommen, wenn er sie nicht bewußt und absichtlich vermieden hätte. Immerhin soll Foerster nicht daraus ein Vorwurf gemacht werden, wohl aber urteilten jene Katholiken vorschnell und verkehrt, die Foerster schon als beinahe katholisch einzuschätzen liebten. Noch eine andere Stelle sei hier angeführt. Wenn er von den Beziehungen redet, wie sie zwischen Körperlichem und Geistigem vorliegen, und darauf verweist, daß „die äußere Darstellung geistig-sittlicher Wahrheiten eine erste Stufe der Übertragung des Gedankens in die Tat" ist, setzt er einschränkend hinzu: „Freilich ist die körperliche Nachbildung noch nicht seelische Nachbildung, aber sie ist ein Beginn der ‚Fleischwerdung des Wortes' und kann . . . einen entscheidenden Anstoß geben"[1]. Auch hier findet sich wieder derselbe Sinn, dieselbe Umwertung des christlichen Begriffes vom fleischgewordenen Wort. Wer die Terminologie des Christentums gebrauchen will, soll wenigstens klar zum Ausdruck bringen, daß er den herkömmlichen Inhalt anerkennt. Tut er das nirgends, sondern redet er immerfort von den christlichen Geheimnissen in einem ganz anderen Sinne, dann muß er sich gefallen lassen, daß katholische Christen ihn für einen Modernisten ansehen, deren Eigentümlichkeit es ist, die christlichen Ausdrucksweisen beizubehalten, ihnen aber einen neuen Sinn unterzulegen. Übrigens mag es auch vorkommen können, daß ein katholischer Leser, der immer wieder auf eine solche Umwertung christlicher Grundgeheimnisse stößt, ohne jemals dem hergebrachten Sinn und Inhalt zu begegnen, dadurch zu Zweifeln an seinem Glauben veranlaßt wird.

Sehen wir nunmehr, wie Foerster ganz in derselben Weise sich dem christlichen Dogma von der Auferstehung des Fleisches gegenüber verhält. Kant wird vorgeworfen, daß er „die Bestimmung der Natur zur Mitarbeit am regnum gratiae völlig ausschaltet. Das natürliche Ich bleibt in gänzlich vernachlässigtem Zustande, es hat einfach nur zu gehorchen, ihm fehlt das, was das Christentum die Auferweckung des Fleisches nennt, die Belebung des Natürlichen selber, die dahin wirkt, daß dieses Natürliche seine eigenen verborgenen rhythmischen Gesetze, als Maß, Grazie und Takt, entdeckt und nun mit diesen ordnenden Kräften den Forderungen des Geistes entgegenkommt[2] . . ." Das Christentum versteht unter Auferweckung des Fleisches doch etwas ganz anderes, als ihm hier zugeschrieben wird. An einer anderen Stelle behandelt Foerster die für die Erziehung richtige und wichtige Lehre, daß auch die äußere Triebbeherrschung notwendig ist. Da tritt ihm sofort das obige Bild erneut vor die Augen: „Die gute und schöne Form ist eben auch ein Mittel zur Auferweckung des Fleisches, gerade weil sie das Äußere zum Träger von etwas Innerlichem macht und die Roheit des Begehrens einem gewissen elementaren Rhythmus und Gesetz unterwirft[3]." Dort, wo er auf die Tugend der Keuschheit zu sprechen kommt, bemerkt er, wie wertvoll es für den Menschen ist, wenn die Liebe zu Christus seine Seele

[1] A. a. O. S. 239. [2] A. a. O. S. 76.
[3] A. a. O. S. 248.

ergriffen hat. „Diese Liebe . . . erzeugt einen solchen hellsichtigen Haß gegen die Selbstsucht, daß dadurch auch ‚das Fleisch auferweckt' wird[1]." Wenn nun schließlich derselbe Mann, der unter Auferweckung des Fleisches nur die Erhebung und sittliche Läuterung des niederen Menschen durch die Seele versteht, die folgenden Worte niedergeschrieben hat: „Ebenso aber kommt auch der geistige Mensch erst dann in seinen höchsten Zustand, zu seiner letzten Kraftentfaltung und seinem vollen Selbstbewußtsein, wenn er sich zu der Wahrheit des ewigen Lebens, zur Wirklichkeit Gottes, zum Glauben an die Auferstehung bekennt"[2], dann ist es erklärlich, daß in katholischen Kreisen die Ansicht vertreten werden konnte, daß der Verfasser ein gläubiger Christ im Sinne des Kirchenglaubens sei. Denn auch der katholische Christ unterschreibt die zuletzt angeführten Worte Foersters ganz unbedenklich, freilich legt er ihnen einen ganz anderen Sinn unter, sobald er seinen Glauben an die Auferstehung des Fleisches bekennt.

Kein Pädagoge kann an der christlichen Lehre von der Erbsünde vorübergehen, entweder legt man sie in der Beurteilung der Kindesseele zugrunde, wie es von der katholischen Erziehungsweisheit immer gelehrt wurde, oder aber man leugnet mit Rousseau die Erbsünde und läßt alles im Menschen sich frei entwickeln. Nun mußte es für Foerster schwer werden, die richtige Lehre von der Erbsünde kennen zu lernen, denn sie trat ihm zunächst in der protestantischen Auffassung entgegen, die der katholischen entgegengesetzt ist. Seine eigene Lehre von der Erbsünde ist weder protestantisch noch katholisch. „Was die Religion nun Erbsünde nennt, das ist dieses Einssein mit den irdischen Lebenstrieben und Lebensmächten; dieser Verrat der Seele an ihrer ewigen Bestimmung. Und wenn wir diesen Hang auf Adam zurückführen, so heißt dies, daß wir selber spüren: diese Tendenz liegt so tief im Wesen unserer Doppelnatur begründet, daß sie gleichsam schon bei der ersten Begegnung der von Gott erweckten Menschenseele mit der Welt der Lebensreize in Wirkung trat. Und zugleich können wir den immer erneuten Fall nicht vollziehen, ohne ihn stets von neuem auch als ganz persönlichen Willensakt zu empfinden und das erste ‚Adam, wo bist du?' mit tiefster Beschämung zu vernehmen[3]." Das Wesentliche der Erbsünde nach katholischer Lehre wird in diesen Darlegungen überhaupt nicht berührt, die Zurückführung auf den Sündenfall Adams ist in der obigen Form der katholischen Lehre direkt widersprechend. Die böse Begierlichkeit, eine Folge der Sünde Adams, die auch auf uns übergegangen ist und welche der Apostel Paulus den fomes peccati nennt, wird von Foerster „der sinnliche Trieb" genannt. Die Erbsünde ist ihm nun nicht etwa die Erbschaft dieses sinnlichen Triebes, er sucht sie vielmehr in „der Urneigung der Seele, mit diesem Triebe eins zu werden, statt ihm das Gesetz des Geistes aufzuprägen"[4]. Aber auch diese Auffassung trifft mit der katholischen Lehre von der Erbsünde nicht zusammen. Entsprechend der falschen Auffassung von dem Wesen der Erbsünde ist auch der Begriff der Wiedergeburt seines christlichen Inhalts entkleidet worden. Unter Wiedergeburt versteht Foerster die Wiedereinsetzung des inneren Menschen in seine Rechte, das „Aktivwerden der Innenwelt"[5]. Das ist sicher auch etwas Gutes und Schönes, aber Wiedergeburt im christlichen Sinne ist es nicht.

[1] A. a. O. S. 313. [2] A. a. O. S. 319. [3] A. a. O. S. 59.
[4] A. a. O. S. 58. [5] A. a. O. S. 7.

Einen spezifisch katholischen Gedanken greift Foerster auf in der Krönung Mariens durch Christus. Er will von dem tieferen religiösen Sinne ganz absehen und gibt nun folgende Erklärung: „Die höchste Kraft, der weltüberwindende Wille krönt das Ewigweibliche, nimmt es auf in den Himmel des Ideals, macht es zur führenden Macht der Seele . . ." Und weiterhin: „Christus krönt Maria: Er erhebt die höchste weibliche Seelenkraft aus dem Stande der Zaghaftigkeit zur unbeirrten Sicherheit des eigenen Gewissens, gibt ihr gegenüber der Sophistik des Daseinskampfes den höchsten Glauben an ihr Recht, zeigt ihr das Gesetz ihrer eigenen Vollendung und löst sie dadurch von der Welt und all deren störenden Eindrücken und kurzsichtigen Schlauheiten[1]." Der katholische Leser wird es angenehm empfinden, daß der Verfasser bei dieser Erklärung und Verflüchtigung des eigentlichen Sinnes dieses Geheimnisses selbst auf den andersartigen Inhalt aufmerksam gemacht hat.

Wie der Goethesche Faust den ersten Satz des Johannesevangeliums umdeutete und sagte: „Im Anfange war die Tat", so gibt auch Foerster eine wirklich eigenartige Auslegung, wenn er schreibt: „‚Im Anfang war das Wort' – das gilt im übertragenen Sinne für das ganze Menschenleben. Wie viel menschliche Bande sind durch fahrlässig gesprochene oder fahrlässig weitergegebene Worte für immer zerrissen worden!" Da er aber selbst sagt, daß er einen übertragenen Sinn zugrunde gelegt hat, so kann man ihm keinen Vorwurf machen, wenn man es nicht überhaupt als übel bezeichnet, daß solche erhabenen Worte dazu dienen, die einfache Tatsache auszudrücken, daß im Anfange vieler Streitfälle unter den Menschen ein böses oder auch nur leichtfertiges oder unüberlegtes Wort steht.

Unter der Überschrift Martha und Maria bespricht Foerster die beiden Wege der Bildung der Seele durch die Handarbeit am Materiellen und durch Aufnahme geistiger Nahrung und das Vollbringen geistiger Leistungen. Die erste Art wird durch Martha versinnbildet, die andere durch Maria. Genau getroffen ist die Beziehung zwischen den beiden biblischen Personen nicht, die katholische Anschauung läßt Martha alles tätige Leben, sowohl das materiell als das geistig tätige Leben symbolisieren, während Maria den Typus des beschaulichen Lebens darstellt. Das ist ein großer Unterschied gegen die Foersterische Auffassung. Aber es mag unbeanstandet hingehen. Um nun darzulegen, daß man das Dienen und die Beschäftigung mit dem Materiellen, wie es der Beruf der weitaus meisten Menschen erfordert, nicht geringschätzen darf, zieht er das Beispiel der Fußwaschung, die Christus an den Aposteln vollzog, zum Vergleiche heran und sagt: „Im Gegensatz zu dieser falschen Deutung des Verhältnisses von Geist und Materie hat uns Christus in der Fußwaschung das erhabene Gleichnis gegeben, daß das Höchste in dienender Gestalt zu uns kommt, um uns zu zeigen, daß wir nur in dienender Gestalt zum Höchsten kommen können. In der Verarbeitung der Materie, in der Vergeistigung des Ungeistigen, in der ordnenden Gestaltung des Ungeordneten kommt die Seelenkraft erst zu ihrer höchsten Entfaltung und Erprobung[2]." Niemand wird die Richtigkeit des pädagogischen Gedankens, den Foerster hier darlegt, bestreiten wollen. Aber die Fußwaschung hat einen ganz anderen Sinn, als Foerster annimmt. In der Fußwaschung will Christus nicht ver-

[1] A. a. O. S. 104. [2] A. a. O. S. 185.

sinnbilden, daß auch die materielle dienende Betätigung gegenüber der geistigen nicht verachtet werden darf, sondern er will den Jüngern das Beispiel geben, wie der eine dem anderen dienen soll. Die Fußwaschung ist also ein Beispiel für jegliche Art der Hilfeleistung, für jegliche Art der dienenden Bruderliebe, sowohl der materiellen als auch der geistigen.

Zum Fundament der ganzen sozialen Erziehung will Foerster die Einführung in die „Kunst des Zuhörens" machen. Darin hat er wieder vollkommen recht, aber er hat unrecht, wenn er zur Schilderung der Bedeutung des Zuhörenkönnens schreibt: „In Wirklichkeit beginnt die soziale Kultur mit der Fähigkeit, ernsthaft und gütig zuzuhören, da verrät sich der ganze Mensch, da tut sich das Jüngste Gericht über die Seelen auf, da stürzen die Gefeierten in den Schwefel, und die Unbedeutenden werden in strahlendes Licht erhoben[1]." Was der Verfasser sagen will, ist sachlich berechtigt, wer nicht dem anderen zuhören kann, hat keine soziale Bildung, durch sein fortwährendes Unterbrechen des anderen, durch sein eigenes Reden spricht er sich selber bei jedem Verständigen das Urteil. Aber das Jüngste Gericht ist das nicht, es ist nur ein Vergleich möglich zwischen diesem und jenem Gerichte. Man wird einwenden können, daß Foerster auch nur einen solchen Vergleich im Auge hat. Das soll nicht bestritten werden, dann ist jedoch die Ausdrucksweise verfehlt.

Was Foerster über die Spottsucht der Mädchen sagt, ist jedem Christen aus der Seele geschrieben. „Spott auf Mädchenlippen ist ein Wurm auf Rosenblättern", heißt es in Dreizehnlinden. Auch darin stimmen wir ihm zu, daß Spottsucht sich nur zu oft bei Menschen findet, „die aus sehr guten wohlbehüteten Familien stammen und von der Tragik des Menschenlebens nicht die leiseste Ahnung bekommen haben"[2]. Aber wir können ihm nicht recht geben, wenn er sofort hinzufügt: „Hier versteht man das Wort: ‚Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich kommt'." Diese Heilandsworte beziehen sich nicht auf das Zuhörenkönnen, sondern auf das Festhalten an den Gütern dieser Welt. Die Darstellung läßt bei allen drei Synoptikern keine andere Deutung zu. Es steht nichts entgegen, daß man ergänzend auch noch auf diese Gefahr im Gefolge des Reichtums hinweist, aber es geht nicht an, den Ausspruch des Herrn umzuwerten, ihm einen neuen Sinn unterzulegen.

Zum Schluß müßte eigentlich untersucht werden, ob Augustinus mit dem Wort von den „glänzenden Lastern der Heiden", auf das Foerster sich mehrfach bezieht[3], denselben Sinn verbindet, den Foerster ihm beilegt. Das ist aber nicht möglich, weil Augustinus niemals das Wort gebraucht hat, wie Denifle gegen Harnack siegreich dargetan hat. Es gehört so sehr zum protestantischen Rüstzeug, daß es wohl noch vieler Jahrzehnte bedürfen wird, daß man es dort fallen läßt. Foerster würde es gewiß nicht als Wort Augustins angeführt haben, wenn ihm die Untersuchungen Denifles bekannt gewesen wären.

Die vorangegangene Untersuchung des letzten aus der Feder des Münchener Pädagogen geflossenen Werkes beweist, daß er christliche Begriffe ihres eigentlichen Sinnes entkleidet und ihnen einen neuen Sinn unterlegt.

[1] A. a. O. S. 276. [2] A. a. O. S. 177.
[3] Z. B. a. a. O. S. 111. 290.

Er verwertet die vom Christentum entlehnten Begriffe nicht in demselben Sinne, den sie im Laufe der Jahrhunderte besessen haben. Nun kommt es häufig genug in der Philosophie vor, daß Begriffe alter Philosophen in einem ganz neuen Sinne gebraucht werden, ja es ist nicht selten, daß ein und dasselbe Wort in den Werken ein und desselben Philosophen nicht immer denselben Sinn hat. Es ist aber notwendig, daß der Leser sich dessen bewußt ist, wenn anders er den rechten Sinn erfassen soll. Auf jeden Fall erschwert ein derartiges Verfahren das Verständnis und bietet die Möglichkeit von irrtümlichen Auffassungen.

Tatsächlich haben sich manche Katholiken verleiten lassen, Foerster als einen christlichen Philosophen zu betrachten. Dieser Irrtum beruht indessen nicht bloß auf der Verwendung vieler dem Christentum entlehnter Begriffe, deren Inhalt freilich von Foerster umgewertet worden ist, sondern noch weit mehr auf einem sachlichen Untergrunde. Foerster hat eine vernünftige und zumeist richtige Erkenntnis der natürlichen Grundlagen der menschlichen Natur. Da das Christentum im wesentlichen dieselbe Auffassung vertritt, so berühren die pädagogischen Anschauungen Foersters den katholischen Leser angenehm, er glaubt einen Verfasser vor sich zu haben, welcher die Probleme der pädagogischen Wissenschaft als Christ zu lösen gewillt ist. In dem weiten Gebiete des Natürlichen finden sich tatsächlich erhebliche und zahlreiche Übereinstimmungen. Da Foerster das Übernatürliche überhaupt ausschaltet, so fällt das Trennende nicht in die Augen. Würde er nicht bloß gelegentlich von Gott, Gnade, Sakramenten und anderen übernatürlichen Gegenständen sprechen, sondern sie ex professo behandeln, so würde die Kluft zwischen seiner und der katholischen Auffassung sich vor den Augen des Lesers breit auftun.

Es ist darum nicht richtig, Foerster im katholischen Lager nunmehr ganz fallen zu lassen. Wir können sehr viel aus seinen Werken lernen. Aber auf der anderen Seite dürfen wir niemals vergessen, daß sein natürliches System der Pädagogik uns nicht verleiten darf, das System der katholischen Pädagogik geringzuschätzen, weil wir das erstere überschätzen. Die katholische Pädagogik darf das Übernatürliche nicht ausschalten, sie muß vielmehr Natur und Übernatur in der Erziehung einheitlich miteinander verbinden. Einem solchen pädagogischen System gegenüber ist das Foersterſche, bei aller Anerkennung der vielen richtigen Gedanken für das natürliche Leben des Menschen, kraftlos und arm zu nennen. Wir tun gut, daran festzuhalten, daß, bei aller Bejahung der Möglichkeit eines rein natürlichen Erziehungssystems, ein solches doch dem christlichen weit unterlegen ist, weil dem letzten Endziel aller Erziehung kein Raum darin gewährt wird, und weil auch die einzelnen ihm untergeordneten Ziele, die durch den Verstand erarbeitet werden müssen und darum relativen und veränderlichen Charakter haben und der Irrtumslosigkeit entbehren, den durch die christliche Glaubenslehre festgestellten objektiven, dauernden und irrtumsfreien nicht an die Seite gestellt werden können. Dazu scheiden in einem rein natürlichen Erziehungssystem alle Erziehungsmittel der übernatürlichen Ordnung aus, ohne deren Anwendung der Erfolg der Erziehung nach christlicher Auffassung in Frage gestellt wird.

Die Beichten der Ordensleute nach dem neuen Rechte.

Von Dr. P. Bertrand Kurtscheid O. F. M., Paderborn.

Die Bestimmungen des neuen Rechtes über die Beichten der Ordensleute sind im wesentlichen eine Zusammenfassung der in den letzten Jahren erlassenen Einzelbestimmungen über diese Materie; nur wenige, aber zeitgemäße Abweichungen sind zu verzeichnen. Wir behandeln zunächst die Beichten der Ordensschwestern, sodann die der männlichen Ordensleute.

I. Beichten der Ordensschwestern.

Für wen gelten die folgenden Bestimmungen?

Die Bestimmungen über die Beichten der Ordensschwestern gelten sowohl für die eigentlichen Nonnen mit päpstlicher Klausur und feierlichen Gelübden, als auch für die Schwestern der Kongregationen mit Einschluß der Diözesaninstitute, mögen die Mitglieder bereits Profeß abgelegt haben oder noch Novizinnen sein. Nach dem Dekret: „Cum de sacramentalibus" vom 3. Februar 1913 § 14 gehörten hierher auch jene ordensähnliche weibliche Institute, deren Mitglieder zwar keine Gelübde ablegen, aber doch ein gemeinsames Leben nach Art der Ordensleute führen. Das neue Recht hat diese Bestimmung nicht aufgenommen, da es nur von Ordensschwestern und Novizinnen spricht C. 876. Daher fallen auch die Postulantinnen in den Ordenshäusern nicht unter das Gesetz. Ferner sind die Bischöfe nicht verpflichtet, für kleinere Häuser mit weniger als 6 Mitgliedern besondere Beichtväter aufzustellen (S. Congr. Relig. 3. Iulii 1916 ad 3), noch viel weniger gehören Pensionate oder Töchterschulen in den Klöstern hierher.

Vollmacht für Beichtväter der Ordensschwestern.

Jeder Priester des Welt- oder Ordensklerus bedarf, um gültiger- und erlaubterweise Ordensschwestern beichtzuhören, einer besonderen Vollmacht des Diözesanbischofs. Jedes entgegenstehende Privileg oder Gesetz ist aufgehoben C. 876. Hiervon gibt es nur drei Ausnahmen:

a) Die Kardinäle dürfen ohne weiteres überall auch Ordensschwestern beichthören C. 239 § 1.

b) In schwerer Krankheit dürfen Ordensschwestern jedem in der Diözese für weibliche Personen approbierten Beichtvater beliebig oft beichten C. 523.

c) Wenn eine Ordensfrau ihre Beichte in einer Kirche, einem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium ad suae conscientiae tranquillitatem ablegt, genügt ebenfalls die gewöhnliche Vollmacht für den Beichtvater C. 522.

Als Beichtvater kommen für Ordensschwestern in Betracht:

a) Der Ordinarius.

Für jedes Schwesternhaus soll für gewöhnlich ein gemeinsamer Beichtvater (Ordinarius) bestimmt werden. Ist die Kommunität sehr zahlreich, oder liegen andere stichhaltige Gründe vor, so können auch zwei oder mehrere gemeinsame Beichtväter bestellt werden C. 520. Die Ernennung des Beichtvaters steht dem Bischof (Ordinariat) zu, oder dem höheren Ordensoberen (Provinzial), wenn die Schwestern einem solchen unterstehen. In jedem Falle aber hat der Bischof die besondere Beichtvollmacht zu erteilen C. 525. Es

können in gleicher Weise Welt- wie Ordenspriester zu ordentlichen Beichtvätern ernannt werden; ausgenommen sind nur jene, die in foro externo Jurisdiktion über die Schwestern haben (Bischof, Generalvikar und ev. der Ordensobere). Außer Klugheit und Sittenreinheit soll der ordentliche Beichtvater womöglich ein Alter von 40 Jahren haben, wovon der Bischof jedoch absehen kann, falls nur die übrigen Eigenschaften vorhanden sind C. 524 § 1. Das Amt des ordentlichen Beichtvaters dauert für gewöhnlich drei Jahre; doch kann der Bischof ihn für ein zweites und drittes Triennium bestätigen, wenn er entweder Mangel an geeigneten Priestern für dieses Amt hat, oder wenn die Mehrzahl der ganzen Kommunität in geheimer Abstimmung die Verlängerung wünscht. Der Minderheit ist jedoch, wenn sie es verlangt, ein anderer Beichtvater zu gewähren C. 526. Im übrigen kann der ordentliche Beichtvater nach Ablauf seiner Amtszeit nicht weiter Ordinarius bleiben noch unmittelbar Extraordinarius werden; es muß wenigstens ein Jahr dazwischen liegen C. 524 § 2.

b) Der besondere Ordinarius für einzelne Schwestern.

Wenn eine Schwester zur Beruhigung ihres Gewissens und um größeren Fortschritt in der Vollkommenheit zu machen einen besonderen Beichtvater als dauernden Seelenführer verlangt, so soll der Bischof gern einen solchen gewähren. Dieser ist an die dreijährige Amtsdauer nicht gebunden. Bei etwaigem Mißbrauch soll der Bischof resp. Ordensobere ohne Verletzung der Gewissensfreiheit in kluger und vorsichtiger Weise Abhilfe schaffen C. 520 § 2.

c) Der Extraordinarius.

Jeder religiösen Kommunität soll wenigstens viermal im Jahre ein außerordentlicher Beichtvater geboten werden, vor welchem dann alle Schwestern und Novizinnen ohne Ausnahme zu erscheinen haben, wenigstens um seinen Segen zu erbitten. Der Extraordinarius kann aus dem Welt- oder Ordensklerus sein und soll im allgemeinen die Eigenschaften und das Alter eines Ordinarius haben. Seine Ernennung und Approbation erfolgt in derselben Weise wie beim Ordinarius, nur die Amtsdauer ist an keine Zeit gebunden; der Extraordinarius kann auch ohne Zwischenzeit Ordinarius für dieselbe Kommunität werden C. 521 § 1, C. 524 § 1, 2.

d) Besondere Beichtväter.

Der Bischof soll für jede Kommunität außer dem Ordinarius und Extraordinarius noch einige Priester approbieren, an welche die Schwestern in besonderen Fällen sich wenden können, ohne jedesmal den Bischof fragen zu müssen. Wenn ein solcher Priester von einer Schwester gewünscht wird, so darf keine Oberin direkt oder indirekt nach dem Grunde forschen noch irgendwelche Schwierigkeiten machen C. 521 § 2, 3, anderenfalls soll sie der Bischof zunächst ermahnen und im Wiederholungsfalle absetzen, wovon er dann sofort der Kongregation der Ordensleute Mitteilung zu machen hat C. 2414. Die Amtsdauer dieser besonderen Beichtväter kann unbeschränkt sein; auch können dieselben für mehrere Klöster gleichzeitig approbiert werden.

e) In schwerer Krankheit,

auch wenn keine Todesgefahr vorhanden, kann eine Schwester jeden in der Diözese zum Beichthören der Weltleute beiderlei Geschlechtes approbierten

Priester kommen lassen und ihm während der Krankheit so oft beichten, als sie es wünscht. Die Oberin darf sie daran weder direkt noch indirekt hindern, wenn sie nicht dieselbe Strafe wie im vorigen Punkte sich zuziehen will C. 523.

f) In besonderen Fällen,

wenn eine Schwester zur Beruhigung ihres Gewissens einen gewöhnlichen, vom Diözesanbischof wenigstens für weibliche Personen approbierten Beichtvater aufsucht, so kann sie diesem gültiger- und erlaubterweise in jeder Kirche, in jedem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium beichten. Es ist also, entgegen der Bestimmung des Dekretes vom 3. Februar 1913, nicht mehr nötig, daß genannte Schwester sich außerhalb ihres Klosters befinde; nein, auch in der Kirche oder dem halböffentlichen Oratorium ihres Hauses ist die Beichte gültig und erlaubt. Ja in einem Notfalle, z. B. wegen Krankheit oder sonst wichtiger Gründe, könnte die Beichte auch in der Sakristei oder an einem sonst geziemenden Orte in- oder außerhalb des Klosters erlaubterweise stattfinden, jedoch unter Wahrung der nötigen Vorsichtsmaßregeln. Die Einschränkung „in jeder Kirche und jedem halböffentlichen Oratorium" ist also nicht mit Rücksicht auf die Gültigkeit, sondern nur mit Rücksicht auf die Erlaubtheit der Beichte gemacht (S. Congr. Relig. 3. Iulii 1916 ad 1). Damit sollen jedoch obige Bestimmungen über die besonders für Ordensschwestern approbierten Beichtväter nicht illusorisch gemacht, sondern nur für einzelne Fälle der Gewissensfreiheit der Schwestern möglichst Rechnung getragen werden. Jedes entgegenstehende Privileg wird daher widerrufen. Die Oberin darf einer solchen Schwester keinerlei Schwierigkeiten machen oder Nachforschungen anstellen; auch braucht die Schwester selber der Oberin nichts davon zu sagen C. 522. Die ordentlichen und außerordentlichen Beichtväter sollen sich in keiner Weise in die innere oder äußere Leitung des Klosters einmischen C. 524 § 3.

Der Ortsordinarius kann aus einem wichtigen Grunde den ordentlichen wie den außerordentlichen Beichtvater absetzen, selbst wenn das Kloster unter Regularen steht und ein Regulare Beichtvater ist. In diesem Falle braucht er dem Ordensobern den Grund nicht anzugeben, es genügt, wenn er ihm einfach davon Mitteilung macht. Nur dem Apost. Stuhle gegenüber wäre er im Falle einer Beschwerde zur Angabe des Grundes verpflichtet C. 527.

II. Beichten der männlichen Ordensleute.

Erteilung der Beichtvollmacht.

1. Für die Beichten der männlichen Ordensleute, auch der exemten, ist eine besondere Bevollmächtigung, ähnlich wie für Ordensschwestern, nicht nötig; es genügt die gewöhnliche Vollmacht, welche der Ortsordinarius Welt- und Ordenspriestern der Diözese zu erteilen pflegt, auch für die Beichten männlicher Ordensleute. Doch sollen die Ordenspriester von dieser Vollmacht sowohl Welt- als Ordensleuten gegenüber für gewöhnlich nur mit Zustimmung ihrer Obern Gebrauch machen C. 874.

2. In den exemten Klerikerorden und -Kongregationen erteilt außer dem Ortsordinarius der nach den Ordenskonstitutionen zuständige Obere Beichtvollmacht und zwar für die Ordensprofessen, Novizen, sowie für jene, die als Diener, Gäste, erziehungs- oder krankheitshalber Tag und

Nacht im Kloster wohnen; er kann diese Vollmacht auch Priestern übertragen, die dem Weltklerus oder anderen Orden angehören C. 875 § 1.

Hieraus ergibt sich, daß die Beichtväter für die exemten Klerikergenossenschaften ihre Vollmacht erlangen entweder von ihren Ordensobern, oder von dem Ortsordinarius, oder endlich von beiden.

3. Ist die Klerikergenossenschaft nicht exemt von der bischöflichen Jurisdiktion, wie das bei den meisten neueren Kongegrationen der Fall ist, so erteilt nur der Ortsordinarius Beichtvollmacht für ihre Mitglieder C. 874 § 1.

4. In den exemten Laienorden schlägt der Ordensobere die Beichtväter dem Ordinarius des Ortes vor, der ihnen dann die nötige Vollmacht erteilt C. 875 § 2.

5. In den nicht exemten Laiengenossenschaften steht die Ernennung und Approbation der Beichtväter dem Ortsordinarius zu C. 529.

Bestimmungen über die Beichten.

1. Für jedes Haus der exemten und nicht exemten Klerikerorden und -Kongregationen sollen die zuständigen Ordensobern entsprechend der Mitgliederzahl mehrere approbierte Beichtväter bestimmen und in den exemten Orden bzw. Kongregationen ihnen auch Vollmacht über die Ordensreservate übertragen C. 518 § 1.

Die Ordensobern selbst, wenn sie zum Beichthören approbiert sind, dürfen ihre Untergebenen nur beichthören, wenn diese ganz aus eigenem Antrieb darum bitten, und auch dann sollen sie ohne wichtigen Grund keine Regel daraus machen; besonders dürfen die Obern keinen Untergebenen auf irgendeine Weise selbst oder durch andere veranlassen, bei ihnen zu beichten C. 518 § 2, 3.

2. Die Ordenskonstitutionen, welche vorschreiben oder anraten, daß die Religiosen zur bestimmten Zeit bei bestimmten Beichtvätern beichten sollen, bleiben in Kraft. Indes kann jeder Ordensmann zur Beruhigung seines Gewissens in und außer dem Kloster bei jedem von dem Ordinarius des Ortes approbierten Priester gültiger- und erlaubterweise beichten, und dieser kann ihn auch von den im Orden vorbehaltenen Sünden und Zensuren absolvieren. Jedes entgegenstehende Privileg ist aufgehoben C. 519. Freilich soll der Ordensmann diese Freiheit nicht zur Regel machen, sonst wären ja die erwähnten Vorschriften der Ordenskonstitutionen illusorisch. Sooft es ihm aber aus Gewissensgründen gut scheint, darf er von der Vergünstigung Gebrauch machen.

3. Für die Novizen männlicher Ordensgenossenschaften sollen ein oder mehrere gemeinsame Beichtväter ernannt werden, die in Klerikergenossenschaften im Noviziatshause selber wohnen, bei Laiengenossenschaften wenigstens oft das Noviziat besuchen sollen, um die Novizen beichtzuhören C. 566 § 2 n. 1, 2.

Der Novizenmeister selber sowie sein Gehilfe sollen die Novizen nicht beichthören, ausgenommen wenn in besonderen Fällen aus einem wichtigen und dringenden Grunde diese freiwillig darum bitten C. 891.

4. Neben den ordentlichen Beichtvätern sollen noch einige andere bestimmt werden, an die sich die Novizen in besonderen Fällen ungehindert wenden können. Der Novizenmeister soll sich deshalb nicht ungehalten zeigen C. 566 § 1 n. 3.

Wenigstens viermal im Jahre soll ein außerordentlicher Beichtvater geboten werden, vor dem alle Novizen erscheinen müssen, wenigstens um den Segen sich zu erbitten C. 566 § 1 n. 4.

5. Obschon durch obige Bestimmung, daß männliche Ordensleute zur Beruhigung ihres Gewissens jedem am Orte approbierten Beichtvater gültiger- und erlaubterweise beichten können, in den meisten Fällen für die Gewissensfreiheit hinreichend gesorgt ist, so wird für Laiengenossenschaften doch noch besonders hervorgehoben, die Ordensobern sollen die Bitte eines Untergebenen nach einem besonderen Beichtvater gern gewähren, ohne nach dem Grunde zu fragen oder sich ungehalten zu zeigen C. 528.

6. In allen Fällen, wo der Ortsordinarius allein den Beichtvätern der Ordensleute ihre Vollmacht verliehen hat, kann er diese auch aus wichtigen Gründen wieder zurücknehmen bzw. die Beichtväter ihres Amtes entheben. — Die Bestimmung, daß der Ordinarius des Ortes nicht gleichzeitig allen Beichtvätern eines formierten Ordenshauses (= mit wenigstens sechs Professen) die Beichtvollmacht nehmen könne, gehört nicht hierher, da dieser Can. von den Ordensleuten als Beichtväter, nicht aber von den Beichtvätern für Ordensleute handelt C. 880 § 3.

Expressionismus.

Von Prof. Dr. A. Fuchs, Paderborn.

Nachdem Conrad Weiß im Hochland und in der Tagespresse uns den Maler Karl Kaspar als ersten Vertreter eines religiösen Expressionismus verschiedentlich vorgestellt und empfohlen hat, wird nunmehr der Expressionist Josef Eberz als verheißungsvoller Wegbahner einer tiefgründigen, zeitgemäßen religiösen Malerei auf den Schild erhoben. Zuerst wieder im Hochland durch Conrad Weiß (Oktoberheft 1917, S. 107 ff.) und neuerdings durch eine mit 40 ganzseitigen Abbildungen ausgestattete Schrift, die Max Fischer unter dem Titel: Josef Eberz und der neue Weg zur religiösen Malerei in dem den modernsten Kunstbestrebungen dienenden Goltz-Verlag (München 1918, ℳ 16,50) veröffentlicht hat[1]. Unter diesen Umständen ist es nötig, daß auch der Geistliche, zum Hüter, Pfleger und Förderer religiöser Kunst in erster Linie berufen, darüber klar wird, ob auf dem Wege, den der Expressionismus einschlägt, eine zeitgemäße Entwicklung der religiösen Kunst wirklich zu erwarten ist.

Zunächst, was ist Expressionismus? Der Expressionismus kann nur verstanden werden als Reaktion gegen den die letzten Jahrzehnte beherrschenden Impressionismus, der seinerseits im Grunde genommen ein nackter Materialismus ist. Der impressionistische Künstler will lediglich die Eindrücke (Impressionen) mit photographischer Treue wiedergeben, die er von der Erscheinungswelt empfängt, er will also die Dinge genau so malen, wie sie dem Sinn, dem Auge erscheinen. Eine andere Absicht, ein höheres Ziel darf der Künstler nicht haben. Er ist deshalb mit seinem Schaffen gänzlich auf die Welt der Sinne beschränkt, er begnügt sich mit der getreuen Nachformung

[1] Unter dem Titel: Josef Eberz, Christus, erschien in dem gleichen Verlage eine Mappe mit einer Auswahl von 26 Bildern ohne Text zum Preise von 7,50 ℳ.

der empirischen Wirklichkeitsbrocken in Form und Farbe und glaubt sich weder berufen noch imstande, im Kunstwerk Übersinnliches auszusprechen oder in ihm einen geistigen Inhalt oder ein Erlebnis der Seele zu verkünden[1].

Es ist kein Zufall, daß man des öden Impressionismus in dem gleichen Augenblicke überdrüssig wird, in dem man auf dem Gebiete der Philosophie die verschütteten Wege, die zur Metaphysik führen, wieder auszugraben beginnt. Der Expressionismus, aus der tiefen Sehnsucht des menschlichen Herzens nach höheren Erkenntnissen und Zielen geboren, will über das Reich der Sinne hinaus. Er schildert nicht den Eindruck der Außenwelt, der Sinnenwelt, sondern er sucht im Kunstwerk den Ausdruck seiner Innenwelt zu bieten. Damit hat die Kunst das ganze Reich des Seelischen und Übersinnlichen wiedergewonnen, und es ist selbst wieder Raum da für religiöse Kunst, ja die Religion und das in ihr eingeschlossene Überirdische, Übernatürliche und Geheimnisvolle wird, weil im innern Erleben des Menschen das Tiefste und Erregendste, zum Hauptgegenstand der Kunst. Gewiß hat auch der Impressionismus öfter, als gut war, religiöse Themata behandelt. Aber das Unwürdige lag gerade darin, daß ihm jedes Thema gleich wertvoll oder richtiger gleich wertlos war. Auch in religiösen Bildern kam es ihm nur auf die Wiedergabe der sinnlichen Außenseite in Form und Farbe an, während der religiöse Gehalt direkt verachtet wurde, so daß es kein Wunder ist, daß die religiösen Bilder der überzeugten Anhänger des Impressionismus eine Schale ohne Kern bieten, daß sie, weil ohne Ehrfurcht vor dem Religiösen gemalt, immer eine Art Profanation, um nicht zu sagen, Schändung des Heiligen bedeuten.

Hiernach dürfen wir also vom religiösen Standpunkt aus die neueste Wandlung in der modernen Malerei als kräftige Reaktion gegen die bislang herrschende Richtung freudig begrüßen.

Die bisher gekennzeichnete Richtung in der Theorie ohne jeden Zweifel. Wenn wir gleichwohl die expressionistischen Versuche, soweit sie bisher auf religiösem Gebiete und insbesondere in den Arbeiten Josef Eberz' vorliegen, noch ablehnen müssen, so hat dies seinen Grund darin, daß der Expressionismus, wie es ja bei Reaktionen, solange die Welt steht, sich immer wieder ereignet, in das dem Impressionismus entgegengesetzte Extrem verfällt, anstatt den richtigen Mittelweg zu beschreiten. Auch der Expressionist kann sein inneres Erleben, das Geistige, Übersinnliche, das er ausdrücken will, nur durch sinnliche Formen ausdrücken. Aber da dem Expressionisten diese sinnlichen Formen nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck sind, so sucht er in den sinnlichen Formen lediglich noch das, was Ausdruckswert für Seelisches hat, alles übrige, was sonst noch zur Vollständigkeit und Richtigkeit der sinnlichen Form gehören mag, ist ihm nicht nur gleichgültig, sondern er drängt es absichtlich zurück, weil er befürchtet, der Beschauer möge hierdurch von der Erkenntnis des inneren Gehaltes, also vom Kern der Sache, abgelenkt werden. So gelangt er zu einem vereinfachenden und abkürzenden Verfahren, wie ja auch moderne Dichter vielfach in einer Art Telegrammstil ohne Satzbildung durch die einfache Aneinanderfügung von Stichworten ihre Gedichte formen. Diese abgekürzte Darstellung der expressionistischen Maler mutet oft an wie die

[1] Vgl. über den Impressionismus die in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1912, S. 612 besprochene Schrift: Theodor Alt „Die Herabwürdigung der deutschen Kunst durch die Parteigänger des Impressionismus", Mannheim 1911.

stümperhaften Versuche eines fünfjährigen Kindes. Indem der Expressionist überdies dasjenige, was seelischen Ausdruckswert oder symbolischen Charakter hat, in den Mienen, Gebärden und Bewegungen, in den Flächen und Linien und Farben möglichst zu steigern sucht, schreitet er unbedenklich zu Übertreibungen und entfernt sich so noch mehr von der geläufigen, erfahrungsmäßigen äußeren Erscheinung.

In sehr maßvollen Grenzen durchgeführt, könnte ein solches Verfahren die beabsichtigte Wirkung haben. In den Arbeiten, die M. Fischer uns von Josef Eberz vorführt, sind diese Grenzen jedoch nicht gewahrt. Die gekennzeichneten Vereinfachungen und Abkürzungen einerseits und Steigerungen und Übertreibungen anderseits führten hier zu Ergebnissen, die oft wie eine geheimnisvolle Hieroglyphe, die niemand deuten kann, anmuten, oft auch direkt als Karikaturen empfunden werden, immer aber abstoßen. Es scheint insbesondere, daß der Expressionismus, da das Sinnliche im Schönen am stärksten wirkt, die von ihm angestrebte Entsinnlichung nur auf dem Wege einer geradezu abstoßenden Verhäßlichung finden zu können glaubt.

Ein grundsätzlicher Fehler des Expressionismus, wie er bisher praktisch betätigt wird, liegt auch darin, daß er sich von dem herrschenden Subjektivismus der Gegenwart nicht hat losagen können. Auch die Religion hat in ihm ihre Bedeutung im Grunde genommen nur als subjektive Größe. Das Objektive, Allgemeingültige der christlichen Religion und ihre geschichtlichen Grundlagen treten vollständig zurück hinter dem subjektiven religiösen Erlebnis. Das allein schon macht übrigens diesen Expressionismus unfähig, gültige Kirchenkunst zu werden. Hierin liegt auch ein weiterer Grund für die Tatsache, daß diese Kunst höchstens noch von ein paar Freunden des Künstlers, die Einblick in sein Innenleben haben, verstanden wird, während alle übrigen, selbst hochgebildete Beschauer, nichts damit anzufangen wissen.

Greifen wir einige aus den von M. Fischer publizierten Bildern heraus. Das allein farbig gegebene Bild „Christus über eine Stadt klagend" ist sicher noch eines der verständlichsten. In der Mitte kniet Christus, mit wenigen groben Strichen gezeichnet. Jedes eigentliche Gefält ist als überflüssig vermieden. Etwas vorgebeugten Hauptes, das Gesicht von der im Hintergrund angedeuteten Stadt abgewendet, erhebt er mit klagender Geste über diese die rechte Hand, während er die Linke, als greife sie etwas, von sich ausstreckt. Das Bild ist hier gleich so unklar, daß der Beschauer zunächst annimmt, die Linke greife auf das hochgezogene Knie des linken Beines, während in Wirklichkeit auch dieses Knie den Boden berührt, die Hand also in die Luft greifen muß. Im Hintergrund sind etwa fünf bis sechs Häuser, drei Kirchtürme und zwei Fabrikschlote mit je drei bis vier Strichen gezeichnet und gelbrot, bläulich oder braun koloriert. Was sonst noch im Hintergrund dargestellt ist, bleibt völlig unklar. Über einer grünlichen Wölbung schwingt sich ein rötlicher Bogen, der vielleicht eine Art Gemäuer einer über der Unterstadt liegenden Bergstadt andeuten könnte. Das Terrain, auf dem die Stadt steht, scheint aus braunen eiförmigen Kuppen gebildet zu sein. Christus kniet auf einer rötlichen Bodenscholle. Daneben deuten einige grüne Flecken Vegetation an. Die Scholle auf der Christus kniet, ist zwischen zwei unten im stumpfen Winkel sich treffende durchaus rätselhafte blaue Streifen eingezeichnet, von denen der rechte am Bildrande hoch emporsteigt. Was unten noch an Fläche übrig ist, sowie der Himmel, ist mit brauner Farbe bedeckt.

Der Künstler will nicht den historischen Vorgang schildern, wie Jesus über Jerusalem klagt. Er hat es vielmehr in sich selbst erlebt, daß jede moderne Großstadt soviel Elend und Sünde birgt, daß man auch über sie klagend ausrufen müßte: „Wenn du es doch erkannt hättest, was dir zum Frieden dient." Durch die rauchenden Schornsteine ist der Gedanke an Jerusalem ausgeschlossen. Der Künstler will aber auch nicht durch die getreue Wiedergabe einer modernen Stadt fesseln und uns von der Hauptsache ablenken, deshalb gibt er eine kindisch ausgeführte Abkürzung, die in keiner Einzelheit die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Das Haupt und die Haltung Christi sind in diesem Falle nicht unwürdig gezeichnet. Es liegt vielmehr darin etwas Ergreifendes. Daß der Künstler auch durch die Linienführung und die rätselhaften Einzelheiten, die blauen Streifen usw. etwas ausdrücken will, ist gewiß anzunehmen. Aber wer kann je gewiß sein, dies so zu deuten, wie es der Künstler gemeint hat?

Auf dem Bilde „Der Ersehnte" kann man in der Mitte einen Reiter in weißem, faltenlosem Gewand auf einem dunklen Pferd mit Giraffenhals erkennen, davor eine Gestalt, die das Pferd zu fassen scheint, und zwei Gestalten, die beide Arme hoch in die Luft werfen. Hinter dem Reiter noch Andeutungen einiger Gestalten. Im übrigen ist das ganze Bild mit Streifen und Flächen bearbeitet, in die man absolut keinen Sinn zu bringen vermag. Es scheint hier vielleicht der Einzug Christi in Jerusalem als Symbol oder Motiv benutzt zu sein für die Expression eines inneren Erlebnisses religiöser Sehnsucht.

Solcher Bilder, vor denen man völlig ratlos dasteht, gibt es noch manche in der Folge. Von allen 40 Bildern, die uns vorliegen, ist jedenfalls keines würdig, in einer katholischen Kirche ausgeführt zu werden, auch nicht das einzige bisher direkt für einen kirchlichen Zwecke gemalte Herz-Jesubild in der Konviktskapelle zu Ehingen. Das Bild „Christus auf dem See", auf dem Christus mit der Schädelbildung eines Kretins erscheint, wird vom Beschauer im ersten Moment unbedingt als eine gemalte Blasphemie empfunden, womit nicht geleugnet werden soll, daß es dem ehrlichen Versuche schließlich gelingen mag, der ganz anders gerichteten Absicht des Künstlers in etwa auf die Spur zu kommen. Populär kann solche Kunst aber niemals werden, und damit ist sie auch als Kirchenkunst gerichtet.

Auch Fischer, der den Wunsch ausspricht, Eberz möge große Aufträge für Kirchen erhalten, findet es doch „gut, daß solche Aufträge dem Künstler nicht zu früh geworden sind: noch ist sein Werk nicht ganz gereift zu der hohen Mission kirchlicher Kunst. Das Schauerliche und Gespensterhafte, das Verkrampfte und Gequälte, das in den Bildern von Eberz noch einen weiten Bezirk einnimmt, gehört nicht in die reine Sphäre der Kirche. Sendung der kirchlichen Kunst ist es, Religiosität auszustrahlen, Führerin zu sein zu gläubiger Andacht. Dazu gehört eine entrückte Verklärtheit und erlöste Heiterkeit der Kunst, zu der Josef Eberz sich erst ganz wird durchringen müssen". Aber auch in den letzten Bildern des Künstlers scheint uns nichts auf eine günstige Entwicklung hinzudeuten. Wie Fischer mitteilt, hat Eberz nach streng katholischer Erziehung im „Lebensrhythmus der Malerbohème" Glauben und sittlichen Halt verloren, um dann aber, angeekelt von der Zuchtlosigkeit moderner Lebensführung und der seelischen Armut moderner Weltanschauung, schließlich wieder zu der inneren Heimat seiner Kindheit

zurückzukehren. So sehr uns diese Umkehr mit Achtung erfüllt, so sehr bedauern wir, daß der Künstler nicht gleichzeitig auch die Rückkehr zu dem künstlerischen Erbgut, welches die Kirche verwaltet, gefunden hat. Nur im Anschluß an die ars perennis, wie sie von der Kirche durch alle Jahrhunderte gepflegt wurde, könnte Eberz befähigt werden, große kirchliche Kunstaufträge in würdiger Weise zu erledigen. Seine Kunst wurzelt m. E. überhaupt noch nicht in lebensvollem Anschluß an die hl. Kirche und ihre Segensmächte, es spiegelt sich in ihr vielmehr noch allzusehr das verzweifelte Ringen des noch nicht zur Klarheit gelangten Gottsuchers wider.

Zum Schluß noch eines. Während Fischer auf Eberz große Hoffnungen für eine günstige Entwicklung der kirchlichen Kunst der Gegenwart setzt, verkennt er durchaus die Arbeit jener Künstler, die im Anschluß an das kirchliche Kunsterbe der Vergangenheit schaffen, die gleichweit entfernt von den Extremen des Impressionismus und Expressionismus den seelischen Gehalt und das sinnliche Kleid ihrer wahren Bedeutung entsprechend im religiösen Kunstwerk zur Geltung kommen lassen. An solchen hat es nie gefehlt, und sie fehlen auch heute nicht. Von der großen Welt, von den führenden Kritikern der Großstadtpresse werden sie freilich nicht anerkannt, und wenn nicht die deutsche Gesellschaft für christliche Kunst ihre Werke publizierte, würden sie vollständig unbekannt sein. Besonders unangebracht aber ist es, diese christlichen Künstler als „schablonisierendes Epigonentum" kurzweg abzutun, wenn man bedenkt, daß die angeblich so originellen Leistungen der Expressionisten, sofern sie nicht direkt in ein gesuchtes und abstoßendes kindliches Lallen und Stammeln verfallen, oft verzweifelt viel Abhängigkeit von mittelalterlicher oder gar primitiver und exotischer Kunstübung aufweisen[1].

Paul Bourget und seine neuesten Romane[2].

Von P. H. J. Terhünte S. C. J., Sittard (Holland).

Paul Bourget, den Victor Giraud, der bekannte Kritiker, zu den Maîtres de l'Heure zählt, dessen Werke häufig genug Stürme der Entrüstung hervorriefen, aber auch begeisterte Anerkennung fanden, scheint in einen neuen Abschnitt seiner schriftstellerischen Entwicklung einzutreten, da er in seinen letzten Romanen religiöse Probleme in den Kreis seiner Betrachtungen zieht und die katholische Religion als die Kraftquelle der müden und kranken Seelen unserer Zeitgenossen hinstellt.

Abgesehen von der ersten Periode seines Schaffens in den siebziger Jahren, in der er einige Gedichtbände herausgab, die deutliche Spuren der

[1] Nach Niederschrift unserer Ausführungen kommt uns ein ausführlicherer, mit zwei Abbildungen von Werken Josef Eberz' ausgestatteter Artikel J. Kreitmaiers S. I. „Vom Expressionismus" in den „Stimmen der Zeit" (Juli 1918, S. 356–373) zu Gesicht, der sich namentlich über den von uns nur mit einem Wort angedeuteten Zusammenhang der neuen Kunstrichtung mit den modernen Geistesströmungen verbreitet. K. gibt auch eine Übersicht über die Literatur zum Expressionismus, die bereits einen beträchtlichen Umfang gewonnen hat.

[2] Le Démon de Midi (2 Bdn. 1915), Le Sens de la Mort (1916), Lazarine (1917). Plon-Nourrit, Paris.

geistigen Abhängigkeit verraten und somit nicht Bourgets Eigenart zeigen, kann man von dem Roman Cruelle Énigme (1885) bis zu Lazarine (1917) die Aufwärtsentwicklung Bourgets verfolgen, die so deutlich zutage tritt, daß manche, wohl nicht ganz mit Unrecht, von einer Bekehrung gesprochen haben. Seine psychologischen Analysen haben sich im Laufe der Jahre vertieft und verfeinert; die Seelenkrankheiten der Zeitgenossen und zwar meist die der höheren Gesellschaftskreise sind immer klarer vor seinen Geist getreten; seine Schilderungen verloren viel von der häufig anstößigen Schwüle, und sein Urteil über die Abirrungen und Fehltritte, das immer ernster und strenger wurde, ist in seinen jüngsten Arbeiten endlich von einem Hinweis begleitet, der einen Ausweg aus all dem Elend und der Not zeigt.

In den Romanen der achtziger Jahre schildert Bourget in meistens allzu schwüler Form die aus den Leidenschaften erwachsenden Seelenkonflikte und tiefen Sündenfälle mit ihren traurigen Folgen für den Fehlenden, ohne jedoch sein Urteil darüber auszusprechen, weil er glaubte, daß ein Darlegen der Sünde selber und ihrer bitteren Frucht abschreckend wirken müsse. Nur im Disciple (1889) hält er gleichsam einen Augenblick inne und ruft es den Gelehrten und Schriftstellern laut zu: Ihr seid für eure Lehren verantwortlich; nimmt aber in den folgenden Jahren den Faden seiner früheren Romane wieder auf, deren Personen, infolge der Auslandsreisen Bourgets, kosmopolitischer geworden sind.

Erst die innerpolitische Krise um die Jahrhundertwende, die ihn der Action française zuführt, läßt ihn in seinem Urteil aus nationalen Gründen strenger werden, denn er sah die Zersetzung und Zerstörung der Familie und somit der Gesellschaft durch das Vergessen und Aufgeben der Klassenunterschiede (L'Étape 1902) und des unauflöslichen Ehebundes (Un Divorce 1904); Krankheiten, die er in seinen Dramen Un Divorce (1908) und La Barricade (1910) noch schärfer geißelte.

Die religiöse Frage, welche die Gemüter in den letzten Jahren wieder mehr beschäftigte und die besonders im Kriege zeitweilig in den Vordergrund trat, bot auch dem Psychologen Bourget, der ein mustergültiges katholisches Leben führt, reichen Beobachtungsstoff. So beschrieb er denn ein Abweichen von den religiösen Idealen im Démon de Midi, den er kurz vor Ausbruch des Krieges fertigstellte, und ein Aufwärtssteigen durch den segensreichen Einfluß der katholischen Religion in Le Sens de la Mort und Lazarine.

Die Anregung zum Démon de Midi gab ihm ein Gespräch mit Vogüé über Chateaubriand, den Bourget für unehrlich hielt, da er anders gelebt als er geschrieben habe, während Vogüé in ihm einen überzeugungstreuen, aber sittlich schwachen Mann sah. „Als ich ihn verließ," sagt Bourget im Vorwort, „sah ich als ein mögliches Thema für einen Analysenroman diesen traurigen Zwiespalt: Ein Mann, der im öffentlichen Leben steht und von der Wahrheit seiner Religion ganz überzeugt ist, gibt sich den schlimmsten Irrungen der Leidenschaft hin." Und er stellt sich die weiteren Fragen: „Hat ein solcher Mann das Recht, sei es als Redner durch das Wort, sei es als Schriftsteller mit der Feder oder als Staatsmann durch seine Gewalt, den Ideen, an die er glaubt, zu dienen, ohne sein Leben danach einzurichten? . . . Und wenn ihn dringende Umstände dazu zwingen, diese Ideen doch zu verteidigen, bleiben sie hell und klar in ihm? . . . Werden die Schwächen des Gefühls und des Willens in ihm nicht auch die Schärfe des Verstandes

abschleißen? Wird die Lehre nicht langsam infolge der Sitten verbraucht und verdorben?"

Bourget glaubt, daß dieser Seelenkonflikt bei vielen gläubigen Zeitgenossen auf der Mitte des Lebensweges (daher der Titel des Romans) keine Seltenheit und deshalb seine religiöspsychologische Studie berechtigt sei.

Im ersten Bande zeichnet er den Laien Louis Savignan, den berühmten apologetischen Schriftsteller und Leiter der religiösen Zeitschrift Germe, wie er als katholischer Kandidat für die Kammer seinen Wahlbezirk bereist, dort mit seiner Jugendgeliebten zusammentrifft und mit ihr, in genauer Kenntnis seines Fehltrittes, in die Sünde des Ehebruches fällt, trotzdem aber als Vater seinem Sohn gegenüber, der von den modernistischen Ideen durch Abbé Fauchon angesteckt ist, die katholischen Wahrheiten vertritt und für seine Wähler der katholische Kandidat bleibt.

Im zweiten Bande führt er Abbé Fauchon ein, der schon länger innerlich mit seiner Kirche uneins ist, aber doch als Priester und Lehrer derselben auftritt und besonders auf Savignans Sohn Jacques einen großen Einfluß ausübt, trotzdem der Priester Jacques' Geliebte Therese Andrault heiratet und Hakeldama, ein Pamphlet auf die Kirche und ein Lobpreis des Modernismus, schreibt, das Jacques' Vater im Germe widerlegt. Das unehrliche Doppelleben des Vaters und des Priesters wird endlich auch dem Sohn und Schüler bekannt, und als er in Fauchons Wohnung, wohin er sich begeben, um den Vater zu retten, denn Fauchon will die Liebesbriefe Savignans veröffentlichen, einen unglücklichen Schuß erhält, opfert er sein junges Leben dem lieben Gott für die Fehltritte des Vaters, des Priesters und der Geliebten auf. Fauchon und Therese gehen in sich, da sie mehr aus Unwissenheit und Schwärmerei als aus Bosheit gehandelt haben; Savignan aber bleibt seiner Geliebten innerlich treu, wenn er auch äußerlich entsagt, da durch das fortgesetzte klar erkannte Sündenleben der Glaube in ihm fast erloschen ist.

Man muß die Wahl des Themas eine unglückliche nennen; denn der Fall eines religiös überzeugten Mannes wie Savignan in Ehebruch und Unglauben und eines edlen Priesters wie Fauchon in den Modernismus mit all seinen Irrungen ist auch für Frankreich eine Ausnahme und hätte nie von Bourget als typisch für die Seelenkrise eines großen Teiles der gläubigen Zeitgenossen hingestellt werden dürfen. Vom religiöspsychologischen Standpunkt ist die Frage nicht unberechtigt, ob nicht durchschnittlich ein Savignan eher als ein Fauchon zum Glauben zurückkehrt. Sonst zeigt der Roman wieder die so oft gerühmten glänzenden Eigenschaften Bourgets, seine tiefe Seelenkenntnis, seine Meisterschaft der Analyse, sein Vertrautsein mit den politischen, sozialen und religiösen Ideenströmungen der Zeit und seine kaum zu übertreffende Kunst des Schilderns und Beschreibens; jedoch wird man auch lebhaft wieder an seine Schwächen erinnert: ungerechte Beurteilung berechtigter demokratischer Bestrebungen, hie und da allzu schwüles Schildern und häufige allzu verstandesgemäße Behandlung des Stoffes, die bisweilen an Pedanterie grenzt.

Wie eine religiöse Wohltat berührt dagegen die Lektüre des Romanes Le Sens de la Mort, welcher die verschiedene Haltung eines ungläubigen Chirurgen und eines gläubigen Offiziers dem Leiden und dem Tode gegenüber behandelt.

Ortegue, der Arzt, ist stolz auf die Wissenschaft und auf seine Kunst, die der Menschen Leiden und Sterben erleichtert. Sogar als er selber unheilbar krank wird, will er beweisen, daß man trotz Krankheit dem leidenden Nächsten dienen kann; erst als er fühlt, daß es nicht mehr geht, beschließt er, sich gleichzeitig mit seiner Frau das Leben zu nehmen. Diese wird von Le Gallic, dem Offizier und Vetter, der sie schon lange liebt, aber sich herrlich bezwungen hat, davon abgehalten und dazu bewogen, für ihren Mann, der nun allein in den Tod ging, Sühne zu leisten. Le Gallic, der schon Ortegue auf dessen Frage: Wozu die Leiden? geantwortet hatte: Um für unsere und der anderen Fehler genugzutun, opfert Gott sein Leben für Madame Ortegue, damit diese ihre Sühneaufgabe im Dienste des Nächsten gläubig und stark erfülle.

Hier hat Bourget genauer gesehen. Ortegue und Le Gallic sind Typen, welche Ideen verkörpern. Ortegue zeigt uns den Vertreter der ungläubigen Wissenschaft, der, trotz aller Kenntnisse und allen edlen Strebens, vor dem uralten Problem des Leidens und des Todes steht und keine Antwort findet, während Le Gallic jene Weltanschauung vertritt, die in der willigen Annahme des Leidens und des Todes die Möglichkeit der Sühne für sich und andere sieht, die von Gott in der Ewigkeit herrlich belohnt wird.

In seinem jüngsten Roman Lazarine, der im Gegensatz zum ziemlich nüchternen Le Sens de la Mort wieder mehr Glut und Leidenschaft offenbart und neben den von dem Ernst der Zeit ergriffenen konservativen Kreisen die französische Lebewelt zeichnet, schildert uns Bourget den Hauptmann Graffetau, der geschieden von seiner Frau lebt, als Verwundeter in einem Sanatorium weilt, in Liebe zu einem edlen, reinen Mädchen Lazarine entbrennt und fühlt, daß seine Liebe erwidert wird, aber auch weiß, daß er die tiefgläubige Lazarine niemals heiraten kann. Seine Frau, die von dieser Liebe hört, zerstört rachsüchtig und verleumderisch in der Seele Lazarines das Bild Graffetaus, der davon hört, seine Frau aufsucht und zur Zurücknahme der Verleumdung zwingen will und sie erschießt, als sie ihn wieder wollüstig lockt und ihn an Lazarine erinnert. Das Verbrechen wird nicht entdeckt, da man Selbstmord annimmt. Graffetau ist jetzt frei; aber das Wort Mörder klingt immer in seinen Ohren. Er will seinem Leben ein Ende machen, da kommt, gerufen von dem edlen Duchatel, Lazarine zu ihm, die den Mord ahnt und ihn anfleht, ihr Herz doch nicht mit der Last eines Doppelmordes zu beladen, da sie ja Veranlassung der schrecklichen Taten wäre. Graffetau will durch den Selbstmord seine Schuld sühnen, worauf das gläubige Mädchen ihm sagt, daß Selbstmord keine Sühne, sondern feige Flucht sei. Sie verspricht ihm, seine Braut zu werden, um ihn dem Leben wieder zu schenken und mit ihm zu sühnen. Graffetau rafft sich auf, geht wieder zur Front, beichtet seine Schuld und stirbt im Kampfe, nachdem er auf seine Braut verzichtet und sein Leben als Sühne für das Leben, das er vernichtet, Gott aufgeopfert hat.

Bourget preist in diesem Roman die Nächstenliebe einer reinen, gläubigen Seele, die einem Verzweifelnden zeigt, daß auch die große Schuld des Gattenmordes gesühnt werden kann, und indem Bourget Graffetau in seinen Seelenqualen und Gewissensbissen die verzeihende Gottesliebe und die Kraft der Sakramente finden läßt, weist er vielen sündenbeladenen Zeitgenossen, deren Typus Graffetau ist, den Weg auf- und himmelwärts.

Wenn man das Urteil über Bourgets letzte Werke kurz zusammenfaßt, kann man wohl sagen: Er ist nicht mehr nur der hervorragende Kenner der versuchten, zerrissenen und leidgequälten Seele der Zeitgenossen; auch nicht mehr nur ein Warner, der an die Not, das Elend und Unglück, das die Leidenschaft über den einzelnen, die Familie und den Staat bringt, erinnert; sondern er ist zum Führer geworden, der die Leidenden bei der Hand nimmt und ihnen einen Ausweg zeigt und zwar den Ausweg, der Heimweg wird zur katholischen Kirche, die wohl durch ihre Hierarchie eine Disziplin, aber auch durch ihre Lehren und die Kraft der Sakramente Vermittlerin eines neuen, sühnenden Lebens ist.

Die Frau als Mitarbeiterin an der Abfassung neutestamentlicher Schriften.

Von Dr. P. Hugo Dausend O. F. M., München.

Vor fast zwei Jahrzehnten stellte Exzellenz Harnack (Berlin) die These auf und hielt auch später an ihr fest: Der Hebräerbrief ist von der berühmten, für die Ausbreitung des Christentums rastlos tätigen Judenchristin Priska aus Rom abgefaßt worden. Wenn sich dieser Satz auch nicht als richtig erwiesen hat, so sind die Frauen von der Mitarbeit an den Schriften des Neuen Testamentes doch nicht ganz ausgeschlossen gewesen. Wohl ist keine Frau Verfasserin irgendeines neutestamentlichen Buches, aber gar manche hat ihre Kenntnisse für die Abfassung historischer Schriften des Neuen Testamentes zur Verfügung gestellt.

Das gesamte heilige Schrifttum ist unter Eingebung und Leitung des Heiligen Geistes entstanden. Der Heilige Geist hat einen so tiefgehenden Einfluß auf dasselbe gehabt, daß Gott der Herr selber sein Verfasser genannt werden muß in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Aber auch der Mensch ist sein wirklicher Verfasser; er prägt ihm seine Eigenart deutlich auf und kann — handelt es sich um historische Züge — aus historischen Quellen seine Kenntnis holen und ist von ihnen abhängig.

Sehr interessant ist, was diesbezüglich der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches bekennt: „Das, was Jason von Cyrene in fünf Büchern erzählt hat, haben wir versucht, kurz in ein Buch zusammenzuziehen . . . Die genaueren Angaben (Griech.: das genaue Machen oder Forschen) über das einzelne überlassen wir den Verfassern; wir aber befleißen uns, aus dem Vorliegenden einen kurzen Auszug zu machen" (II, 24. 29 Sept. 23. 28).

Wie Jason und andere den Stoff zum zweiten Makkabäerbuche geboten haben, so taten es Frauen zu neutestamentlichen Schriften. Für die neutestamentlichen Schriften haben wir kein ausdrückliches Zeugnis, das sich auf eine bestimmte Person bezieht, wie für das zweite Makkabäerbuch, aber Umstände und Erzählungen raten, ja zwingen zu dieser Annahme. Von weniger Sicherem zu Sichererem fortschreitend werfen wir unseren Blick zunächst auf die liebliche Szene im Johannesevangelium: Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen (IV, 4—26).

Weder der Lieblingsjünger noch sonst einer aus der Begleitung des Herrn kannten diesen Vorgang aus eigener Anschauung. Sie waren in die

Stadt gegangen, Speise zu kaufen, während der Meister am Brunnen saß und der armen Sünderin das ewig fließende und den Durst für immer stillende Wasser des wahren Glaubens und der echten Liebe spendete. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Heiland die Frau vor Zeugen beschämt hat. Wohl konnte Christus den Hergang seinen Jüngern erzählen, aber so ausführlich, wie wir ihn beim hl. Johannes geschildert finden, tat er es schwerlich. Johannes wird also alles von der durch Christus Begnadigten selbst erfahren haben, und zwar nicht schon damals, als „der Herr mit seinen Jüngern nur zwei Tage im Samariterlande weilte", sondern erst nach der Auferstehung, als Philippus mit Erfolg Christum dort gepredigt hatte und Petrus und Johannes entsandt wurden, den Getauften den Heiligen Geist zu spenden. Eine Stütze für meine Annahme glaube ich in V. 27 ff. zu finden. Es heißt dort: „. . . Niemand aber fragte: Was wünschest du, oder was redest du mit ihr?" (27). Und etwas weiter: „Es baten ihn seine Jünger: Rabbi, iß!" Als der Heiland antwortete: „Ich habe eine Speise, die ihr nicht kennt," sprachen die Jünger zueinander: „Hat ihm jemand zu essen gebracht?" (31 – 33). Daß aber später die Samariterin sich der Unterredung mit dem Herrn noch genau erinnerte, darf nicht wundern. Denn gar manche Leute aus dem Volke behalten Jahre hindurch selbst lange Reden und Erzählungen im Gedächtnis und vermögen sie fast wortgetreu wiederzugeben.

Festeren Boden für die These: Frauen haben mitgearbeitet an der Abfassung neutestamentlicher Schriften betreten wir bei den zwei Werken, die Lukas zum Verfasser haben und in den sechziger Jahren aus den Bedürfnissen der Missionstätigkeit heraus entstanden sind, beim Evangelium nach Lukas und bei der Apostelgeschichte.

Der heilige Evangelist schreibt zu Anfang seiner „Frohbotschaft": „Weil schon viele es unternommen haben, eine Erzählung der Tatsachen, die unter uns vollendet worden sind, zu verfassen, wie sie uns die überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind, so habe auch ich es für gut befunden, nachdem ich über alles vom Anfang an genaue Kunde eingeholt, es Dir der Ordnung nach aufzuschreiben, bester Theophilus, damit Du die Zuverlässigkeit der Worte genau einsehest, in denen Du unterrichtet worden bist" (I, 1 – 4).

Kunde über die Kindheitsgeschichte hat Lukas doch sicher eingeholt bei Maria, der Mutter des Herrn, über die er die beachtenswerte Bemerkung gemacht hat: „Maria aber bewahrte alle diese Worte und überlegte sie in ihrem Herzen" (II, 19; vgl. 51).

Aufgefallen wird es ohne Zweifel schon jedem sein, der einmal die heiligen Schriften des Neuen Testamentes gelesen und die entsprechenden Stücke des Lukasevangeliums mit denen des Evangeliums nach Matthäus und Markus verglichen hat, daß jenes viel genauer über die Vorgänge, ja Stimmungen am Hofe Herodes Antipas', des Vierfürsten von Galiläa und Peräa, zu berichten weiß als diese (Lk. IX, 7 – 9; XXIII, 6 – 12. Vgl. Mt. XIV, 1 ff. und Mk. VI. 14 ff.), und daß Lukas in der Apostelgeschichte bei Manahen die Bemerkung machen kann „der ein Milchbruder des Vierfürsten Herodes war" (XIII, 1).

Wir können diese auffallende Erscheinung schwerlich anders erklären, als daß wir annehmen, irgend jemand aus der näheren Umgebung des Herodes ist dem Evangelisten hierfür Quelle gewesen. Tatsächlich finden wir

auch eine Jüngerin Jeſu am Hofe des Herodes. Es iſt Johanna, die Gemahlin des fürſtlichen Verwalters Chuza (VIII, 3). Wohl nur ihr verdankt Lukas die genaue Kenntnis.

Mehr als eine bloße Annahme iſt es auch, daß Maria von Magdala bzw. die beiden Schweſtern von Bethanien dem heiligen Schriftſteller über die Salbung Jeſu durch die Sünderin (VII, 36–50) und ſeine Einkehr im Hauſe der Maria und Martha Mitteilung gemacht haben (X, 38–42).

Das ſind die Frauen, die St. Lukas bei Abfaſſung ſeiner evangeliſchen Erzählung geholfen haben. Als Mitarbeiterinnen an ſeiner Apoſtelgeſchichte kommen neben der ſchon genannten Johanna, der Gattin Chuzas, die weisſagenden Töchter des Diakonen Philippus und Maria, die Mutter des Johannes Markus, in Betracht.

Im Hauſe des Philippus zu Cäſarea hat einmal der Evangeliſt laut Apoſtelgeſchichte XXI, 8 geweilt. Die geiſterfüllten Töchter waren es aber gerade, die ihren Vater auf das wirkſamſte in ſeiner Miſſionstätigkeit unterſtützten. Das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, war ein Sammelpunkt für die Gläubigen zu Jeruſalem. Hierhin kam auch der hl. Petrus nach ſeiner wunderbaren Befreiung aus dem Gewahrſam des Herodes (XII, 1–11) und erfreute die Magd des Hauſes, Rhode, die entſandt war, dem Pochenden zu öffnen, ſo ſehr, daß ſie in ihrer Freude die Tür geſchloſſen läßt und hinein zu den verſammelten Gläubigen läuft, die frohe Kunde zu überbringen, während der befreite Apoſtelfürſt draußen ſtehen und weiter klopfen muß (XII, 12–16).

Durch göttliche Anordnung iſt die Frau unfähig aufzuſteigen zu einem eigentlichen hierarchiſchen Amt der Kirche, das durch den ordo verliehen wird. Indes iſt ihr damit die Mitarbeit an der Auferbauung des Gottesreiches nicht genommen. Wie uns Maria, die allerſeligſte Jungfrau, das fleiſchgewordene Gotteswort leibhaftig geboren, ſo haben viele Frauen das tönende Gotteswort mit verbreiten helfen und tun es noch zur Stunde; dem geſchriebenen Gotteswort aber hat auch manche Frau manch lieblichen Zug beigeſteuert, der uns erfreut und an dem wir uns erbauen.

Der Pauliniſche Abendmahlsbericht im Urteil der Kritik.

Von Dr. D. Stiefenhofer, Dinkelsbühl.

Der Pauliniſche Abendmahlsbericht[1] lautet: *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο, ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· ⟨λάβετε, φάγετε⟩· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ⟨κλώμενον⟩· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

Die moderne Kritik erhebt gegen die Urſprünglichkeit und hiſtoriſche Zuverläſſigkeit dieſes Berichtes ſchwere Bedenken. Es gilt ihr als ausgemachte Tatſache, daß er ſubjektive Färbungen und ſpätere Zutaten zeige. Er ſei nämlich bereits von Pauliniſcher Theologie durchſetzt. Namentlich der

[1] 1. Kor. 11, 23–25.

Wiederholungsbefehl: „Tuet dies zu meinem Andenken", der Bundesgedanke, die Beziehung der Euchariſtie auf den Opfertod des Herrn ſeien Pauliniſche Interpolationen. Ja, es fehlt ſogar nicht an ſolchen, die den ganzen Pauliniſchen Abendmahlsbericht als ſpäteren Einſchub in den Brieftext bezeichnen, ſo J. W. Straatman[1] und namentlich R. Steck[2], der den Nachweis verſucht hat, daß wir von der Hand des Paulus keine Zeile beſitzen, ſondern all das, was wir als Pauliniſches Gut anſprechen, ſei das Produkt verſchiedener gemäßigter oder radikaler Pauliner aus der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Allein dieſe abſurden Anſichten ſtießen ſelbſt im eigenen Lager allgemein auf energiſchen Widerſpruch.

Gegen derartige Behauptungen und Aufſtellungen der modernen Kritik richtet ſich die 45. Theſe des Syllabus, die den Satz verurteilt: „Nicht alles, was Paulus von der Einſetzung der Euchariſtie berichtet, iſt geſchichtlich zu nehmen." Zum Verſtändnis dieſer Syllabustheſe iſt es notwendig, die Pauliniſche Abendmahlsüberlieferung im Lichte der modernen Kritik kennen zu lernen. Wir geben im folgenden mehr eine Orientierung als eine bis ins einzelnſte gehende Widerlegung der einſchlägigen Hypotheſen der liberalen Theologie. Denn ihre Argumentationen fußen vielfach auf ſolch einſeitigem Subjektivismus und extremem Rationalismus, daß ſie ſich ſelbſt das Verwerfungsurteil ſprechen.

Was zunächſt die formelle, textkritiſche Seite des Pauliniſchen Euchariſtieberichtes anlangt, ſo ſind heutzutage faſt alle neueren Forſcher, katholiſche wie proteſtantiſche, darin einig, daß das Partizip *κλώμενον* — ein paar Handſchriften ſetzen dafür *διδόμενον*, auch *θρυπτόμενον* — bei den Brotworten ſpätere Zutat ſind, offenbar interpoliert mit Rückſicht auf das unmittelbar vorausgehende *ἔκλασεν*. Die älteſten und beſten Handſchriften (ℵ, B, A, C) haben übereinſtimmend die Lesart: *Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*[3].

Gehen wir nun auf die Sache ſelbſt ein. Schon der erſte Satz, mit dem Paulus ſeinen Abendmahlsbericht einleitet: *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκεν ὑμῖν* bildet für die Wiſſenſchaft den Gegenſtand eingehender Unterſuchungen. Sie ſtellt die Frage: Wann und wie hat Paulus ſeine Abendmahlsüberlieferung vom Herrn erhalten, hat er ſie wirklich oder nur eingebildetermaßen, mittelbar oder unmittelbar von ihm bekommen, hat er ſie vom Herrn in eigener Perſon oder nur von anderen als Worte des Herrn empfangen? Die Meinungsverſchiedenheiten der Gelehrten laſſen ſich auf zwei Gruppen reduzieren, wobei zugegeben wird, daß das *ἀπὸ* nicht von einer direkten, unmittelbaren Übernahme oder Mitteilung verſtanden werden muß. Die einen vertreten die Anſicht, Paulus habe auf traditionellem Wege durch die Gemeindepraxis der Herrenmahle ſeinen Einſetzungsbericht erfahren. Als Anwalt dieſer Richtung mag der orthodox-proteſtantiſche Gelehrte Hermann Cremer gelten. Er glaubt, die Vermittlung des Abendmahlsberichtes durch die Gemeinde ſei bis auf die Taufe Pauli (34/35) zurückzuführen, wo er in Verſammlungen kam, wie ſie Apg. 2, 42. 46 beſchrieben ſind. Dort habe er jedenfalls nach ſeiner Taufe auch von den euchariſtiſchen

[1] Krit. Studien, Groningen 1863.

[2] Galaterbrief, Berlin 1888.

[3] Siehe darüber K. G. Götz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, Leipzig[2] 1907, S. 113 f.

Herrenworten gehört. „Dadurch wird", ſagt er, „der Pauliniſche Bericht noch um zwanzig Jahre weiter hinaufgerückt und wird zu einem aus den erſten Jahren des Chriſtentums ſtammenden Zeugnis dafür, daß die Chriſtenheit nie anders gewußt hat, als daß Chriſtus das Abendmahl als eine Stiftung ſeiner Gemeinde eingeſetzt hat[1]." Allein die Vorausſetzungen für dieſe Schlußfolgerung hängen in der Luft. Die angezogenen Stellen der Apoſtelgeſchichte ſind kein Beweis für das eigentliche Herrenmahl[2]. Und warum berichtet denn kein Evangeliſt, ausgenommen der von Paulus abhängige Lukas, denſelben Wortlaut wie Paulus, nicht einmal der miteſſende Matthäus, desgleichen nicht Markus, der doch auch von den Gemeinden dieſen Wortlaut kennen mußte? Für mittelbaren Empfang des Abendmahlsberichtes ſind außer Cremer die Proteſtanten Beza, Göbel, Schmiedel, Heinrici, Hoffmann, Haupt, Schultzen u. a., ferner die Katholiken A. Maier, Hehn, Berning[3].

Eine zweite Gruppe von Gelehrten vertritt die Anſchauung, Paulus habe ſeinen Abendmahlsbericht weder durch mündliche noch ſchriftliche Überlieferung, ſondern unmittelbar vom erhöhten Chriſtus empfangen, und zwar auf dem Wege der Viſion. Wurde er ja wiederholt Verzückungen und Geſichte vom Herrn gewürdigt[4]. Für unmittelbaren Empfang treten ein die meiſten älteren und neueren katholiſchen Exegeten, ferner die Proteſtanten Gardner, Godet, Rückert, B. Weiß[5]. Mit Recht weiſen dieſe Gelehrten darauf hin, daß die erſten Leſer des Korintherbriefes nur an eine unmittelbare Mitteilung denken konnten. Denn hätte Paulus ebenſo wie ſie auf dem Wege der Überlieferung den Abendmahlsbericht erfahren, dann wäre dieſes emphatiſche *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* abſolut unverſtändlich. Zudem pflegt der Apoſtel, wie Gardner mit Recht betont, wohl zu unterſcheiden „zwiſchen Lehre im Namen des Herrn und eigener oder menſchlich vermittelter"[6]. Beruft er ſich auf den Herrn, ſo mag er hie und da Anweiſungen im Auge haben, die der Herr auf Erden gegeben. Öfters jedoch meint er Offenbarungen, die er unmittelbar vom erhöhten, himmliſchen Chriſtus in Verzückungen und Geſichten empfangen. Der Einwand, Paulus habe nach 1. Kor. 15, 8 nur eine Erſcheinung Chriſti gehabt, iſt nicht ſtichhaltig. Denn das behauptet Paulus an jener Stelle mit keinem Worte, nur ſo viel ſagt er, von allen Apoſteln ſei Chriſtus ihm zuletzt erſchienen. Die Form der Mitteilung wird zwar von Paulus im Abendmahlsberichte nicht näher angegeben, doch dürfte dadurch, wie Götz[7] ſagt, „jede Mitteilung unmittelbar durch einen Menſchen oder gar Engel ausgeſchloſſen ſein, wenn ſchon nicht geradezu geſagt werden kann, Paulus wiſſe vom Abendmahl überhaupt allein durch Chriſtus, ſondern wohl nur, er habe ſeine beſtimmte Auffaſſung davon durch Chriſtus. Ganz in gleichem Sinne unterſcheidet Paulus in Gal. 1, 8. 12 zwiſchen einer Verkündigung des Evangeliums durch Engel oder Menſchen und dem Evangelium-Empfangen durch Jeſus Chriſtus und ſagt, ſein Evangelium ſei letzterer Art, ohne daß doch jemand daraus folgern könnte, Paulus wolle ſagen, er habe vom Evangelium überhaupt nie als nur durch

[1] Herz.-Hauck-Plitt, Realenz. für prot. Theol. I[3] S. 33, 31 ff., Art. Abendmahl.
[2] Siehe Alf. Steinmann, Die Apoſtelgeſchichte, Berlin 1912, S. 29[4].
[3] Götz a. a. O. S. 115[1].
[4] Gal. 2, 2; 2. Kor. 12, 1; Apg. 13, 2; 16, 9; 18, 9; 23, 11.
[5] Götz a. a. O.
[6] 1. Kor. 7, 10; 2. Kor. 11, 17; 2. Theſſ. 3, 6. Götz a. a. O. S. 115.
[7] A. a. O. S. 117.

Offenbarung Jeſu Chriſti etwas gehört. Denn offenkundig meint er auch dort bloß, ſein beſondres, von ihm verkündetes Evangelium beruhe auf Offenbarung Jeſu Chriſti und ſtamme nicht von Menſchen."

Der Hauptangriff der modernen Kritik jedoch richtet ſich gegen den Wiederholungsbefehl im Pauliniſchen Abendmahlsbericht: *Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Seine Urſprünglichkeit wird von der liberal-proteſtantiſchen Theologie faſt durchweg in Abrede geſtellt. Die neueren Forſcher teilen ſich in ihren Meinungen hierüber in drei Gruppen. Zur erſten gehören jene, die die Wiederholung der Euchariſtie auf Grund der Überlieferung bei Paulus und Lukas als Worte des Herrn feſthalten, die meiſten katholiſchen Gelehrten, auch Harnack und Kattenbuſch. Die zweite Gruppe bilden jene, die ſich an den Abendmahlsbericht von Matthäus und Markus halten und, da dieſe beiden Evangeliſten eine Wiederholung der Euchariſtie nicht erwähnen, „die Stiftung des Abendmahles als feierlichen Brauches ablehnen"[1]. Eine dritte Gruppe läßt die Frage unentſchieden.

Das neueſte Forſchungsreſultat der kritiſchen Schule iſt „ein Abendmahl der chriſtlichen Kirche ohne Beziehung zum Abendmahl Jeſu und ohne bewußte Einſetzung Jeſu"[2]. Die bibliſchen Einſetzungsberichte werden einfach als der Niederſchlag einer längeren Entwicklung erklärt und aus ihnen alles entfernt, was in das aprioriſtiſche, ſelbſtgemachte Syſtem nicht paßt. Wohl haben bereits früher einzelne, wie David Strauß, die Einſetzung der Euchariſtie durch Jeſus geleugnet, aber ſelbſt nichtorthodoxe Theologen haben gegen einen ſolchen willkürlichen Verſuch energiſch proteſtiert. Um einen Begriff zu bekommen, mit welch unglaublicher Willkür man in gewiſſen Kreiſen mit der Heiligen Schrift verfährt, ſeien hier die einſchlägigen Anſichten der modernen Kritiker kurz angeführt.

Jülicher[3] iſt der Anſicht, Chriſtus habe beim letzten Abendmahle an eine Stiftung überhaupt nicht gedacht. Für ſeine Theſe beruft er ſich hauptſächlich auf Matthäus und Markus, die die Stiftungsworte: „Tuet dies zu meinem Andenken" nicht berichten. Chriſtus wollte vielmehr den Seinigen, als er ihnen Brot und Wein darreichte, ſeinen bevorſtehenden Tod verſinnbilden. Er ſchreibt wörtlich: „Bei der Zerſtückelung des Brotes gedachte er des ähnlichen Schickſals, das ſeinem Leibe bevorſtand, und ohne daß ihm ſonſt tiefſinnige Ähnlichkeiten zwiſchen ſeinem Leibe und dem Brote vor Augen ſtanden, konnte er im Blicke auf das *κεκλασμένον* vor ihm zu den Jüngern ſagen: Das iſt mein Leib, eben dieſe Behandlung wird alsbald meinem Leibe widerfahren . . . Jeſus läßt den Kelch mit rotem Miſchwein an ſeinem Tiſche kreiſen. So wie dieſer Wein alsbald verſchwunden ſein wird, ſo wird alsbald mein Blut vergoſſen ſein, denn mein Tod iſt eine beſchloſſene Sache, aber es wird nicht umſonſt vergoſſen, *ὑπὲρ πολλῶν* und als ein Bundesblut." Der zuletzt ausgeſprochene Gedanke bildet nach Jülicher die Brücke zu den ſpäteren Mahlfeiern der Chriſten. Sie haben das Herrenmahl wiederholt zu ſeinem Andenken und in dankbarer Erinnerung an ſeinen Tod, der ihnen Erlöſung und Heil gebracht.

---

[1] Götz a. a. O. S. 122.

[2] G. Rauſchen, Euchariſtie und Bußſakrament in den erſten ſechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg i. Br.[2] 1910, S. 43.

[3] Zur Geſchichte der Abendmahlsfeier in der älteſten Kirche (Theol. Abhandlungen, Weizſäcker gewidmet, Freib. 1892, S. 215–250). Rauſchen a. a. O. S. 47 f.

Was Jülicher als den Kernpunkt der Abendmahlshandlung Jeſu bezeichnet, nämlich die Symboliſierung ſeines Todes, leugnet vollſtändig Spitta[1]. Die Beziehung des Abendmahles auf den Tod Jeſu ſei ſpäter, hauptſächlich durch Paulus erfolgt, der ſeine perſönliche Spekulation über die allgemeine Sühne und den Erlöſungstod auch ins Abendmahl hineingetragen habe. Letzteres hatte nach Spitta vielmehr eine eſchatologiſche Bedeutung. Die Worte des Herrn bei Mt. 26, 29: „Ich werde nicht mehr trinken von dieſem Gewächs des Weinſtockes bis auf den Tag, wo ich es neu trinken werde im Reiche Gottes" ſeien der Schlüſſel zum Verſtändnis der Abendmahlshandlung. Indem der Herr den Seinen Brot und Wein reichte, wollte er ſie „auf das meſſianiſche Mahl der Vollendung" hinweiſen, d. h. ihnen anzeigen, daß ſie einſt mit ihm am himmliſchen Tiſche ſitzen werden. Dieſes himmliſche Mahl habe er unmittelbar vor ſeinem Tode antizipiert, indem er ſich ſeinen Jüngern zur Speiſe gab. Einen Befehl, dieſes Abſchiedsmahl zu erneuern, habe er den Apoſteln nicht gegeben. Später habe die chriſtliche Gemeinde von ſelbſt dieſes Mahl wiederholt, um ſich mit Chriſtus zu vereinigen.

Noch viel radikaler als Jülicher und Spitta verfährt Axel Anderſen[2]. Da Paulus die Gemeinde oder Kirche oft „Leib des Herrn" nenne, ſo müſſe auch im Pauliniſchen Abendmahlsberichte das Wort „Leib" dieſe Bedeutung haben. Unter dem Blute aber ſei der Kreuzestod zu verſtehen, durch den der neue Bund geſchloſſen wurde. Wie alſo das euchariſtiſche Brot das Volk Gottes, ſo verſinnbilde der Wein den neuen Bund, Brot und Wein zuſammen alſo das Volk des neuen Bundes. Zu einer ſolchen Auffaſſung ſtimmt natürlich das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* nicht, deshalb iſt es nach Anderſen einfach interpoliert. Das *τοῦτο ποιεῖτε* aber heißt: „Opfert dieſes," nämlich Brot und Wein, und das bedeute: „Eſſet das Brot und trinket dieſen Wein in verſammelter Gemeinde mit Dankſagung." Von einem wirklichen Fleiſch und Blut Jeſu iſt nach Anderſen bei Paulus nichts zu finden. Die Abendmahlsberichte der Synoptiker aber ſeien ſpäter nach 1. Kor. 11 überarbeitet und verfälſcht worden. Paulus ſelbſt ſtelle ja ſeinen Abendmahlsbericht dem der urſprünglichen Synoptiker entgegen, wenn er ſchreibt: *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον*. Dieſes *ἐγὼ γὰρ* beweiſe, daß es Abendmahlsaufzeichnungen gab, die mit dem Pauliniſchen Bericht nicht übereinſtimmten. Im Urchriſtentum habe es eben zwei weſentlich verſchiedene Formen der gemeinſamen Mahlzeiten gegeben, einmal die Brotbrechung (*κλάσις τοῦ ἄρτου*) der Apoſtelgeſchichte, bei der man keinen Befehl Chriſti ausführen wollte und auch ſeines Todes nicht gedachte, und das Herrenmahl (*δεῖπνον κυριακόν*), von dem Paulus ſpreche.

„Noch näher an das Ziel zu kommen" glaubt Johannes Hoffmann[3]. Nach ihm gibt es in der Abendmahlsgeſchichte vier Entwicklungsſtufen. In den ſynoptiſchen Abendmahlsberichten liege der Schwerpunkt auf *πάντες* (Mt. 26, 27: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* und Mk. 14, 23: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*). Leib ſei ſo viel als Gemeinſchaft. Indem Jeſus ſeinen Apoſteln das Brot als ſeinen Leib reichte, ſchloß er ſie ſymboliſch zu einem „Bruderkreis" zuſammen, deſſen Mittelpunkt er ſelbſt war. An ſeinen Tod

[1] Zur Geſchichte und Literatur des Urchriſtentums, Göttingen 1893. Rauſchen a. a. O. S. 48.

[2] Das Abendmahl in den zwei erſten Jahrhunderten nach Chriſtus (Zeitſchrift f. neuteſt. Wiſſenſchaft 1892, 115–141 und 206–221). Rauſchen a. a. O. S. 48.

[3] Das Abendmahl im Urchriſtentum, Berlin 1903. Rauſchen a. a. O. S. 51 ff.

dachte man dabei nicht. Solche „Brudermahle" feierten die Chriſten von Anfang an. Nach Apg. 2, 46 verſammelten ſie ſich in den Häuſern und brachen das Brot im Anſchluß an jüdiſche Mahlzeiten, bei denen ebenfalls ein Brot- und Weinſegen ſowie ein Dankgebet geſprochen wurden. Eine Wiederholung des Abendmahles Jeſu war zunächſt nicht beabſichtigt, wenn auch der Gedanke daran nahelag.

Eine zweite Entwicklungsſtufe in der Abendmahlsgeſchichte bedeutet nach Hoffmann die Beziehung des Abendmahles auf den Tod Jeſu. Da dieſes Mahl unmittelbar vor ſeinem Tode ſtattfand, ſein Abſchiedsmahl war, ließ man den Herrn ſpäter bei dieſem Mahle ſeinen Tod ſymboliſch ankündigen. Man legte jetzt das Hauptgewicht auf das Brechen des Brotes, das das Brechen ſeines Leibes im Tode verſinnbilden und auf das Ausſchenken des Weines, das das Vergießen des Opferblutes Chriſti andeuten ſollte. Man gedachte nun bei den täglichen religiöſen Mahlzeiten ſtets des Abſchiedsmahles Chriſti und der Ankündigung ſeines Todes.

In der dritten Phaſe der Entwicklung trat die Perſon Chriſti in den Mittelpunkt, ſein Tod wurde als Sühnopfer betrachtet, und er ſelbſt als der unſchuldige Gottesknecht, der für die Sünden der Menſchheit gelitten, kurz es zeigen ſich die erſten Spuren einer Chriſtologie, wie ſie ſpäter beſonders Paulus und Johannes vertreten haben. Jetzt erſt reifte der Gedanke, der Herr habe die Wiederholung des letzten Abendmahles angeordnet. So wurde das Mahl allmählich zu einer von Chriſtus befohlenen Erinnerungsfeier ſeines Opfertodes und nahm, wie Hoffmann ſagt, „einen kultiſchen und zum Teil ſakramentalen Charakter" an. Das ſei der Stand der Abendmahlsentwicklung geweſen, als Paulus auf den Plan trat. Dieſer habe nun den Abendmahlsglauben der Urgemeinde noch vertieft, habe namentlich den Tod Jeſu als ein Sühnopfer und als Grund der Rechtfertigung und Heiligung für die Menſchheit aufgefaßt, er habe das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν in den Abendmahlsbericht hineingeſetzt. Danach ſeien auch die ſynoptiſchen Berichte korrigiert worden. Aber Paulus, meint Hoffmann, ging noch einen Schritt weiter. Die Gewißheit, durch Jeſu Tod mit Gott ausgeſöhnt zu ſein, wird jetzt objektiviert. Man tritt nun beim Mahle mit dem Herrn ſelbſt, deſſen Verdienſte man empfängt, objektiv in Verbindung, mit anderen Worten, man empfängt ſeinen Leib und ſein Blut ſelbſt. Dieſen Gedanken, daß man beim Gemeindemahle Chriſti Fleiſch und Blut genieße, habe Paulus aus dem Hellenismus, ſpeziell aus dem Myſterienweſen, herübergenommen. Er meint, für den feurigen, helleniſtiſchen Chriſten wäre eine bloße Gedächtnisfeier viel zu nüchtern geweſen, man wollte mit der Gottheit die denkbar innigſte Lebensgemeinſchaft eingehen, um an ihrer Unſterblichkeit teilzunehmen. So ſei das chriſtliche Abendmahl zu einer antiken Myſterienmahlzeit geworden. Mit Paulus ſei alſo ſo ziemlich die heutige Kirchenlehre vom wirklichen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti fertig geweſen, ihren Höhepunkt und Abſchluß habe ſie durch das Johannesevangelium (c. 6) gefunden. — Das iſt kurz die Abendmahlsentwicklung nach der Auffaſſung von Johannes Hoffmann. Mit Recht ſchreibt Rauſchen[1], nachdem er die Abendmahlstheorien der genannten Gelehrten aufgeführt: „Das alles ſind luftige Phantaſiegebilde, die in den bibliſchen Texten ſelbſt keine Grundlage haben, ſondern nur durch Verſtümmelung und willkürliche Deutung der Einſetzungsberichte geſtützt werden

[1] A. a. O. S. 57 ff.

können. Die Vertreter dieſer Theorien geben darum ſelbſt zu, daß der wiſſenſchaftliche Ertrag der modernen Abendmahlsforſchung ein ſehr geringer ſei; ſie widerſprechen ſich in den grundlegenden Punkten und nehmen ſelbſt für ihre Anſichten nur einen mehr oder weniger hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit in Anſpruch; aber auch dieſe lehnen die meiſten und bedeutendſten proteſtantiſchen Forſcher mit Entſchiedenheit ab . . . Es kann ſich darum hier nicht darum handeln, die genannten Theorien zu widerlegen. Sie gehen alle davon aus, daß die Euchariſtielehre der Kirche etwas ganz anderes iſt, als was Chriſtus gewollt und vorhergeſehen hat. Mehrere ihrer Vertreter, wie Spitta und Hoffmann, geben nicht einmal zu, daß Jeſus beim letzten Abendmahle ſeinen gewaltſamen Tod vorhergeſehen und vorherverkündet hat . . . Die Rückſichtsloſigkeit, mit der die modernen Abendmahlsforſcher die bibliſchen Texte verändern oder umdeuten, iſt erſtaunlich."

Mögen die Abendmahlsforſcher der modernen kritiſchen Schule in ihren Anſchauungen und Auffaſſungen im einzelnen auseinandergehen, in einem Punkte ſtimmen ſie alle überein, nämlich in der Leugnung des Wiederholungsbefehls Chriſti: *Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Daß das Herrenmahl in der chriſtlichen Urgemeinde *εἰς τὴν ἀνάμνησιν* an Chriſtus gefeiert wurde, iſt eine liturgiegeſchichtliche Tatſache, die als ſolche auch von den Radikalſten nicht geleugnet werden kann. Diejenigen Gelehrten nun, die in Abrede ſtellen, daß der Herr ſelbſt die Euchariſtie als ein immerdar zu wiederholendes Gedächtnisopfer an ſeinen Tod eingeſetzt habe, müſſen natürlich nach einer anderen Erklärung ſich umſehen. Mit Vorliebe werden hierfür jüdiſche Gebräuche und Gepflogenheiten angeführt. Es wird darauf hingewieſen, daß es in verſchiedenen altteſtamentlichen Stellen heißt, es würden die Opfer, namentlich unblutige, dargebracht vor Gott zur Erinnerung (*εἰς μνημόσυνον* nach LXX) an eine Perſon oder Sache, ſei es nun zum Andenken an die Perſon deſſen, der das Opfer dargebracht, oder an die Perſon eines anderen. Dieſe jüdiſche Opferauffaſſung ſei dann auch auf das neuteſtamentliche Opfermahl übertragen worden. Darum wolle der Pauliniſch-Lukaniſche Wiederholungsbefehl nichts anderes beſagen, als daß Chriſtus ſeine Jünger aufforderte, Brot und Wein zu opfern vor Gott zur Erinnerung an ſeine Perſon[1].

Eine neueſte Hypotheſe ſucht das Abendmahl als Gedächtnisfeier aus den jüdiſchen Totenopfern zu erklären[2]. Das Abendmahl ſei urſprünglich eine Art Totenopfer für Chriſtus geweſen. Gerade zur Zeit Chriſti war es, wie wir aus Flavius Joſephus[3] erſehen, eine bei den Juden ſehr beliebte Sitte, mit Opfern verbundene Totenmahlzeiten zu halten. Bei dieſen jüdiſchen Totenmahlen wurde auch Brot gebrochen, „das Brot der Schmerzen", und Wein getrunken, „der Becher des Troſtes"[4]. Nun ſagt man, die Freunde Jeſu, die Apoſtel, werden dieſen uralten, jüdiſchen Brauch wohl auch eingehalten haben. Dadurch könnte das Abendmahl leicht den Charakter eines Gedächtnisopfers für Chriſtus angenommen haben und eine Opfermahlzeit zum Andenken an ſeinen Tod geworden ſein. Zugunſten dieſer Erklärung wird auch die ſehr alte chriſtliche Sitte der Gedächtnisopfer für Verſtorbene angeführt, deren erſtes Beiſpiel im Martyrium des hl. Polykarp (c. 18)

[1] Götz a. a. O. S. 191 f.
[2] Götz a. a. O. S. 220 ff.
[3] De bell. Iud. II 1a.
[4] Jer. 16, 7; Ez. 24, 17; Oſ. 9, 4.

berichtet wird. Bei dieſen chriſtlichen Gedächtnisopfern für Verſtorbene aber habe es ſich einfach um eine Abendmahlsopferfeier zum Gedächtnis Chriſti und eines ſpeziellen Toten gehandelt. Deshalb ſei es ganz leicht möglich, daß das Abendmahl als Gedächtnisopfer ſich aus einem jüdiſchen Gedächtnisopfer für Chriſtus unmittelbar nach ſeinem Tode entwickelt hätte.

Allein eine ſolche Erklärung iſt a limine abzuweiſen. Sie erklärt gerade den Kernpunkt des Abendmahles nicht, nämlich die ſpeziellen Worte des Herrn von ſeinem Fleiſch und Blut. Dieſe wären bei der Auffaſſung des Abendmahles als eines Totenopfers zum Gedächtnis Chriſti abſolut nicht verſtändlich. Außerdem wiſſen wir, daß die alten Chriſten ein Gedächtnisopfer für einen Verſtorbenen nur an beſtimmten Tagen feierten, ſo am dritten, ſiebenten, dreißigſten (nach dem römiſchen Ritus) oder auch am neunten, vierzigſten und fünfzigſten Tage nach dem Tode und am Jahrestage[1]. Das euchariſtiſche Opfer aber wurde ſehr oft im Jahre, wenigſtens wöchentlich einmal, am Sonntag, in Afrika ſeit Anfang des dritten Jahrhunderts bereits täglich gefeiert.

Wie die Stiftungsworte, ſo ſoll nach der Kritik auch der Bundesgedanke im Abendmahlsbericht Pauliniſche Interpolation ſein[2]. Die alte, zum erſtenmal vom ſog. Ambroſiaſter ausgeſprochene Anſicht, Chriſtus habe ſich bei der Einſetzung des Abendmahles an die Stiftung des Geſetzesbundes am Sinai und an die altteſtamentliche Verheißung eines neuen Bundes angeſchloſſen, wird auch heutzutage noch von den meiſten Theologen geteilt. Paulus und von ihm abhängig Lukas ſchreibt: *Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, dieſer Kelch d. h. das, was in dieſem Kelche iſt, iſt der neue Bund, der durch mein Blut geſchloſſen und beſiegelt iſt. Der proteſtantiſche Gelehrte Rückert, der die Worte vom Bund für urſprünglich hält, wiewohl er glaubt, daß ſie am Stiftungsabend niemand verſtanden habe, ſagt, Paulus habe, nach ſeiner ſonſtigen Auffaſſung vom Blute Chriſti[3] zu ſchließen, die Sache wohl ſo interpretiert, daß „dem an das Bundesblut Glaubenden kraft göttlicher Zurechnung ſein Glaube zur Entſündigung gereicht“[4]. Allein dieſe Auslegung hat nicht Paulus, ſondern Rückert gemacht, der um jeden Preis die proteſtantiſche Solafides- und Imputationslehre auch im Pauliniſchen Abendmahlsbericht finden will. Beſtritten wird die Urſprünglichkeit des Bundesgedankens im Abendmahl nur von einer verhältnismäßig geringen Zahl von Gelehrten. Sie weiſen darauf hin, daß nach den Synoptikern Jeſus vor dem Abendmahle mit keinem Worte von ſeinem Bunde geſprochen habe. Darum wäre den Apoſteln dieſer neue Gedanke vom Bunde bei der Abendmahlseinſetzung völlig unverſtändlich geweſen. Sehr verdächtig ſei auch, daß, abgeſehen von den evangeliſchen Abendmahlsberichten, der Bundesgedanke nur bei Paulus und im geiſtverwandten Hebräerbriefe ſich finde. Äußerſt befremdend ſei ſodann die Wahrnehmung, daß Chriſtus ſich bei der Abendmahlsſtiftung ſehr ungenau an das altteſtamentliche Vorbild, an die Bundesſchließung am Berge Sinai (Ex. 24) angelehnt. Kattenbuſch hält zwar die Bundesworte für urſprünglich und meint, die Jünger könnten ſie trotz ihrer Kürze verſtanden haben. Gleichwohl aber ſtellt er ſich die Frage: „Wie rätſelhaft war doch der

[1] Kirchl. Handlex. von Buchberger, II (München 1912), 1743 unter Requiem.
[2] Siehe darüber Götz a. a. O. S. 139 ff.
[3] Röm. 3, 25; 5, 9. [4] Götz a. a. O. S. 140.

Gedanke Jeſu! Hatte denn Moſes auch ſich ſelbſt zum Opfer geweiht? Jener beſprengte den Altar mit dem Blute und das Volk, der Herr gibt es zu trinken! Vom Brot iſt bei dem alten Opfer überhaupt keine Rede[1]." Natürlich werden von den Gelehrten, die die Urſprünglichkeit des Bundesgedankens bekämpfen, auch die Worte *τῆς διαθήκης* in der Kelchformel bei Matthäus und Markus als ſpäterer Zuſatz erklärt. Sie ſtützen ſich hauptſächlich darauf, daß man die urſprüngliche Kelchformel, alſo die Kelchworte ohne Erwähnung des Bundes, auch bei den kirchlichen Schriftſtellern der erſten chriſtlichen Jahrhunderte finde. Götz[2] führt Juſtin[3], Origenes[4], die apoſtoliſchen Konſtitutionen[5], Ephräm den Syrer[6] an. Darum iſt es nach Götz[7] „ſehr leicht denkbar, daß die Worte *τῆς διαθήκης* in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Matthäus und Markus erſt zugefügt worden ſind". Er ſchließt ſeine Unterſuchung über den Bundesgedanken im Abendmahl mit den Worten: „Steht feſt, daß bei Matthäus und Markus in den Kelchworten urſprünglich nichts vom Bunde geſtanden hat, ſo darf auch weiter noch als erwieſen gelten, . . . daß Jeſus ſelbſt beim Abendmahl nichts vom Bunde geſagt hat, ſondern daß erſt Paulus den urſprünglich einfacheren Wortlaut der Kelchformel ſo ausgeführt und darin vom neuen Bund in Jeſu Blut geſagt hat, vermutlich, weil ihm das der völliger ausgedrückte Inhalt und Sinn der einfachen Worte Chriſti ſchien. Daraufhin dürfte ſich ſpäter Lukas dieſer ausführlicheren Kelchformel des Paulus, wie ihn gut dünkte, bedient haben, und ſchließlich wurden durch entſprechende Ergänzungen zur Zeit der Bildung des Kanons die anderen Berichte mit der Pauliniſchen Auslegung in möglichſte Übereinſtimmung gebracht[8]." Zur Entſcheidung dieſer Frage iſt u. E. in erſter Linie der handſchriftliche Befund maßgebend. Nun aber haben ſämtliche neuteſtamentliche Handſchriften ohne Ausnahme die Worte vom Bund. Wären die Worte *τῆς διαθήκης* ſpäter, wie die Kritik will, in den Abendmahlsbericht bei Matthäus und Markus eingefügt und der Pauliniſchen Abendmahlsauffaſſung angepaßt worden, dann müßten ſich Schwankungen in der handſchriftlichen Textüberlieferung finden, es müßte wenigſtens einige Handſchriften des Neuen Teſtamentes geben, die dieſen Zuſatz nicht haben, wie dies auch mit dem Worte *κλώμενον* der Fall iſt. Allein davon keine Spur. Dieſes handſchriftliche Zeugnis iſt viel beweiskräftiger als alle inneren Gründe der Kritik, die doch meiſt nur ſubjektive Färbung tragen.

Eine weitere große Erfindung des hl. Paulus ſoll endlich nach der Kritik die Beziehung des Abendmahles auf den Tod und ſpeziell auf den Opfertod Chriſti ſein[9]. Er, der Theologe des Kreuzes, habe ſeine perſönlichen Anſichten über die allgemeine Sühne und den Erlöſungstod in einen Ritus hineingebracht, der dies von ſich aus nicht zulaſſe. Gelehrte wie Holſten, W. Brandt, Eichhorn erheben Bedenken gegen die Todesgewißheit Jeſu[10]. Sie behaupten, Chriſtus habe ſeinen Tod nicht ſicher und beſtimmt

[1] Götz a. a. O. S. 142.
[2] A. a. O. S. 145 f., beſ. Anm. 6. [3] Apol. I 66.
[4] In Lev. hom. IX 10; in Ier. hom. XII 2; dagegen in Matth. XVII 33: *ποτήριον καινῆς διαθήκης.* Siehe Götz a. a. O. S. 146 Anm.
[5] VIII 12. [6] Serm. 4 in hebd. s. c. 6 (I 424 f. ed. Lamy).
[7] A. a. O. S. 146. [8] Götz a. a. O. S. 147.
[9] Siehe darüber Götz a. a. O. S. 147 ff., 164 ff.
[10] Götz a. a. O. S. 166.

vorausſehen oder vorausſagen können. Und ſelbſt wenn er ihn vorausgeſehen hätte, ſo hätte er ihn nicht als Opfer bezeichnen können. Deshalb hätte das Abendmahl urſprünglich keine Beziehung auf den Opfertod Chriſti haben können. Dieſe Umdeutung des Abendmahles auf ſeinen Tod ſei erſt ſpäter erfolgt, hauptſächlich durch Paulus, „der den Tod Chriſti unter den Geſichtspunkt der Sühne geſtellt" (Hollmann). Zum Beweiſe ihrer Theſe führt die Kritik vor allem den Kampf Jeſu in Gethſemani an. Daraus gehe hervor, daß der Herr über die Unvermeidlichkeit ſeines Todes noch nicht im klaren geweſen ſei, während er nach den Abendmahlsberichten ſeinen Tod als unmittelbar bevorſtehend bezeichne. Ferner greift die Kritik die detaillierten Weisſagungen des Herrn über ſeinen Tod in den Evangelien an, bezweifelt deren Geſchichtlichkeit, indem ſie dieſelben als ſpätere Ausmalungen der Evangeliſten erklärt. Wenn alſo Jeſus ſeinen Tod nicht vorherwußte, dann konnte er — das iſt die natürliche Folgerung der Kritik — beim Abendmahle nicht auf denſelben hinweiſen. Noch viel weniger konnte Jeſus nach der modernen Kritik beim letzten Mahle von ſeinem Opfertode geredet haben. Baur, Holſten, Pfleiderer u. a. machen geltend, der Opfergedanke ſei ſonſt der Lehre Jeſu ganz fremd. Es ſei unbegreiflich, daß Jeſus, der nie zuvor ſeinen Tod als Opfer bezeichnet, nun auf einmal beim letzten Abendmahl dieſes getan haben ſoll. Aber wie finden ſich dieſe Kritiker mit Mt. 20, 28 und Mk. 10, 45 ab, wo Chriſtus klar und beſtimmt ſagt, er ſei gekommen, „ſein Leben hinzugeben zum Löſegeld für viele" (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*)? Sie leugnen kurzerhand, daß hier Chriſtus ſeinen Tod als Sühnopfer bezeichnet habe, und ſuchen dieſe Worte in ihrem Sinne zu deuten. Manche wollen ſogar die Echtheit dieſer Stelle in Zweifel ziehen[1]. Allein ein ſolches Verfahren iſt wenig vertrauenerweckend, es iſt in hohem Grade unſachlich. Jeder ruhige, unbefangene Beurteiler merkt nur zu gut die Abſicht der Kritik, einer vorgefaßten Lieblingsmeinung auf jede Weiſe zum Siege zu verhelfen. Zudem müſſen jene, die dem Herrn die Kenntnis und Gewißheit ſeines Todes abſprechen, ſeine Gottheit preisgeben.

Wir haben verſucht, den Pauliniſchen Abendmahlsbericht im Urteil der modernen Kritik aufzuzeigen. Wir wiederholen, was wir gleich anfangs bemerkt: Es konnte ſich hier mehr um eine Orientierung als um eine ausführliche Widerlegung der einſchlägigen Hypotheſen der modernen Kritik handeln. Sie haben vielfach kein beſſeres Fundament als einſeitigen Subjektivismus und überſpannten Rationalismus, eine Theorie begräbt die andere. Darum richten ſie ſich zum großen Teile ſelbſt. Nach all dem werden wir es aber auch begreiflich, ja ſelbſtverſtändlich finden, daß das oberſte kirchliche Lehramt einer ſolch zerſetzenden Arbeit der modernen Kritik mit allem Nachdruck entgegengetreten iſt.

[1] Über den Sinn und die Echtheit dieſer Worte ſiehe Dauſch, Jeſus und Paulus, Bibl. Zeitfr. 3. F., Heft 1, S. 30 f.

Aus der Kriegsliteratur[1].

Von Professor A. J. Rosenberg, Domkapitular in Paderborn.

Der Redemptoristenpater Seb. Waldner, **Priesterwalten im Weltkrieg,** Prag, Bonifatia 1916 (70 h) hat Ausschnitte aus öffentlichen Blättern zusammengestellt, in denen Einzelbilder aus der priesterlichen Tätigkeit bei den Kämpfern, bei den Verwundeten und Toten und in den Gefangenenlagern entgegentreten. Der Priester ist nicht unnütz, wenn er dem Vaterlande auch nicht mit der Waffe dient. Es ist ein berechtigter Gedanke, neben den Heldentaten der Soldaten und der militärischen Führung auch all des Guten zu gedenken, was die Seelsorger in der schweren Kriegszeit an den Soldaten, den Verwundeten, den Gefangenen und im Heimatlande getan haben, und es dem kommenden Geschlechte gesammelt vor Augen zu führen. Einen ähnlichen Zweck verfolgen auch die Schriften des Münchener Domkapitulars Buchberger: **Frontbesuche des Erzbischofes und Feldpropstes Dr. M. von Faulhaber im Osten und auf dem Balkan,** Regensburg 1918, Pustet, kart. ℳ 2,80 und: **Im Purpur bei den Feldgrauen,** Bericht über den Besuch Sr. Eminenz des Kardinals Fr. von Bettinger bei den bayerischen Truppen, Kempten-München, Kösel, geb. ℳ 1,00. Sie sind noch gehaltvoller und fesselnder, weil sie über das Wirken je eines Kirchenfürsten berichten und einheitlich aus der gewandten Feder eines hervorragenden Darstellers geflossen sind. Diesen Schriften sei angereiht das Büchlein von dem feinsinnigen und klugen bayerischen Oberkonsistorialpräsidenten Hermann von Bezzel: **Erinnerungen an Berufsreisen an die Front** März und August 1916, Leipzig 1917, Krüger, ℳ 1,00, das insbesondere lesenswert ist wegen der an die tatsächlichen Verhältnisse angeknüpften weiteren Ausblicke. Das **Soldatengebetbüchlein** von Feldkurat Josef Steiner, Graz und Wien, Styria, kart. ℳ 0,20 halte ich für gut und preiswert. Privatdozent Alois Hudal gibt in seinen **Soldatenpredigten,** Graz und Leipzig 1917, Moser, ℳ 2,00 kurze Ansprachen mit trefflichen Gedanken in klarer Gliederung, über die ein vielbeschäftigter Feldgeistlicher sich freuen wird. Die Feldbriefe des Benediktinerpaters Sebastian v. Oer: 1 = **Ein Feldzug der Lüge;** 3 = **Wie lange noch?;** 4 = **Behüt' Euch Gott!,** Köln und Mainz, St. Josephs-Verein, ohne Jahreszahl, geh. 100 Stück ℳ 2,00; 500 Stück ℳ 5,00, sind für Front und Lazarett sehr zu empfehlen.

Pfarrer Heßdörffer, **Vaterländischer Kalender** für die katholische Schuljugend, M.-Gladbach, Kühlen, ℳ 0,20 ist zur Massenverbreitung geeignet. Er sucht die Schuljugend mit christlich-vaterländischen Gedanken zu erfüllen und die allgemeine Entschlossenheit zum Durchhalten zu stärken. Vom Sekretariat Sozialer

[1] Siehe diese Zeitschrift, Jahrgang 1916: 1. Heft S. 58 ff.; 3. Heft S. 251 ff.; 10. Heft S. 842 ff. Jahrgang 1917: 2./3. Heft S. 154 ff.

Studentenarbeit liegen folgende Schriften zur Besprechung vor: **Frankreichs gefährlichster Feind** von Firmin Coar (ℳ 0,25) bildet die 73. Nummer der Sammlung: Der Weltkrieg und bespricht kurz die Frage der Entvölkerung des Landes. **Die Verwaltung in Polen** von Wilhelm Essenbach (ℳ 0,20) bildet die 3. Nummer der Sammlung: Polnische Fragen. **Schattenrisse** von Johanna Arntzen (ℳ 0,20) und **Unser Dorf im Krieg** von Maria Köchling (ℳ 0,25) gehören als Nr. 12 und 13 der Sammlung: Kriegsskizzen an und bieten z. T. prachtvolle Kleinbilder aus dem Erleben unserer Zeit. Ferner: Stezenbach, **Portugal und der Weltkrieg** (ℳ 0,20); Meffert, **Irland** (ℳ 0,20); von Kralik, **Ist Italien ein Staat?** (ℳ 0,20); auch diese Arbeiten stammen aus dem Sekretariate Sozialer Studentenarbeit (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag) und bieten in den einschlägigen Fragen eine kurze und zuverlässige Einführung. Die Schrift **Wittenberg-Antwerpen**, die beiden echt flämischen Städte als Hochburgen evangelischen Glaubens von Bölke, Leipzig, Krüger (ℳ 0,75), legt die Beziehungen zwischen den beiden Städten für die protestantische Erinnerung fest. Ob es zeitgemäß ist, gerade diese Frage im tobenden Weltkriege zu behandeln, mag füglich bezweifelt werden. Waller, **Christus der Völkerkönig und das deutsche Volk**, Gedanken zu einem religiös-nationalen Programm, Mergentheim, Ohlinger (ℳ 2,00), gibt dem katholischen Politiker und jedem denkenden Menschen sehr beachtenswerte Gedanken für den Wiederaufbau nach Beendigung des Krieges. Everth, **Das innere Deutschland nach dem Kriege**, Jena 1916, Diederichs (kart. ℳ 3,00), wertet die Kriegseindrücke für die Gestaltung der innerpolitischen Verhältnisse nach dem Kriege in anregender Weise aus. Fischer, **Deutschlands kulturelle Sendung**, Mergentheim, Ohler 1917 (ℳ 0,60) glaubt an die Mission Deutschlands unter den Völkern, aber in ganz anderem Sinne als die Alldeutschen. Es kann diese Sendung nur erfüllen, wenn es die göttliche Lehre des Christentums gläubig erfaßt und in seinem gesamten Leben sich auswirken läßt. Schofer-Kieser, **Die Kreuzesfahne im Völkerkrieg**, VII. Bändchen, Freiburg 1915, Herder (ℳ 2,00), enthält ansprechende Predigten für Sonn- und Festtage der Osterzeit, Gelegenheitsansprachen und Muttergottespredigten für den Maimonat. In einer ruhigen und verständigen Form erörtert Winnig, **Die deutschen Gewerkschaften im Kriege**, Stuttgart und Berlin, Verlagsanstalt, 1917 (ℳ 0,50), die Frage, in welcher Weise die den freien Gewerkschaften angehörigen deutschen Arbeiter mit dem nationalen Gedanken erfüllt sind, so daß ihre Haltung während der Kriegszeit verständlich wird. Einen ganz eigenartigen Reiz bildet die Lektüre von Rathenau, **Von kommenden Dingen**, Berlin 1917, Fischer, ohne Preisangabe. Alles Streben des Verfassers, der mit klarem Blick die realen Verhältnisse des Lebens und der sie stark beeinflussenden ungeistigen Mächte überschaut, gilt der Entfaltung der Seele und ihres Reiches. Nicht Steigerung des Wohlstandes, nicht Gleichheit, nicht Freiheit im Sinne von Zügellosigkeit, aber seelische Freiheit und seelischer Aufstieg müssen erstrebt werden. Geblendet vom sprühenden Feuerwerk origineller Gedanken, die auf die mannigfaltigsten Verhältnisse ihr Licht werfen und manchmal überraschend klare Erkenntnisse vermitteln, ist man geneigt, dem Verfasser in seinen Plänen, die er für die Neuordnung aufstellt, blindlings zu folgen. Und doch wird sein System als Ganzes betrachtet abzulehnen sein. Mit derselben Gründlichkeit, die seinen früheren Schriften nachzurühmen war, wendet sich Scheler, **Die Ursachen des Deutschenhasses**, Leipzig 1917, Wolff; kart. ℳ 2,40, einem Teilproblem des Krieges zu. Er stellt die Tatsache fest, daß „das erste Gesamterlebnis der Menschheit das Erleben eines Gesamthasses" gewesen ist (S. 8). Es geht nicht an, den Kriegszustand für den Haß der Welt gegen uns verantwortlich zu machen. Der Haß erwächst vielmehr aus dem Wesen des Deutschen ganz von selbst.

Wie der Engel Adam und Eva aus dem Paradiese vertrieb, so vertreibt der Deutsche „ungewollt, nur folgend dem Gesetze und Schicksal eigenen Wesens" (S. 80), indem er sich in die Arbeit versenkt, in ihr seine Freude sucht, die Völker aus ihrem Paradiese. Unser Arbeitstempo ist zu rasch, wir arbeiten täglich zwei Stunden länger als andere Völker und verstehen nicht zu beten(?), Natur zu genießen(?), uns zu erholen. Unsere Arbeit hat keine spezifisch nationale Form, wir streben immerfort, ohne zu genießen(?). Dem Auslande erschien der Deutsche als machthungrig und von jüdischem Geist, die Katholiken haben ihre Kräfte nicht antlitzbildend eingeprägt (S. 117), Preußen gegenüber hätte mehr Selbständigkeit herrschen müssen, besonders „in Kulturfragen, Religion, Sitte, Ethos" (S. 119). Eine weitere Quelle des Hasses sind notwendige Mißverständnisse, die besonders aus dem deutschen Militarismus und aus der deutschen Servilität entspringen. Ihnen schließen sich die vermeidbaren Mißverständnisse an, welche aus unserer Auslandspolitik, aus der Behandlung der Polen, Elsässer und Dänen entsprangen. Auch der Fehlschluß des Auslandes von dem bestimmten deutschen Kaufmannstypus, den es am meisten zu sehen bekam, ist verständlich. Die sozialdemokratische Kritik, mit ätzender Lauge alles Deutsche übergießend, und die alldeutschen Machtansprüche taten das Ihrige hinzu. Zum Schluß bespricht der Verfasser die Reaktion gegen den Haß der Welt seitens der Deutschen. Besser als Haß gegen Haß zu setzen, ist Abstandnehmen von England; die Gruppe, welche das „oderint dum metuant" vertritt, verstößt wider das weiche deutsche Gemüt und wider die Heilandsgesinnung; die Gruppe der Mithasser aber verhält sich unwürdig und sklavisch. Alles, was Scheler sagt, ist beachtenswert und verdient es, durchdacht und für unser Verhalten wirksam gestaltet zu werden; in manchen Einzelheiten wird sich der Leser ein selbständiges Urteil bewahren.

Die ἐνεστῶσα ἀνάγκη in 1. Kor. 7, 26.

Von Dr. theol. Karl Benz, Privatdozent in München.

Bei der Empfehlung der Jungfräulichkeit im 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes macht der Apostel Paulus zunächst ohne weitere Erklärung die ἐνεστῶσα ἀνάγκη als Grund geltend. Der Ausdruck wird bis heute verschieden erklärt. Cornely (C. Scr. S. II_{II} 1890, 199) gibt folgende Erklärung: qua expressione iuxta omnium fere antiquorum interpretum explicationem multae magnaeque tribulationes et molestiae designantur, quas praesens vita secum offert quibusque illi, qui matrimonio ligati sunt, multo magis, quam coelibes, sunt expositi, quam non sibi solis tantum sed etiam suis omnia, quae ad vitam honeste degendam requiruntur, providere et procurare teneantur. Danach bestände die ἀνάγκη des Verheirateten vor allem in der Notwendigkeit, nicht bloß für sich allein, sondern auch für eine Familie zu sorgen und vor allem den Lebensunterhalt zu erwerben. — Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß Paulus eine solche ziemlich auf der Oberfläche liegende, zwar menschlich-kluge, aber sittlich wenig bedeutungsvolle Begründung für den Vorzug der Ehelosigkeit an die Spitze seiner Ausführungen gestellt habe. Schließlich liegt in dem Zwang, für andere sorgen zu müssen, auch ein nicht geringer sittlicher Wert der Ehe, indem sie gerade dadurch viele vor dem unfruchtbaren Egoismus der Hagestolze bewahrt. Daß die Exegese Cornelys das Richtige nicht ganz trifft, beweist die Unmöglichkeit das Epitheton ἐνεστῶσα bei dieser Auffassung zu seinem Rechte kommen zu lassen. Er schreibt: Instans vero vel praesens angustia et necessitas vocatur, quia hominem continuo premit atque cum matrimonio ita est coniuncta, ut coniuges, etsi voluerint, ab illa liberare se nequeant. Damit ist zwar das instans der Vulgata

erklärt, aber nicht das ἐνεστώς des Urtextes, dasselbe muß mit praesens wiedergegeben werden und verlangt den Gedanken an eine „gegenwärtige Zwangslage bzw. Not".

Aloys Schäfer gibt in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief (Münster 1903, 142) ἐνεστῶσα ἀνάγκη mit „eintretende Not" wieder und erklärt folgendermaßen: „Es denkt der Apostel wohl an die vom Herrn geweissagten ‚Nöte', deren ‚Anfang' in Trübsalen und Verfolgungen der Gläubigen, in Ärgernissen in den Gemeinden und in einer Erkaltung der Liebe sich kundgab. Wohl sind die Bedrängnisse und Gefahren der Kirche noch nicht allgemein geworden, aber begonnen haben sie und zunächst seitens der Juden." Freilich den „speziellen oder gar ausschließlichen" Gedanken an das Weltende will er dem Apostel nicht zuschieben, da er dieses als unbestimmbar wisse.

Johannes Weiß (in Meyers Kommentarwerk, 9. Aufl. Göttingen 1910, 196) läßt jede Reserve beiseite und spricht von den „beginnenden Messiaswehen". Dieselbe uneingeschränkte Bezugnahme auf die Parusie, von der uns nur die „kurze Zeit" (1. Kor. 7, 20) noch trennt, nimmt Lietzmann (Handbuch z. N. T. III, I, 108 f.) an und übersetzt demgemäß: „Ich denke nun, daß dies wegen der bevorstehenden Not gut ist, daß es gut für den Menschen ist, so zu sein."

Aber gerade ἐνεστώς = gegenwärtig schließt die Beziehung auf die Parusie aus. Die Parusie nach ihrem Wesen liegt in der Zukunft, selbst wenn diese noch so nahe wäre. Darum will Bachmann (Zahns Kommentarwerk VII, 1. Kor. 2. Aufl. Leipzig 1910, 284) an die gegenwärtigen Verfolgungen der Christen gedacht wissen: „Eine Notlage, die man sich nicht durch Neuaufnahme von natürlichen Lebensbeziehungen erschweren soll, ist für Christen deshalb gegeben, weil, wie Paulus selbst zu erleben bekam und selbst so benannte (II, 6, 4; 12, 10; 1. Thess. 3, 7), das Bekenntnis jeden Augenblick Feindschaft und Anfechtungen hervorrufen konnte." Diese Erklärung wird zwar dem Ausdruck an sich, aber nicht dem Zusammenhang und der Gesamtauffassung des Apostels gerecht. Die beiden folgenden Begründungen für ein von der Welt losgeschältes Leben — τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει (1. Kor. 7, 32) und ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν (1. Kor. 7, 29) — sind offenbar nähere Ausführungen zu der ersten kurzen und eben wegen ihrer Kürze schwer verständlichen Motivierung: διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην. Zudem würde der Vorzug der Ehelosigkeit dann nur temporäre Geltung haben ebenso lange, als Verfolgungen sind. In Wirklichkeit hat aber Paulus Gründe geltend gemacht, die in der Sache selbst liegen: „Wer unverheiratet ist, ist um das besorgt, was des Herrn ist, wie er Gott wohlgefallen möge" (1. Kor. 7, 32). Der Ausdruck ἐνεστῶσα ἀνάγκη muß eine weitergehende, allgemeingültige Bedeutung haben.

Daß das wirklich der Fall ist, zeigt die Parallele in der Mithrasliturgie Dieterichs (S. 4, 25): μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν[1] καὶ κατεπείγουσάν με πίκραν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον = (Die menschliche Seelenkraft, die ich wiedererlangen werde) „nach der gegenwärtigen und mich bedrängenden bittern Not schuldentrückt". Hier ist unter ἀνάγκη deutlich das gegenwärtige Leben gemeint, insofern die Seele an einen Leib gebunden ist. Das ist ein durch und durch platonischer Gedanke. Dieterich (S. 60) erinnert an die grandiose Schilderung Platos von der Ἀνάγκη, vor deren Throne die Seelen erscheinen müssen, die ein neues Lebenslos zu wählen haben. Er

[1] Daß ἐνεστῶσα wirklich gegenwärtig bedeutet, geht auch aus einer anderen Stelle desselben Textes hervor: „in den gegenwärtigen (ἐνεστώσαις) guten Stunden des heutigen Tages". (Dieterich, Eine Mithrasliturgie². Leipzig u. Berlin 1910, 14 Z. 5 f.

meint aber, daß die „Not", welche die Seele im Leibesleben hält, in der Mithrasliturgie „nicht mehr so ganz als Person genommen" sei. Ich halte dafür, daß es sich lediglich um einen Zustand handelt, der von jener mythologischen oder vielleicht auch nur personifizierenden Vorstellung Platos die Ausdrucksweise herleitet. Diese Bezeichnung scheint fast stehende Formel gewesen zu sein. An anderer Stelle (S. 10, 3 ff.) betet der Myste: *ἄνοιζόν μοι, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἕνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν* = „öffne mir, weil ich anrufe um der niederdrückenden und bittern und unerbittlichen Not willen die Namen, die noch nie eingingen in sterbliche Natur". Auch hier ist offenbar der Gegensatz sterblich und unsterblich, bzw. die Seele des Mysten, die mit einem sterblichen Leibe verbunden ist und „die ewig lebenden und hochgeehrten Namen" (10, 8) der Seelen, welche nie den Druck und die Bitterkeit einer sterblichen Hülle verspürt haben.

Bezüglich des Alters dieser religionsgeschichtlichen Parallele ist nach Dieterich (S. 46) folgendes festzuhalten: Die Herstellung der Handschrift des Pariser Zauberpapyrus, dem die Mithrasliturgie entnommen ist, wird um 300 n. Chr. anzusetzen sein. Im Kultgebrauch war diese Liturgie zwischen 150 und 200; die Entstehung fällt zwischen 100 und 150. Der Ausdruck *ἀνάγκη* in dem besagten Sinne dürfte von Anfang an eine Rolle gespielt haben, da der zugrundeliegende Gedanke mit der ganzen Idee dieser Liturgie aufs engste verwachsen ist. Zudem bezeugt Porphyrius, De abstinentia IV, 16 ausdrücklich für das 3. Jahrhundert, daß die Mithrasmysterien den platonischen Gedanken der Seelenwanderung enthielten.

Den Wert unserer Parallele für Paulus könnte man vielleicht anfechten wollen mit dem Hinweis darauf, daß der Apostel auch sonst den Ausdruck *ἀνάγκη* im Sinne von Not = *θλῖψις, στενοχωρία* gebraucht, und zwar ohne daß jener platonische Gedanke irgendwie in Betracht käme. So spricht er 2. Kor. 6, 4 und 12, 10 von *ἀνάγκαι* und meint damit seine Schwierigkeiten und Mühsale, die ihn bei Ausübung seines apostolischen Amtes betroffen haben. Ähnlich lesen wir 1. Thess. 3, 7: *ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν*. Auch hier handelt es sich um eine individuelle Not. Auffallend wurde diese Ausdrucksweise von jeher gefunden. Man verwies zur Erklärung auf die Septuaginta, welche *ἀνάγκη* oft für צָרָה, מָצוֹק gebrauchen und Nöten und Schwierigkeiten aller Art damit bezeichnen (vgl. C. Scr S. l. c. Anm. 1). Es mag sein, daß Paulus durch die Septuaginta veranlaßt wurde, in den genannten Fällen *ἀνάγκη* im Sinne von individueller Not zu gebrauchen. Wahrscheinlicher aber ist es, daß Paulus diesen Sprachgebrauch aus der Koine geschöpft hat. Ebendaher werden ihn auch die Septuaginta haben. Es lag ja für sie gar kein Grund vor, diesen Sprachgebrauch einzuführen, denn ein Hebraismus liegt auf keinen Fall vor. Ἀνάγκη = Not ist aus rein griechischem Vorstellungskreis geflossen. Der Ausdruck *ἀνάγκη* ist im klassischen Griechisch terminus technicus für Naturgesetzlichkeit. So schreibt z. B. Heraklit (Theophrasti Physic. Opinion. Fr. I ſ. Diels, Doxographi Graeci p. 476, 1 s.): *ποιεῖ (πῦρ) δὲ καὶ τάξιν τινα καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην*. Dann aber kommt es auch in dem nahe verwandten Sinn von Schicksal vor, also syn. von *δίκη* und *πρόνοια*. Hippokrit de victu I 8 (Diels 12 C 1 [81, 20]) vertritt die Ansicht *πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην*. Bei dieser fatalistischen Auffassung ist es verständlich, daß man schließlich ein unangenehmes Vorkommnis oder noch leichter einen unangenehmen Zustand metonymisch nach seiner Ursache, der *ἀνάγκη*, benannt hat, da der Mensch eben bei widrigen Verhältnissen am stärksten empfindet, daß er nicht Herr über Natur und Schicksal ist, sondern unter einem Zwange steht, dem er nicht entrinnen kann. Aus

dieſem Gedankengange heraus hat ſowohl Plato ſeine Schilderung der *Ἀνάγκη* entworfen, welche die Seelen in neue Körper zwingt, wie auch der bei den Septuaginta und bei Paulus vorkommende Gebrauch von *ἀνάγκη* = Not irgendwelcher Art ſo zu verſtehen iſt. In dem Ausdruck *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in der Mithrasliturgie und 1. Kor. 7, 24 ſchimmert die urſprüngliche philoſophiſche Bedeutung von *ἀνάγκη* deutlich durch. In dieſen beiden Fällen handelt es ſich nicht um eine individuelle und augenblickliche Not, ſondern um eine Naturordnung, der alle Menſchen in gleicher Weiſe unterſtehen.

Zunächſt möchte man geneigt ſein, das dunkle *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in Kor. 7, 24 genau nach der in ihrem Sinne klar erkennbaren Parallele in der Dieterichſchen Mithrasliturgie zu erklären. Allein ſchon die einfache Überlegung hindert uns daran, daß der Apoſtel die Gebundenheit an einen Leib an ſich nicht als Grund für den Vorzug der Eheloſigkeit geltend machen kann. Ohne Leib gäbe es überhaupt keine Ehe. Aber ſo weit bleibt die Parallele von Wert, daß Paulus die gegenwärtige Welt- und Lebensordnung im Auge haben muß. Es fragt ſich nun: Kennt der Apoſtel eine Welt- und Lebensordnung, wo die Ehe keine Nachteile und Hemmniſſe mit ſich bringt? Eine bejahende Antwort können wir mit Sicherheit Röm. 8, 20 ff. entnehmen. Die ganze Natur leidet in der Gegenwart unter der *δουλεία τῆς φθορᾶς* (v. 21), *τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα* (v. 20). Hier haben wir ganz deutlich die *ἀνάγκη*, den bitteren und unerbittlichen Zwang, wie es in der Mithrasliturgie heißt. In vier verſchiedenen Ausdrücken wird unmittelbar nebeneinander das Unfreiwillige, Erzwungene und damit Unangenehme des jetzigen Zuſtandes der Schöpfung hervorgehoben: *ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, διὰ τὸν ὑποτάξαντα, δουλεία.* Eine Knechtſchaft, eine Verſklavung iſt der jetzige Zuſtand. Urſprünglich war es nicht ſo. Durch Adam „iſt die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod“ (Röm. 5, 12). Der Tod iſt die phyſiſche Folge der Übertretung Adams für die Menſchen. Der phyſiſche Zwieſpalt im Menſchen, der im Tod ſeinen letzten und ſtärkſten Ausdruck erhält, macht ſich auf ſittlichem Gebiete geltend durch den Widerſtreit zwiſchen Geiſt und Fleiſch (Röm. 7). Aber nicht bloß der Menſch leidet unter den Folgen der erſten Sünde, auch die unvernünftige Schöpfung iſt in den Fluch der Sünde mit einbezogen worden: „Denn wir wiſſen, daß die ganze Schöpfung ſeufzt und in Wehen liegt bis jetzt“ (Röm. 8, 22). Wie die Natur mit dem Leibe des Menſchen unter Herrſcher gebeugt wurde, die vor der Sünde nicht herrſchten, ſo wird mit der „Erlöſung unſeres Leibes“ (Röm. 8, 23) auch für die übrige Schöpfung die Stunde der „Freiheit“ ſchlagen: *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* (Röm. 8, 21). Der urſprüngliche Zuſtand wird wiederhergeſtellt werden — der Zuſtand des Paradieſes, ehe der Fluch Gottes die Erde traf. Es iſt bezeichnend für Paulus, daß er dieſen Zuſtand mit dem Worte „Freiheit“ bezeichnet, es iſt das Gegenteil der *ἐνεστῶσα ἀνάγκη*, der gegenwärtigen Zwangslage. Am einfachſten können wir jenen Paradieſeszuſtand, der dem Apoſtel als Gegenſatz vorſchwebt, kennzeichnen als einen Zuſtand reinſter Harmonie und zwar zwiſchen Gott und Menſch, zwiſchen Leib und Seele, zwiſchen Menſch und Natur. Wäre dieſer urſprüngliche Einklang, dieſe einheitliche Welt- und Lebensordnung, wo nur einer Herrſchaft hat — Gott, nicht verloren gegangen, wären nicht die Herrſcher Sünde und Tod (Röm. 5, 12—14) und der „Herrſcher des Reiches der Luft“ (Eph. 2, 2) als in gewiſſem Sinne konkurrierende Mächte neben den Schöpfergott getreten, ſo würde jeder Grund wegfallen, der Jungfräulichkeit den Vorzug zu geben.

Daß dem Apoſtel dieſer Gedanke vorſchwebte, als er 1. Kor. 7, 26 nieder-

ſchrieb, beweiſt klar und deutlich die weitere Begründung für den Vorzug der Eheloſigkeit und für ein losgeſchältes Leben überhaupt, welche der Apoſtel in den folgenden Verſen gibt. Die Verheirateten werden θλίψεις haben (v. 28), d. h. irdiſche Sorgen und Kümmerniſſe, welche die Eheloſen nicht oder nicht in dem Maße kennen. Die Ehe als eine Sache des Leibes und damit der Natur überhaupt verflicht den Menſchen mit einer Reihe von neuen Beziehungen in dieſe ἐνεστῶσα ἀνάγκη, er gerät viel ſtärker und mannigfacher unter die Botmäßigkeit des gegenwärtigen disharmoniſchen Welt- und Lebenszuſtandes. Das bringt viele natürliche Trübſale und ſittliche Schwierigkeiten mit ſich, welche Paulus den Chriſten erſpart wiſſen möchte. Zwei Momente werden im folgenden zur näheren Kennzeichnung der ἐνεστῶσα ἀνάγκη angeführt. Das eine Moment betrifft den Menſchen, das andere die Welt. Sowohl der Mikrokosmus als der Makrokosmos iſt ſo beſchaffen, daß man ſich mit der Welt und ihren Gütern nicht zu weit einlaſſen ſollte. Ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστιν (v. 29), d. h. die Zeit dieſes Lebens iſt kurz bemeſſen — alſo ſoll man ſein Herz nicht an Dinge hängen, welche man mit dem Scheiden aus dieſem Leben verlaſſen muß. Aber nicht bloß der Menſch wird den Gütern der Welt entriſſen durch den Tod, ſondern die ſo beſchaffene Welt und ihre Güter ſelbſt haben keinen dauernden Beſtand: τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει (v. 31). Wir erinnern uns hier an Röm. 8, 20: „Die Schöpfung ward der Vergänglichkeit unterworfen.“ Die Schöpfung ſelbſt geht nicht zugrunde, aber ſie wird anders werden, wenn der Fluch und der Zwang, der auf ihr ruht, der Freiheit Platz machen wird (Röm. 8, 23).

Hat der Apoſtel bisher die Kürze des Lebens und die Vergänglichkeit der Welt und ihrer Güter ſelbſt an der gegenwärtigen Welt- und Lebensordnung hervorgehoben, ſo macht er zuletzt das ſittlich-religiös bedeutungsvollſte Merkmal der ἐνεστῶσα ἀνάγκη als Empfehlungsgrund für die Jungfräulichkeit namhaft: den Zwieſpalt zwiſchen Welt und Gott, zwiſchen Menſch und Menſch und zwiſchen Menſch und Gott. Dieſe Disharmonien ſind für den Unverheirateten viel leichter zu überwinden als für den Verheirateten. Die Zwieſpältigkeiten zwiſchen Mann und Frau ſchalten für ihn aus, da er allein iſt, und zu der Welt und ihren Intereſſen hat er nicht ebenſo viele und ſo unausweichliche Beziehungen wie der Verheiratete. Darum kann der Apoſtel ſagen: „Wer unverheiratet iſt, ſorgt für des Herrn Sache, wie er dem Herrn gefalle; wer aber verheiratet iſt, ſorgt für die Dinge der Welt, wie er dem Weibe gefalle, und iſt geteilt“ (1. Kor. 7, 32 f.). Ebenſo verhält es ſich mit der unverheirateten Frau und der Jungfrau (v. 34). Das Geteiltſein — das iſt die unausweichliche Gefahr, welche die Ehe mit ſich bringt, ſeitdem durch die Sünde die Zwieſpältigkeit in die Schöpfung hineingekommen iſt. Wäre die urſprüngliche Harmonie noch vorhanden, ſo wäre die Sorge um die Dinge der Welt kein Hindernis für die Sorge um des Herrn Sache, und dem anderen Eheteil zu Gefallen leben, hieße auch dem Herrn gefallen.

Es dürfte nach dem Geſagten feſtſtehen, daß ἐνεστῶσα ἀνάγκη den gegenwärtigen, durch die Sünde verdorbenen Zuſtand der Schöpfung bedeutet. Der Apoſtel legt im folgenden dieſen Zwangszuſtand in ſeine einzelnen charakteriſtiſchen Züge auseinander: die Kürze des Lebens, die Vergänglichkeit dieſer Welt und ihrer Güter und der Zwieſpalt zwiſchen Gott und Welt, welcher den Verheirateten in beſonders hohem Maße anficht. Paulus ſchreitet in ſeiner Begründung vom Nächſtliegenden und Einleuchtendſten zum Tieferliegenden und Allgemeinen, vom Standpunkt der Weltweisheit zur Höhenlage chriſtlicher Frömmigkeit weiter. Alle dieſe verſchiedenen Motive ſind aber ſchon in der erſten kurzen Begründung διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην enthalten und ſind nur nähere Erklärungen dazu. Die ganze Motivierung des Vorzuges der

Ehelosigkeit ist darum in ihrer Geschlossenheit, ihrer Tiefsinnigkeit und ihrem inneren Fortschritt ein wahres Kabinettstück sowohl nach der theologisch-systematischen wie nach der psychologisch-pädagogischen Seite hin.

Volksmissionen nach dem Kriege.

Von der Schriftleitung.

Unter der Überschrift „Volksmissionen nach dem Kriege" veröffentlichte Max Kassiepe O. M. I. in dieser Zeitschrift (1918, S. 232–248) einen Aufsatz.

Dazu schreibt uns die Schriftleitung des Münsterschen Pastoralblattes:

„‚Volksmissionen nach dem Krieg'. In einem so überschriebenen Aufsatz wendet sich P. Kassiepe O. M. I. („Theologie und Glaube" 1918, H. 5 u. 6) allgemein gegen Vorschläge, den Volksmissionen nach dem Krieg einen anderen Inhalt als früher zu geben. Dabei wird das „Münst. Past.-Blatt" 1918 S. 20 zitiert. Es entsteht nach dem genannten Aufsatz P. K's. nun leicht die Auffassung, als habe das Münst. Past.-Blatt dort eine solche „Änderung" befürwortet. Demgegenüber sei hier kurz festgestellt, daß der ganze Aufsatz unseres Blattes überhaupt über die Volksmissionen und ihre Art nicht spricht. Er redet lediglich von der „Vereinsseelsorge als Gegengewicht gegen den materialistischen Zeitgeist" und betont, daß unsere Vereinsseelsorge doch noch mehr als früher die positiven Momente der Tugendlehre betonen und die Männer nicht bloß mit der heilsamen Furcht erschüttern solle. Es ist da nur über die aus dem Krieg zurückkehrenden Gesellenvereinsmitglieder gesprochen; von ihrer seelsorglichen Beeinflussung im Vereinsleben allein ist die Rede. In einem Satz werden „die Missionen" zur Erläuterung des Gedankens herangezogen; von den Volksmissionen, ihrer Methode, ihrer Behandlung der ewigen Wahrheiten, einem Weglassen der Höllenbetrachtung aus unseren Volksmissionen aber ist nicht die Rede. Erst recht nicht ist dort irgendeiner „Verwässerung der zwar scharfen, aber durchaus notwendigen Medizin einer Volksmission" das Wort geredet. Dies sei hier ausdrücklich festgestellt und hervorgehoben, um jeglicher falschen Auslegung des betr. Satzes und seiner Beziehung auf die Art der künftigen Volksmissionen vorzubeugen." A. D.

Der Verfasser des obigen Aufsatzes, M. Kassiepe, bemerkt hierzu:

„Gern erkläre ich auch an dieser Stelle, daß die leider vorhandenen Bestrebungen, gegen die der zweite Teil meines Aufsatzes gerichtet war, kein Recht haben, sich irgendwie auf die Ausführungen im Münst. Past.-Blatt zu stützen, deren ‚überaus schöne und richtige Grundsätze', sinngemäß ‚auf eine Elite von Männern angewendet', wie man sie in unseren Vereinen noch manchmal findet, ausdrücklich anerkannt wurden. Allerdings war es nicht recht verständlich, was die Heranziehung der Missionen in diesem Zusammenhang bedeuten sollte, da in der gewöhnlichen Vereinsseelsorge ein Übermaß von ‚Drohungen und harten Schreckensworten', ein ‚stets mit der Hölle-schrecken' doch wohl nicht zu befürchten ist. Durch obige Erklärung ist aber jegliche falsche Auslegung endgültig ausgeräumt.

P. Kassiepe O. M. I."

Damit ist alles klargestellt und jegliches Mißverständnis beseitigt.

Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien.

A. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Motu proprio: „Quartus iam annus“ v. 9. Mai 1918 (S. 225 ff.)[1]. In einem neuen Dokumente seiner Friedensliebe und mitleidigen Fürsorge für die unter den Drangsalen des Krieges seufzende Menschheit wendet sich der heilige Vater an den gesamten Klerus der Kirche. Er verordnet, daß die zur Applikation für das Volk verpflichteten Geistlichen am 29. Juni (St. Peter- und Paulstag) die heilige Messe nach der Meinung des Papstes aufopfern zur Sühne und zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit. Er spricht zugleich den nicht zur Applikation verpflichteten Priestern den Wunsch aus, daß auch sie in derselben Meinung zelebrieren möchten.

2. Aus den päpstlichen Schreiben seien einige, die mit den gegenwärtigen besonderen politischen Verhältnissen zusammenhängen, hervorgehoben. Am 25. April 1918 erfolgte die Mitteilung an den polnischen Episkopat (S. 227), daß der Papst den Präfekten der Vatikanischen Bibliothek, Mons. Achilles Ratti, als päpstlichen Visitator nach Polen entsenden werde, um den Episkopat in der Durchführung der notwendigen Maßnahmen zur Stärkung des religiösen Lebens unter den neuen Verhältnissen zu unterstützen. Der apostolische Legat hat nur Auftrag für die Regelung der rein kirchlichen Verhältnisse (ad eum, uti Apostolicum Visitatorem, ecclesiasticae dumtaxat res pertinebunt). — Dem Bischof Willibrordus Benzler von Metz spricht der Papst seine Freude aus über die Geduld des Klerus in der Ertragung der Kriegsnöten und seine Teilnahme an den Leiden, von denen die Diözese heimgesucht wird (25. April 1918; S. 228 f.). — In Portugal scheinen die augenblicklichen Gewalthaber den seit Errichtung der Republik auf der Kirche lastenden Druck etwas erleichtern zu wollen. Dazu beglückwünscht der Papst den Kardinal Antonius Mendes Bello in Lissabon (29. April 1918; S. 229 f.). — Einen Einblick in das hetzerische Treiben gegen den Papst in Italien gewährt der Brief an den Erzbischof Ferrari von Mailand (22. Mai 1918; S. 273 ff.). Der Papst klagt, daß man auf dem Lande und in den Dörfern die Bevölkerung mit der Verleumdung aufreizt, der Papst habe den Krieg gewollt, in den Städten dagegen die Meinung verbreitet, der Papst wünsche einen nur für die eine Partei (die Mittelmächte) günstigen Frieden. Ja selbst sein Schweigen werde mißdeutet.

II. S. Congregatio s. Officii.

Decretum circa quasdam **propositiones de scientia animae Christi**, v. 5. Juni 1918 (S. 282). Der Kongregation war von der s. Congregatio de

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis X (1918) vol. 10 zu ergänzen.

Seminariis et de Studiorum Universitatibus das Dubium vorgelegt: Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones:

I. Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores.

II. Nec certa dici potest sententia, quae statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia, praeterita, praesentia et futura, seu omnia quae Deus scit scientia visionis.

III. Placitum quorumdam recentiorum de scientia animae Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de scientia universali.

Die Entscheidung lautet: Negative.

III. S. Congregatio Consistorialis.

1. In der Diözese Dromore (Armagh in Irland) **wird ein Domkapitel konstituiert**, bestehend aus zwei Dignitäten: Dechant und Archidiakon, zwei Offizien: Theologus und Pönitentiarius und fünf einfachen Kanonikaten. Da noch keine hinreichenden Präbenden vorhanden sind und die Kapitulare andere Dienstleistungen haben, sind sie vom Chordienste befreit. Die erstmalige Besetzung der Stellen geschieht frei durch den Bischof; für später bleibt die Besetzung der beiden Dignitäten dem Apost. Stuhle vorbehalten (25. April 1918; S. 235 f.).

2. Dekret über den **Besuch der (laikalen) Universitäten seitens der Kleriker** v. 30. April 1918 (S. 237 f.). Über den Besuch der Universitäten durch die Geistlichen hatte Papst Leo XIII. am 21. Juli 1896 durch die s. C. EE. et RR. eine Instruktion (A. S. S. XXIX, 359 ff.) erlassen; sie gibt sehr eingehende Vorschriften für die Auswahl der Kandidaten, die zur Universität geschickt werden sollen, und über die Regelung ihrer Lebensweise und Einrichtung der Studien an der Universität. Dazu kamen dann noch die entsprechenden Weisungen Papst Pius' X. bei Bekämpfung des Modernismus (Encycl. Pascendi v. 7. September 1907 [A. S. S. XL, 593 ff.] und Motu proprio „Sacrorum Antistitum v. 1. September 1910 [A. S. S. II, 655 ff.]). Trotz dieser Vorschriften, deren Geltung jetzt von neuem betont wird, erbaten einige Bischöfe mit Rücksicht auf die traurigen Erfahrungen, welche sie mit den an den Universitäten studierenden Geistlichen gemacht hatten, um neue Normen. In Ergänzung der oben genannten Erlasse bestimmt nun die Konsistorialkongregation:

a) An die Universität sollen von Klerikern nur solche entlassen werden, die bereits zu Priestern geweiht sind und die begründete Hoffnung erwecken, daß sie dem geistlichen Stande Ehre machen sowohl durch ihre geistige Begabung wie durch ihre sittliche Führung.

b) Bei der Auswahl der Kandidaten soll der Bischof nur den Nutzen und die Notwendigkeit der Diözese im Auge haben, um sich für seine Institute die erforderlichen Lehrkräfte zu sichern.

c) Die jungen Priester, die noch nach can. 130 (bzw. 590) zur Ablegung der vorgeschriebenen Examina verpflichtet sind, sollen trotz des Universitätsstudiums von diesen Examen nicht befreit werden; sie sollen sich denselben um so eher unterziehen, damit sie nicht etwa durch das Studium der weltlichen Wissenschaften so sehr in Anspruch genommen werden, daß sie die kirchlichen Studien vernachlässigen.

d) Wenn diese Priester dann die vorgeschriebenen Kurse an den Universitäten durchgemacht haben, sollen sie sich stets erinnern, daß sie ihrem Ordinarius in gleicher Weise wie früher zum Gehorsam und auch zum Dienste in der Diözese verpflichtet bleiben. Niemand hat darum das Recht, nach Belieben ein weltliches Lehramt oder andere Ämter zu übernehmen, zumal nicht gegen den Willen des Ordinarius.

Zuwiderhandelnde können mit entsprechenden Strafen, selbst mit der suspensio a divinis belegt werden. – Diese Vorschriften sind auch auf die Religiosen anzuwenden.

3. Dekret über die **Militärseelsorge bei der französischen Marine** v. 30. April 1918 (S. 238). Der Bischof Felix Guillibert von Fréjus und Toulon erhält die potestas ordinaria über die Marinesoldaten.

IV. S. Congregatio Concilii.

1. Melevitana. **Praestationis** v. 21. April 1917 (S. 239 ff.). – Der Bischof von Malta bekam bei Visitation der Stadt Notabile mit der Vorstadt Rabato von dem Archipresbyter an der Kathedralkirche daselbst ein Kalb zum Geschenke. – Da der zeitige Erzpriester dem Bischofe gegenüber aber wegen der Abpfarrung der Vorstadt Rabato von dem Pfarrdistrikte der Kathedrale die Verpflichtung auf Lieferung des Kalbes abstritt, bestand der Bischof auf Festsetzung seines Rechtes. Und die Kongregation gibt die Entscheidung: Aus den bis jetzt vorgebrachten Gründen geht nicht genügend hervor, daß der Archipresbyter von seiner Verpflichtung, dem Bischofe bei Gelegenheit der Visitation ein Kalb zu liefern, befreit ist.

2. Consentina. **Missae pro populo** v. 12. Juni 1917 u. 9. Februar 1918 (S. 285 ff.). – In der Stadt St. Giovanni in Fiore der Erzdiözese Cosenza wird die Pfarrkirche s. Maria Gratiarum von drei Pfarrern bedient. Diese applizierten pro populo, aber nur abwechselnd im Turnus. – Nach genauer Untersuchung der rechtlichen Verhältnisse – es bestehen in der Stadt drei gesonderte Pfarrbezirke, die allerdings die genannte Pfarrkirche gemeinsam haben – entscheidet die Kongregation, daß diese Gewohnheit nicht aufrechterhalten werden kann, vielmehr jeder Pfarrer für sich an Sonn- und Festtagen applizieren muß.

V. S. Congregatio de Religiosis.

Gemäß can. 489 **müssen die Regeln und besonderen Konstitutionen** der Religiosen, soweit sie den Canones des Kodex widersprechen, **abgeändert werden.** Damit diese wichtige Vorschrift jedoch in richtiger Weise erfüllt wird, behält sich die Kongregation die Prüfung dieser Verhältnisse vor und erläßt die Weisung, daß alle religiösen Genossenschaften iuris potificii und alle ein gemeinsames Leben führenden Männer- und Frauenvereinigungen ohne öffentliche Gelübde bei Gelegenheit der Berichterstattung (gemäß can. 510) ein Exemplar der Regeln und Konstitutionen miteinsenden, damit dann die Änderungen geprüft werden können. Die Ordinarien sollen die entsprechenden Ordensobern davon zeitig benachrichtigen (v. 26. Juni 1918; S. 290).

VI. S. Romana Rota.

1. S. Iacobi de Cile. **Iuris funerandi** v. 15. November 1916 (S. 256 ff.). In der Stadt Curicó in der Diözese Santiago in Chile bestellten die Verwandten einer Verstorbenen das Begräbnis bei dem zuständigen Pfarrer und entrichteten ihm an Stolgebühren die Diözesantaxe von 70 Pesos. Vor der Beerdigung holten sie das Geld aber wieder ab und übertrugen die religiösen Feierlichkeiten dem dortigen Minoritenkloster, dessen Guardian 45 Pesos für das Kloster beanspruchte und dann 25 Pesos dem Pfarrer als ihm zustehende Stolgebühren zuschickte. Der Pfarrer weigerte sich, diese anzunehmen, und verlangte, da der Guardian schon öfter in seine Pfarrechte eingegriffen habe, die ganze Summe der Stolgebühren mit Ausnahme der wirklichen Auslagen des Klosters. Auf die Klage des Pfarrers wurde der Guardian zur Herausgabe dieser ganzen Summe verurteilt. Das Kloster legte Berufung ein. Es wird nun entschieden: a) ob das Urteil der ersten Instanz nichtig und b) ob das Kloster zu jener Zahlung verpflichtet ist. In erster Hinsicht wird das Recht des Bischofs über die Regularen erörtert und die Nichtigkeitsbeschwerde gegen das erst-

instanzliche Urteil zurückgewiesen; in letzter Hinsicht der Guardian wegen Verletzung der Pfarrechte und Verstoß gegen die Diözesanstatuten verurteilt. Das Kloster hat die eingeklagte Summe zurückzuerstatten und die Prozeßkosten zu bestreiten.

2. Gallipolitana. **Nullitatis matrimonii** v. 16. August 1917 (S. 291 ff.). Es handelt sich um die am 30. Juni 1894 geschlossene Ehe Johannes Sorrentino — Maria De Donatis in der Diözese Gallipoli. Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft war durch das bürgerliche Gericht um 1900 ausgesprochen; das heimische Staatsgesetz ließ eigentliche Ehescheidung nicht zu. Um auch diese zu erlangen, erwarb der Mann die ungarische Staatsangehörigkeit, und die Ehe wurde nun geschieden. — Die Frau klagte 1915 auf Ungültigkeit der Ehe beim Diözesangerichte und zwar wegen Furcht und Zwang. Sie hatte keinen Erfolg, ebensowenig in der vorliegenden Entscheidung der zweiten Instanz bei der Rota.

B. Weltliche Aktenstücke: Gerichtsentscheidungen.

1. Übergang der Beitragspflicht bei Abtrennung einer Kirchengemeinde. Wenn die politische Gemeinde W. als solche die Beiträge für die kirchlichen Gebäude in K. trug, so wahrte und förderte sie damit die kirchlichen Interessen ihrer Gemeindeangehörigen, die auf den Besuch der Kirche in K. und die Tätigkeit der dortigen Kirchenorgane angewiesen waren. Mit der Errichtung einer selbständigen Kirchengemeinde W. mit eigenen kirchlichen Gebäuden fielen jene Interessen nicht einfach weg, sondern übertrugen sich von der bisherigen Mitbenutzung der Einrichtungen in K. auf die kirchlichen Gebäude in W., die anläßlich der Errichtung der selbständigen Kirchengemeinde neu gebaut wurden. Die anteilsmäßige infolge unvordenklicher Verjährung bestehende Unterhaltungspflicht bezüglich der kirchlichen Gebäude in K. verwandelte sich in die alleinige Unterhaltungspflicht bezüglich der kirchlichen Gebäude in W. Auch ein durch unvordenkliche Verjährung erworbenes Recht ist der ergänzenden Auslegung für solche Fälle bedürftig und fähig, die nicht unmittelbar Gegenstand der Rechtsausübung waren und, wie hier bei der Abtrennung von Kirchengemeinden, nicht gewesen sein konnten. RG., III. ZS., 19. Februar 18. 413/17. (Kassel). — Das Recht. 22 (1918), Sp. 212.

2. Veräußerung kirchlichen Grundeigentums, insbesondere eines Pfarrgrundstückes. Prüfungspflicht des Grundbuchrichters. Die Eintragung des Grundstückes auf den Namen der Pfarre zu D. ist nicht ordnungsmäßig, denn die Pfarre hat keine selbständige juristische Persönlichkeit, vielmehr ist auch hinsichtlich der Pfarrgüter die Kirchengemeinde als Trägerin aller Eigentumsrechte an den zugehörigen kirchlichen Einrichtungen anzusehen (vgl. KGJ. 18, 63 u. 21A 303). Der Verkauf eines Pfarrgrundstückes enthält nur dann eine Verwendung zu anderen als bestimmungsgemäßen Zwecken (vgl. § 1 Nr. 5 Ges. v. 18. Juli 1892, Art. II v. 8. März 1893 und Art. 24 Nr. 8 Ges. v. 3. Juni 1876), so daß Genehmigung der Zentralbehörden erforderlich wird, wenn der Entgelt der bisherigen Zweckbestimmung des Grundstückes nicht mehr dienen kann oder soll (vgl. KGJ. 21, A 303). Der Grundbuchrichter kann einen besonderen Nachweis nicht verlangen, wenn die Genehmigung der staatlichen und kirchlichen Provinzialaufsichtsbehörden (Regierungspräsident und Konsistorium) zur Veräußerung vorliegt und es an einem sicheren Anhalte für eine bestimmungswidrige Verwendung fehlt. KG., 3S. I, 22. Febr. 17, X 27/17. — „Das Recht" 22 (1918), Sp. 292 f.

J. Linneborn.

Besprechungen

A. Meyenberg, Professor der Theologie und Kanonikus, **Zeichen der Zeit, Konferenzen und Predigten.** gr. 8°. 336 S. Luzern 1915, Räber u. Co.

Der durch seine „Homiletische und katechetische Studien" und „Wartburgfahrten" rühmlich bekannte Kanonikus A. Meyenberg in Luzern hat in seine zwanglose Broschürensammlung: „Brennende Fragen" als siebtes Heft auch die oben angezeigte Schrift: „Zeichen der Zeit" aufgenommen, die außer sieben Predigten verschiedenen Inhalts unter dem Stichwort „Zeitstimmen" auch vier beachtenswerte Konferenzen über Krieg und Frieden enthält, welche er vor einer auserlesenen Zuhörerschaft im Winter 1914 in Zürich gehalten hat. Der reiche und gediegene Inhalt dieser Konferenzen, die man auch als eine Art höherer Essays bezeichnen könnte, ist auch heute noch wichtig und zeitgemäß genug, um in einer kurzen Übersicht gewürdigt und der allgemeinen Beachtung empfohlen zu werden.

In der ersten Konferenz behandelt der gelehrte und belesene Verfasser den „Krieg und seine Begleiterscheinungen im christlichen Urteil" (S. 34—94). In stufenweiser Gedankenentwicklung schreitet er von der grell beleuchteteten Position: „Der Krieg ist vom Bösen" zur abgemilderten Kontraposition fort: „Nicht jeder Krieg ist nur etwas Böses", womit schon angedeutet ist, daß weder einem herausfordernden Martialismus noch einem schwächlichen, schlotternden Pazifismus das Wort geredet werden soll. Rechtsphilosophische, biblische, theologische und kirchliche Quellen bilden das reiche und unerschöpfliche Arsenal, aus dem der Verfasser in verschwenderischer Fülle seine Beweise schöpft. Der Krieg ist in ähnlichem Sinne vom Bösen wie der menschliche Eid. Denn nach Augustinus ist auch der Eid und das Schwören etwas Nichtseinsollendes, weil seine Notwendigkeit im letzten Grunde durch die Schwäche, Unwahrhaftigkeit und Unehrlichkeit böser Menschen bedingt ist. Der niemals und nirgends erreichbare Idealzustand der Menschheit wird in der Bergpredigt gezeichnet: „Ich aber sage euch, ihr sollet gar nicht schwören . . ., euere Rede sei ja, ja und nein, nein; was darüber ist, das ist vom Bösen" (Mt. 5, 34 ff.). Auch der Krieg wird auf der einen oder anderen Seite jedesmal durch eine Gemeinheit, eine Gewalttat oder einen Rechtsbruch entfesselt, lauter Dinge, die im paradiesischen Urstande ebenso unmöglich gewesen wären wie im imaginären Idealzustand, den die Bergpredigt im Auge hat. Die Kriegsnotwendigkeit kann aber sogar zur sittlichen Pflicht werden, wenn die Stufenordnung der Liebe, in welche auch die pflichtmäßige Liebe zur Heimat und zum Vaterlande sich einreiht, zum letzten Rechtsmittel einer blutigen Auseinandersetzung auffordert und zwingt. Damit ist dem aufgenötigten Verteidigungskrieg sofort eine Wendung ins Religiöse gegeben, indem „die kriegerische Stimmung in ernstesten Stunden des Vaterlandes sogar in die religöse umschlägt". Da der Verfasser seine einschlägigen Beobachtungen besonders auffällig gerade an der religiösen Aufwärtsbewegung in Deutschland und Österreich erhärtet findet und nebenbei der musterhaften

Organisation der deutschen Feldseelsorge schon in Friedenszeiten hohe Bewunderung zollt, so ist ihm wohl unrecht geschehen, wenn man in diesem Zusammenhang die von einem Protestanten übernommene Lobrede auf die 25000 curés sac au dos ihm übel gedeutet hat, zumal er selbst hinzufügt: „Die Einreihung der Geistlichen in unmittelbaren Waffendienst war ein Faustschlag in das christliche Denken und Fühlen, die Sache selbst aber hat sich wie durch eine göttliche Fügung zum Besten der Religion gewendet" (S. 64). Aus einer persönlichen Unterhaltung erfuhr ich, wie schmerzlich der mir befreundete Verfasser den Vorwurf der mangelnden Deutschfreundlichkeit empfand, den er unter Hinweis auf seine Aufsätze in der „Schweizerischen Kirchenzeitung" widerlegte. Die Rechtstitel des Krieges werden im engsten Anschluß an die Lehre des hl. Thomas von Aquin (S. th. 2, 2 p. qu. 40 art. 1) entwickelt. Bei der Besprechung des Verhältnisses von Krieg und Völkerrecht weist Verfasser mit besonderem Nachdruck auf das schweizerische Heergesetz hin, das den regellosen Volkskrieg, Freischärlertum usw. streng verbietet. Welches Verderben aus einem solchen Hecken- und Kellerkrieg dem Volke eines Landes erwächst, haben die traurigen Vorgänge in Belgien bewiesen.

Das wichtige Thema der zweiten Konferenz: „Der Krieg und die Einwendungen gegen die göttliche Vorsehung und den Weltplan" (S. 95—158) läßt Großes erwarten, da ein Problem aufgeworfen wird, das die tiefsten Tiefen der menschlichen Seele aufwühlt. Die Ausführung ist meines Erachtens etwas zu verstandesmäßig im Sinne des reinen Intellektualismus ausgefallen. Die heutige Welt will andere Töne hören. War es nötig, als Unterbau erst die Gottesbeweise und die Lehre vom göttlichen Wissen und Willen in breiter Ausführlichkeit darzulegen, um das Wesen und die Eigenschaften der göttlichen Vorsehung schildern zu können? Trotz der anerkennenswerten Tiefe und Gründlichkeit der Beweisführung, die durch die Wortfülle und Breite der Darstelluug allerdings etwas beeinträchtigt erscheint, kann in das Gemüt keine rechte Wärme einströmen. Etwas mehr greift es einem ans Herz, wenn der Krieg als Strafgericht Gottes, als Seelenläuterung, als Volksbelohnung, als Fruchtboden neuer Kulturgröße, als Mittel sozialer Versöhnung, als Markstein der Weltgeschichte, als Hochschule der Tugend, als Schöpfer von Großwerken des Friedens gepriesen wird. Aber wie viele Schwierigkeiten, welche nicht nur die kleinen Leute, sondern auch die akademisch Gebildeten auf dem Herzen haben und welche nicht gerade jeder Lösung spotten, bleiben ungelöst! Darum war es ein glücklicher Gedanke, solche ungelöste und unlösbare Einwendungen gegen die göttliche Vorsehung durch einen ergreifenden Gang in den Ölgarten gewissermaßen zu ersticken und zu begraben. Denn kein leidendes, ängstliches, verzagendes, zweifelndes Herz wird ohne tiefe Erschütterung an dem Leidensbilde des Gekreuzigten vorübergehen; wenn irgendwo, muß es hier Erhebung und Trost suchen und finden. Ebenso schön als tief klingt der philosophisch-theologische Essay aus in den Satz: „Nachdem die Welt im Lichte der göttlichen Weisheit Gott nicht fand, hat es dem Ewigen gefallen, sie durch die Torheit des Leidens und des Kreuzes zu retten" (S. 158).

Die dritte Konferenz: „Der Friede als Gottesgabe und Menschenwerk" (S. 159 bis 212) ist eine an Gedanken reiche und inhaltlich schöne Friedensbetrachtung. Unter ständiger Heranziehung der Bibel und der Theologie wird das innerste Wesen des Friedens als eine gemeinsame Frucht von Gottesgabe und Menschenwerk, als eine Verflechtung von göttlicher Tätigkeit und menschlichem Zutun zu enthüllen versucht, woraus sich eine großartige Perspektive in die verschlungenen Gänge und Ursachen des heute tobenden Weltkrieges eröffnet. Die Friedensbewegung erhält mit Recht ihren gutgemessenen Teil von Lob. Allein den Traum eines ewigen Völkerfriedens,

den der Pazifismus erstrebt, zerstört grausam die Geheime Offenbarung des Johannes. Auch wird mit Nachdruck betont, daß das Christentum selbst keine „Zuckerwasser-Religion", keine „Friedensreligion ohne Strafe, ohne Züchtigung, ohne Läuterung" ist und sein will. Der Friede wird aber um so sicherer und fester stehen, je mehr die Liebe das Zepter führt, ein Gedanke, den der Verfasser im Anschluß an den heil. Thomas weitläufig und geistreich durchführt.

Die vierte und letzte Konferenz: „Christus, der Friede" (S. 213–276) enthält eine prächtige Entfaltung des prophetischen Spruches: Et erit iste pax (Mich. 5, 5). Daß Christus nicht bloß den Frieden gibt, sondern in Person der Friede ist, wird an der Hand der messianischen Weissagungen und des Lebens Jesu nachgewiesen. Referent hat die belehrende Schrift nicht ohne große Befriedigung aus der Hand gelegt.

Breslau. Joseph Pohle.

Wilhelm M. Peitz S. I., **Das Register Gregors I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII.** Mit 3 Abbildungen. Freiburg i. Br. 1917, Herder; ℳ 11,–. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 2. Reihe: Forschungen. 2. Heft.)

Das Register der Briefe Gregors I. ist von P. Ewald und L. M. Hartmann in den MGEpp. T. 1. 2, Berlin 1887–99 veröffentlicht worden. Als Vorbereitung für die Ausgabe schrieb Ewald seine „Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I." im 3. Bande des Neuen Archivs. Als Grundlage hatten diese Studien auch schon für die Neubearbeitung der entsprechenden Teile der Jafféschen Regesten durch Ewald gedient. Die von ihm gewonnenen Resultate fanden allgemeine, freudige Zustimmung. „Aus dem wüsten Material" der Überlieferung Gregorianischer Briefe sondert Ewald drei Grundsammlungen aus, die er mit R, C und P bezeichnet, R mit einem Bestande von 686, C mit 200 und P mit 55 Briefen. Jede dieser drei Grundsammlungen ist aus ein und derselben Quelle geflossen wie die übrigen: aus dem in der Kanzlei Gregors I. angelegten, für uns verlorenen Lateranensischen Register L. Es gilt also, aus den Beständen jener drei Teilsammlungen das ursprüngliche Register Gregors zu rekonstruieren. Das Fundament dieser Ansicht Ewalds vom Verhältnis zwischen L und R, C, P ist nach Peitz die Auffassung von R. R aber ist für Ewald ein der Zeit Hadrians I. angehörender Auszug aus dem Lateranensischen Register (L) der Briefe Gregors I. Aber auch C und P sind nach ihm Auszüge aus derselben Sammlung, welche R vorlag, d. h. auch sie sind aus L exzerpiert. Die Hauptstütze seiner These über den Charakter von R findet Ewald in dem Zeugnisse der Vita Gregorii M. des Johannes Diakonus, eines einflußreichen Mannes an der Kurie Johannes' VIII. (Migne PL. 75, 223B: ex quorum [wohl besser quarum] multitudine primi Hadriani papae temporibus quaedam epistolae decretales per singulas indictiones excerptae sunt et in duobus voluminibus, sicut modo cernitur, congregatae.

Gegen diese Aufstellungen Ewalds erhebt Peitz mit sehr beachtenswerten Gründen Einspruch. Nach ihm ist R nicht der angebliche Hadrianische Registerauszug, sondern „gar nichts anderes als eine inhaltstreue Wiedergabe des Originalkanzleiregisters Gregors I.", R ist gleich dem Lateranensischen Register L. In den Sammlungen der Klasse R ist das Register Gregors I. in seinem vollen Inhalte erhalten. Aufgenommen wurden in die päpstlichen Register der älteren Zeit nur Schreiben mit Eigendiktat und solche, die von bleibender Bedeutung waren. Rein formelhafte Schreiben dagegen oder bloße Höflichkeitsschreiben oder solche Briefe, die ausschließlich Verwaltungsangelegenheiten betrafen, waren an sich von der Registrierung ausgeschlossen. Die duo volumina der Vita Gregorii des Johannes Diakonus

aber, welche nach Ewald den Hadrianischen Registerauszug darstellen, sind die Sammlung P. In der handschriftlichen Überlieferung von P lassen sich sichere Spuren der von Johannes Diakonus für die Hadrianischen Auszüge geforderten Trennung in zwei Teile nachweisen. Die Vorlage von P hat 55 Stücke enthalten. P hat aber nicht mehr seine ursprüngliche Gestalt, vielmehr lag hinter dem Archetypus unserer P-Handschriften eine Ursammlung, die Peitz als p bezeichnet. P nun enthält reine P-Stücke und R–P-Stücke, d. h. R und P gemeinsame Stücke. Letztere sind wirkliche epistolae decretales, von denen in jener Stelle bei Johannes Diakonus die Rede ist. p war ein Auszug aus L, dem sich Zusätze verschiedenster Art angliederten, bis P daraus entstand. Diese Anschlüsse liegen sämtlich vor der Zeit Hadrians I. Das nicht erweiterte p ist es, von dem Johannes Diakonus redet. Die ganze Sammlung P kam frühzeitig ins Frankenreich, vielleicht zuerst an den hl. Bonifacius. C enthält 200 Briefe; es ist die Sammlung, die Hadrian I. an Karl d. Gr. sandte. Abgesehen von bestimmten Schreiben sind die sämtlichen hier behandelten Stücke in R überliefert. C bietet nach Form und Inhalt alle Merkmale eines Formelbuches der päpstlichen Kanzlei. Der Umstand, daß alle R–C-Briefe nur einem Jahrgange der Register entnommen sind, erklärt sich daraus, daß das Formelbuch nach Abschluß eben dieses Jahres angelegt ist. Es gehört in das Jahr 599–600. Als Urheber der Sammlung C glaubt Peitz den päpstlichen secundicerius Paterius ansehen zu dürfen.

Aus seiner Auffassung über das Gregorregister erschließt Peitz weitere Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Registerwesens im frühen Mittelalter. Er gewinnt, in Bestätigung der Annahme H. Steinackers, das Resultat, daß in den Originalbänden der frühmittelalterlichen Lateranensischen Kanzlei neben dem Vollprotokoll auch eine Kurzform der Adresse gestanden habe und nur diese Kurzform von der Mehrzahl der Benutzer, zumal den Kanonisten, aufgenommen wurde. In der späteren Zeit allerdings haben sich die Unterschiede zwischen der Kurzadresse der Registerrubra und der Vollform der Originale allmählich verwischt. Ein genauerer Vergleich sämtlicher Registerfragmente von Päpsten vor Gregor VII. ergibt eine unvermutet große Stetigkeit in der Entwicklung des päpstlichen Registerwesens. Das betrifft zunächst die äußere Anlage. Bemerkt sei, daß das Register Gregors I. den Charakter eines reinen Auslaufregisters gehabt hat, in weit stärkerem Maße als das Gregors VII. Ebenso ist das Register Johanns VIII. reines Auslaufregister. Die alte päpstliche Kanzlei hat an die Kaiserkanzlei angeknüpft und sich durchaus geradlinig entwickelt. So tritt eine Heranziehung der späteren Registerbände zur Aufhellung schwieriger Fragen inbetreff der Register der früheren Zeit in den Bereich der Möglichkeit. Im Gegensatz zu der neueren Annahme Breßlaus, daß die Registrierung in der älteren Zeit in der Regel nach den Originalen erfolgte, macht Peitz für die Kanzlei Gregors I. wie für die Johanns VIII. und Gregors VII. eine Registrierung nach Konzepten wahrscheinlich. Damit kann eine Registrierung nach Konzepten als fester Brauch der älteren päpstlichen Kanzlei überhaupt angenommen werden. Es folgen zwei Exkurse: Exkurs I. Die Kanzleivermerke der Avellana, und Exkurs II. Zum Originalregister Gregors VII., sowie eine Übersicht des Bestandes des Registers R, der Sammlungen P und C, und von Auszügen aus Briefen Gregors I. in der Collectio canonum des Deusdedit. Die scharfsinnigen und mühereichen Untersuchungen von Peitz sind geeignet, unsere Anschauungen über das ältere päpstliche Registerwesen auf eine ganz neue Grundlage zu stellen.

Fr. Tenckhoff.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Das nach der Meinung der Fachleute gesicherte Ergebnis der alttestamentlichen Wissenschaft von der idealen Höhenlage der Gottesidee und der Ethik des alttestamentlichen Prophetismus hat E. Troeltsch geleugnet (Logos VI, H. 1). Gegen ihn wendet sich die Schrift von B. Kellermann, **Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung** (Berlin 1917, C. A. Schwetschke u. Sohn; ℳ 2,40). Troeltsch behauptet: „Nicht die Ethik als allgemeine Vernunftforderung bildet bei den Propheten das Apriori ihres Ethos, sondern das national und sozial beschränkte Ethos ihrer Umwelt bestimmt das Apriori ihrer Ethik. Und nicht der auf ethisch monotheistischer Grundlage sich erhebende Offenbarungsgott bildet Ursprung, Ziel und Zweck ihres Ethos, sondern ein auf partikularistisch-henotheistischer Grundlage sich erhebender Volksgott" (Kellermann S. 13). Diese Konstruktion widerlegt K. mit überlegener Sicherheit. Obgleich ich in diesem und in jenem anders urteile wie der Verf., kann ich die Schrift als eine wertvolle Studie zur Religionsgeschichte des A. T. überhaupt empfehlen.

O. Eißfeldt veröffentlicht in der Zeitschr. f. d. altTest. Wiss. 1917/18, S. 1–58 unter dem Titel **Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24—27** einen Beitrag zur Stilgeschichte der israelitischen Literatur aus der Feder von Dr. P. Lohmann, der als Kriegsfreiwilliger in Ostgalizien gefallen ist. L. schneidet aus den 4 Kapiteln 9 Abschnitte als selbständige Lieder heraus, so aus Kapitel 24 beispielsweise V. 7–12 als profanes Siegeslied (Spottlied), aus Kapitel 25 V. 1–3 und V. 9–12 als zwei religiöse Siegeslieder.

Ebendas. S. 77–108 löst K. Budde-Marburg **Das Rätsel von Micha I.**, daß Michaeas zu Anfang seines kleines Buches in den Tagen des Ezechias (Jer. 26, 18) eine Weissagung gegen das Nordreich bringen soll, das seit dem Jahre 722 nicht mehr bestand, in Verbindung mit Drohungen gegen das Südreich, die von den Ereignissen des Jahres 701 verstanden werden müssen, indem er mit einem schadhaften Texte operiert. Durch verhältnismäßig wenige Änderungen gewinnt er für V. 2–8 „ein geschlossenes Stück in gleichschwebenden Versen von Durchschnittsmaß", während V. 9–16 als Klagelied auf den Fall Samarias sich ihm herausstellt.

A. Jirku-Kiel legt Materialien **Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel** (ebendas. S. 109–125) vor. Es war die Meinung der Hebräer, „daß Kleidern geistige Kräfte innewohnen können, Kräfte, die vom Menschen auf seine Umhüllung und von hier wiederum auf Menschen übertragbar sind". So erklärt er auch die kultische Nacktheit. „Sobald der Mensch der Gottheit recht nahe kommen

will, müssen alle irdischen Umhüllungen seines Körpers verschwinden, damit dieselben durch die göttliche Nähe nicht tabu werden."

In wilder Phantastik behandelt D. Völter-Amsterdam **Die Herkunft Jahves** (ebendas. S. 126–133); er tritt für die Gleichung Jahve = Sopd ein. „Bei den Ägyptern heißt der Gott Sopd, bei den Israeliten Jahve. Aber wie der ägyptische Sopd den Gott nach einer auch den Israeliten bekannten Eigenschaft desselben, d. h. nach seinem Symbol, dem Dorn, bezeichnet, so bezeichnet der israelitische Name Jahve den Gott nach seinem auch den Ägyptern bekannten Wesen. Denn der ägyptische Sopd entspricht als Gott der aufgehenden Sonne dem ägyptischen Chepera und kann Chepera genannt werden ... Chepera aber bedeutet der ‚Werdende'. Leitet man den Namen Jahve, wie in Ex. 3, 14 geschieht, ab von היה = werden, so scheint der israelitische Name Jahve dasselbe auszudrücken wie der ägyptische Name Chepera und ebenfalls eine Bezeichnung für die Morgensonne zu sein."

Die Wolken des „Menschensohnes" (Dan. 7, 13) (ebendas. S. 134–36) hätten nach Eduard Hertlein in Jena ihren Ursprung in Is. 60. 8. Dazu vergleicht er Test. Naphth. 5. Zum Beweis für den übermenschlichen Charakter des „Menschensohnes" fallen dann die Wolken von Dan. 7, 13 fort.

Jakob Neubauer-Leipzig referiert in einer sehr lesenswerten Abhandlung über das Thema **Wellhausen und der heutige Stand der Bibelwissenschaft** (Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Jeschurun", Jahrg. V [1918], S. 203–232). Auf die Frage, ob „die Gesamtauffassung Wellhausens überhaupt (noch) möglich ist", antwortet er mit einem entschiedenen Nein. Ref. teilt diese Ansicht, vermag aber trotzdem die These Neubauers von der „Mosaizität und Einheitlichkeit des Pentateuch, ganz wie es die jüdische Tradition annimmt", (S. 230) nicht zu unterschreiben. „Nova et vetera" ist sein Standpunkt. Weiter tragen s. E. auch Neubauers Argumente nach der positiven Seite nicht.

Unter den Semitisten ist heute trotz der Einmütigkeit der Überlieferung von LXX an die Ansicht die gewöhnliche, daß צַלְמָוֶת (Todesschatten) Volksetymologie sei und durch צַלְמוּת (Finsternis) oder עַלְמוּת oder durch den Intensivplural dieses Substantivs ersetzt werden müsse. Die Meinung ist übrigens (gegen König) schon durch Olshausen in seiner hebräischen Grammatik vertreten (§ 106b). Mit guten Gründen verteidigt Joh. Hehn, צלמות (Mitteilungen der Vorderas. Ges. 1916, S. 79–90) die alte prächtig poetische Auffassung der Wendung als Kunstausdruckes der gehobenen Rede. „Schatten des Todes" bedeutet nichts anderes als: „Der finstere Tod". Wie das einfache Wort Tod ist es dann auch poetische Bezeichnuug des Totenreiches, der Unterwelt geworden.

W. Kletzel, אני **im Munde der Frauen** (Or. Lit.-Zeit. 1918, Sp. 1–6) kommt zu dem Ergebnis, daß אנכי in der Rede der Frauen früher als sonst beseitigt und durch אני ersetzt sei.

Mit dem Neuerscheinen des 2. Bandes der **Geschichte des Volkes Israel** von Rud. Kittel-Leipzig liegt das bedeutende Werk (vgl. Theol. u. Gl. 1913, S. 148–51; 1917, S. 70) in 3., vielfach umgearbeiteter und vermehrter Auflage (Gotha 1917, F. A. Perthes; 1. Bd. ℳ 18,–; 2. Bd. ℳ 20,–. Handbücher der alten Geschichte I. 3, 1. 2) vollständig vor. Die Durch- und Umarbeitung ist bei diesem Bande eine noch tiefer greifende geworden als beim 1. Bande. Der Umfang ist deshalb von 589 auf 647 Seiten gestiegen, obgleich infolge der Absperrung Deutschlands die ausländische Literatur nur in beschränktem Maße herangezogen werden konnte. Da K. auch auf die Darstellung der Kultur und Religion besondere Mühe verwandt hat, sollte auch der nach der rein religiösen Seite orientierte Theologe an dem Buche nicht

vorübergehen, um so weniger, da Kittels bekannte, zweifellos richtige Unterscheidung mehrerer gleichzeitiger Stufen der religiösen Entwicklung in Israel – Volks-, offizielle, prophetische Religion – nach wie vor konsequent durchgeführt wird, so daß das Buch einen kräftigen Stoß gegen die rein entwicklungsschematische Schule bedeutet. „Es geht nicht mehr an, die niedere Volksreligion kurzweg für die Religion Israels auszugeben – so wenig als die bäuerliche Religion und Dogmatik Deutschlands oder Italiens kurzweg das Christentum ist." „Neben Volksreligion und Staatsreligion sind noch weitere Kräfte am Werke, die das Gesamtbild des religiösen Lebens in Israel bestimmen", seine Propheten.

M. Thilo-Langerfeld, **Die Chronologie des Alten Testamentes** (Barmen 1917. In Kommission in H. Kleins Verlag. ℳ 6,–), legt einen neuen Lösungsversuch der Zahlenschwierigkeiten der alttestamentlichen Geschichtsbücher vor „unter besonderer Berücksichtigung der masorethischen Richter- und Königszahlen". Methodisch dringt er mit Recht darauf, daß zunächst von allen textkritischen Bedenken gegen MT., aber auch „von jeder Erwägung literar- oder historisch-kritischer Art abzusehen (ist), bis das Ergebnis einer streng exegetischen Untersuchung aller in den von der vorexilischen Zeit handelnden alttestamentlichen Büchern sich findenden chronologischen Stücke gewonnen ist. Erst dann läßt sich sagen, ob dem ev. chronologischen Schlußredaktor ein einheitliches Bild vorgeschwebt hat trotz einiger absichtlich stehengelassenen Unebenheiten. Erst wenn sich das mit Sicherheit behaupten läßt, kann man zu einer kritischen Behandlung dieses Bildes übergehen." Das Hauptgewicht der Arbeit liegt deshalb nicht auf ihrem kürzeren zweiten, sondern auf dem ersten, dem exegetischen Teile. Th. kommt auf Grund der Exegese für die Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau auf die Zahl 480. „Simson ist Nebenfigur"; bei Samuel und Saul aber fehlen die Zahlen gerade mit Rücksicht auf die Zahl 480. Es ist „vermutet, daß hier ein später auszufüllender Raum gelassen wurde", dessen Ausfüllung unterblieben ist. Die Hauptzahlen seiner Ergebnisse, auf die wir hier in den Einzelheiten nicht eingehen können, sind diese: Abraham 2167–1992 v. Chr., Einzug in Ägypten 1877 v. Chr., Auszug aus Ägypten 1447 v. Chr., Salomons Tempelgründung 967 v. Chr., Reichsteilung 931 v. Chr., Tod des Ochozias von Juda und Jorams von Israel 842 v. Chr. Im Lichte der Assyriologie und der Ägyptologie findet Th. bedeutsame Bestätigungen seiner Ansätze. „Damit der Leser leichter folgen und schärfer nachrechnen (besser nachzählen) kann", hat er vier praktisch angelegte graphische Tafeln angefügt. Jeder Leser, der sich einmal mit den chronologischen Problemen beschäftigt hat, wird ihm Dank für sie wissen.

Über **Die Erziehung der Jugend im Volke Israel** (Berlin 1917, Fr. Zillessen; ℳ 1,80. Zeitfr. evang. Pädag. 2. Reihe. 4.–5. H.) hat M. Kegel-Templin in einer fleißigen Monographie das Material aus unseren Quellen zusammengetragen. Hie und da sind zur Illustration auch ägyptische und babylonische Quellen beigezogen. Der „Hauptgefahr", dem falschen Generalisieren, ist Verf. freilich nicht immer entgangen, im allgemeinen wird sein Bild aber zuverlässig sein. Daß die Fabel in Israel „meisterhaft ausgebildet" sei (S. 50), ist angesichts des geringen Stoffes dieser Art doch eine recht starke Behauptung. Neben dem Gesetze und geschichtlichen Stoffen als Übungsmaterial der israelitischen Schule (S. 59) hätten auch Sprüche hier um so mehr ihre Stelle finden sollen, da hierfür aus dem Nil- und aus dem Zweiströmelande Analogien vorliegen; vgl. meine Weisheitsbücher S. 5 (Münster i. W. 1914).

Die Broschüre **Über das Vaterunser als Jesu Grundgebetwort und über Moses Sinaidekalog** von L. Wulff-Parchim (Parchim 1917, Selbstverlag; ℳ 0,50) ist eine Ergänzung zu zwei früheren Arbeiten des Verf. (Dekalog und Vater-

unſer 1907 — Für die Echtheit vom Dekalog und vom Vaterunſer 1908). In dieſen hatte er den Verſuch gemacht, das Vaterunſer wie den Dekalog (die zwei Gebote vom Begehren hält er für unecht) als Zehnwort aufzufaſſen. Die kleine neue Arbeit handelt über „das zweite Gebot Moſis über die bildliche Darſtellung Gottes". Er faßt dieſes als ſelbſtändiges Gebot. Im Chriſtentum ſei das Gebot anzuwenden auf „die kirchlichen dogmatiſchen Bildniſſe und Gleichniſſe von Gott", die Veranlaſſung zu denſelben Sünden geworden ſeien wie die alten hölzernen Götter. Den „modernen Wiſſenſchaftler, ſei's Theologe oder ſonſt wer" ermahne dieſes zweite Gebot: „Überſchätze deine Vorſtellungen, Theorien und Syſteme von Gott und göttlichen Dingen nicht!"

A. Eberharter-Salzburg unterſucht ſyſtematiſch **Die im A. T. üblichen Ausdrücke für die Sündenvergebung und ihre Entſprechungen in der Septuaginta und Vulgata** (Bibl. Zeitſchr. 1917, S. 293–300). Das Ergebnis der auch für die Begründung der Tridentiniſchen Rechtfertigungslehre beachtenswerten Arbeit iſt, daß ſchon im M. T. „die Ausdrücke, welche zweifelsohne die Tilgung der Sündenſchuld bezeichnen, überwiegen" gegenüber denen, in denen es ſich „lediglich um die Unſichtbarmachung der Sünden" handelt. Noch günſtiger iſt das Verhältnis in der LXX und abermals günſtiger in der Vulgata.

Ebendaſ. S. 301–304 wird von V. Zapletal-Freiburg (Schw.) **Der Turmbau von Babel Gn. 11, 1—9** rhythmiſch rekonſtruiert. Außer 9, 6b und 9, 9b würde es ſich um Vierheber handeln. Die zwei Fünfheber in 9, 9b ſeien „eine Art Zitat oder ſprichwörtliche Redensart"; und die zwei Sechsheber in 9, 6b „ſtammen literariſch anderswoher, laſſen aber keineswegs darauf ſchließen, daß zwei inhaltlich ſo verſchiedene Rezenſionen, wie ſie Gunkel unterſcheidet, beſtanden hätten".

A. Allgeier-Freiburg i. B., **Pſ. 15 (16, 5): Tu es, qui restitues hereditatem meam mihi** (ebendaſ. S. 305–316) konjiziert für תּוֹמִיךְ vielmehr תַּשְׁלִיךְ (du wirfſt, sc. mein Los) und מַצֵּבוֹתָם für עֲצֻמֹתָם ([ſie mögen noch ſo viele] Mazzeben [errichten, יִרְבּוּ]).

Der Prediger (München 1917, Lucas-Verlag; ℳ 1,50) wurde von Pfarrer Joſ. Rebholz-Apfeltrach nach der Vulgata überſetzt und für das chriſtliche Volk erläutert. In der Verfaſſerfrage (Salomon!) genügt ihm die Auktorität Gietmanns.

P. Athanaſius Miller-Beuron unterſuchte ein Siegelzylinderchen aus den Funden aus Drehem bei Niffer, das auf Umwegen in ſeinem Beſitz kam, auf ſein Verhältnis zu Gen. c. 2. Dabei zieht er insbeſondere auch den von Langdon aus der Nippurſammlung des Muſeums der Pennſylvanien-Univerſität (N. 4561) i. J. 1914 erſtmalig herausgegebenen Text heran. Er antwortet auf die Frage **Ein neuer Sündenfallzylinder?** (Theol. Quartalſchr. 1917 18, S. 1–28): „Somit würde ſich das Geſamtbild unſeres Siegels . . . als eine hinreichend klare babyloniſche Sündenfallsdarſtellung erweiſen." Das Gefäß in der Mitte iſt das Gefäß mit dem Lebenswaſſer und der Lebenspflanze. Die beiden nackten Geſtalten zu beiden Seiten, die eine Mann, die andere Frau, halten je ein Blatt der Lebenspflanze in der Hand, und zwiſchen ihnen und dem Gefäße erhebt ſich je eine Schlange. Für Gen. c. 2 nimmt M. wie viele nur einen Baum als urſprünglich in der Paradieſesvorſtellung an, den Baum des Lebens. Die zwei Bäume gehören erſt der „ſpäteren hebräiſchen Überlieferung" an.

Er. Nagl-Stift Zwettl, **Pſalm 148 in religionsgeſchichtlicher Beleuchtung** (ebendaſ. S. 98–104), ſieht in Pſ. 148 alles unter dem Geſichtspunkte der Vergötterung der Dinge des Univerſums durch die Heiden an und meint, der Pſalm habe „den oft im Alten Teſtamente ausgedrückten Gedanken Iahve rex magnus super omnes deos

zum Inhalt". So erst bekomme alles Kraft und Leben. „Die Gewässer über den Himmeln" (V. 4) will er von den Wolken verstehen.

E. Dimmler empfiehlt den weitesten Kreisen der katholischen Christen in grundsätzlichen Erwägungen die **Schriftlesung** (M.-Gladbach 1917, Volksvereinsverlag; ℳ 1,20) aufs wärmste; natürlich in der Form und in der Art, wie sie unsere Kirche heute wünscht. „Wer gewohnt ist, aus dieser Quelle lebendigen Wassers zu schöpfen, wer beim Heiligen Geist in die Schule gegangen ist und von ihm sich hat unterrichten und bilden lassen, dem wird ein gewisses, in weiten Kreisen verbreitetes und beliebtes ‚religiöses Schrifttum' wie abgestandenes laues Wasser vorkommen." Ref. stimmt D. fast überall zu. Auch das, was in dieser populären Schrift über den geringen Wert der „Leben Jesu"- und „Evangelienharmonien"-literatur (S. 98 ff.) gesagt ist, sollten manche Gelehrte erwägen. Im Gegensatz zu D. halte ich gerade Ausgaben, die eine gute Übersetzung und nur wenige, kurze, aber treffende Anmerkungen bieten, für die erbauliche Schriftlesung für das wichtigste. Wer zur erbaulichen Lesung die Bibel in die Hand nimmt, der will das inspirierte Gotteswort und sein schlichtes Verständnis. Längere eingehende Erklärungen und lange zusammenhängende Erläuterungen werden von ihm in der Regel nicht gelesen werden. N. Peters.

Neues Testament.

Cerinth und unsere Evangelien. Von H. Cladder S. I.-Valkenburg in Bibl. Zeitschr. 1917, 317–32. Cladder bestätigt und erweitert in diesem Aufsatze die in den Stimmen von Maria Laach 1913/14, 136–50 begründete Ansicht, daß der „Presbyter" Johannes sich dadurch als identisch mit dem Apostel und Evangelisten Jo. zeige, daß er als Augenzeuge, was Markus nicht war, in seinem Evangelium tatsächlich dem Mangel an geschichtlicher Ordnung abzuhelfen suche, den der Apostel nach dem bekannten Papiaszeugnisse (Eus., H. E. III, 39, 13) bei Markus festgestellt hatte. Das *οὐδὲν ἥμαρτεν* ist nicht nur eine Verteidigung des Mk. gegen die Verschuldung chronologischer Irrtümer, sondern auch insbesondere gegen die Verschuldung, die Grundlage geboten zu haben für häretische Ansichten und zwar solche, wie sie Irenäus, Haer. I, 26 u. III, 11 dem Cerinth zuschreibt. Der Mangel an *τάξις* bei Mk. besteht hauptsächlich in den Lücken seines Berichtes. Auf diese Lückenhaftigkeit konnte Cerinth seine häretischen christologischen Theorien stützen, wie Cl. im einzelnen nachweist. Deshalb zog er auch den Bericht des Mk. dem der beiden anderen Synoptiker vor, als einen wesentlich lückenlosen Bericht, daher die Betonung des Jo. bei Papias, daß Mk. *οὐκ ἐν τάξει* geschrieben habe und weshalb nicht. Weiterhin vergleicht Cl. das Jo.-Ev. mit der Lehre Cerinths einerseits und mit Mk. anderseits und zeigt, daß Cerinth sich auf Mk. zu stützen sucht, daß Jo. gegen Cerinth geschrieben ist und daß Jo. die bei Mk. mangelnde *τάξις* zurechtrückt.

Hat der Auferstandene Maria Magdalena die Berührung seines Leibes verwehrt? Von P. Const. Rösch O. M. Cap.-Münster in Bibl. Zeitschr. 1917, 333–7. Richtet sich gegen die von Kastner in Bibl. Zeitschr. 1915, 344–53 vertretene Ansicht, der Auferstandene habe die beabsichtigte Berührung abgewehrt, weil er M. M. vor Versuchungen bewahren wollte. Diese Absicht beruhe auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß M. M. identisch sei mit der Sünderin Lk. 7, 36 ff. und daß der verklärte Leib des Herrn Magdalena sinnlich zu affizieren vermocht hätte, was aus dogmatischen und anderen Gründen abzuweisen sei. Nach R. wehrt Jesus mit den Worten: *μή μου ἅπτου* nicht die Berührung seiner Person überhaupt ab, sondern, weil der Imper. praes. mit *μή* das Unterlassen einer schon begonnenen Handlung verbietet, das weitere Fortsetzen dieser Handlung. Sie soll ihn nicht hier festhalten,

weil erst im Himmel, auch für sie, ein dauernder Genuß seiner beseligenden Gegenwart stattfinden wird. Das Verbot Jesu soll nicht den Charakter der Sühne für ihre frühere Sünde tragen (Kastner), sondern der Belohnung für ihre heldenmütige Liebe.

Hat der Apostel Paulus an die Nähe der Wiederkunft Christi geglaubt? Von P. Constantin O. M. Cap., Lektor der Theologie, in Münsterisches Pastoralblatt 1918, 18–21. Daß P. sich und seine Leser nicht zu den Gläubigen rechnete, die ohne Tod dem Herrn entgegengehen, wie man aus den Stellen 1. Thess. 4, 15. 17; 1. Kor. 15, 51 vielfach geschlossen hat, ergibt sich aus exegetischen und dogmatischen Gründen. Aus 2. Thess. 2, 3. 5 und 1. Thess. 5, 1–3 erhellt, wie wenig der Apostel die Parusie noch zu erleben glaubt. Zur Zeit der Apostel trat nirgends ein großer Abfall von Gläubigen zutage, wie er nach der ersten Stelle der Parusie vorausgehen soll, der geraume Zeit in Anspruch nimmt, und an der zweiten Stelle hält der Apostel beide Möglichkeiten, des Erlebens oder Nichterlebens, offen. Die obige Auffassung würde auch gegen das Dekret der Bibel-Kommission verstoßen. Nach Besprechung verschiedener, abzuweisender Erklärungsversuche schließt sich Vf. der Auffassung Tillmanns an. Es handelt sich um einen konkreten Einzelfall in Th. Paulus schließt sich durch „nos" (1. Th. 4, 15) mit den noch lebenden Thessalonichern zu einer Gruppe zusammen und stellt sie der Gruppe der Verstorbenen gegenüber. Dann ist aber 4, 15 das *εἰς παρουσίαν* nicht zu übersetzen: bis zur Wiederkehr des Herrn (zeitlich), sondern mit „für" die W. (Absicht), deren Nähe oder Ferne nicht angedeutet wird.

Apostelbilder. II. Die Donnersöhne. Von P. Aug. Rösler C. Ss. R., Mautern, in Th. pr. Quartalschrift (Linz) 1918, 205–18. Der Grund für diese Bezeichnung der beiden Zebedaiden (Mk. 3, 17) seitens Jesu liegt nicht in ihrer natürlichen Charakteranlage oder einem Temperamentsfehler (Lk. 9, 54), sondern in ihrem vorbildlichen Charakter. Mit dieser Namengebung erteilte er ihnen wie dem Petrus einen Amts- und Ehrenvorzug, sie sollten durch das, was ihr Beiname ausdrückt, dem kathol. Priestertume zum Vorbilde dienen. In beiden Erzählungen, Mt. 20, 21 (Mk. 10, 35) sowie Lk. 9, 54 ff. zeigten sie nicht bloß Ehrgeiz und ungemäßigten Zorneseifer, sondern es tritt ein ungewöhnlich feuriger, etwas ungezügelter Liebeseifer für Jesus hervor, den Jesus dämpft und auf eine höhere, übernatürliche Richtung lenkt, der ihm aber im Grunde gefällt; bei Mt. 20, 21 außerdem männlicher Heldenmut. Ferner zeigt sich eine ruhige Gemütstiefe, Gelehrigkeit, die sich leiten läßt. Darin, daß sie nicht gleich selbst Feuer auf die ungastlichen Samariter herabrufen, sondern erst bescheiden bei Jesus anfragen, findet R. eine zarte Selbstbeherrschung, die gewiß die Zufriedenheit des Heilandes hervorrief. Das alles befähigte sie „Donnersöhne" zu werden. Zur Erfassung des ganzen Inhaltes dieser Bezeichnung geht R. aus von der Symbolik des Donners im A. T. (Idee der Erhabenheit usw.). Jesus wollte also durch diese Benennung ihre Befähigung für die erhabenen Wahrheiten der Offenbarung ausdrücken, besonders bei Joh. zeigt sie sich im 4. Ev., von Jakobus dürfen wir dieselbe annehmen wegen seiner Herzensgemeinschaft mit seinem Bruder und der Bevorzugung seitens Jesu. Möglicherweise bezieht sie sich auch auf ihre eifernde donnernde Beredsamkeit (Joh. entfaltet sie in der Apk., Jak. muß mit ihm gewetteifert haben). In allen diesen Beziehungen sind sie Vorbilder für den Priester.

Rechtswörter und Rechtsbilder aus den paulinischen Briefen. Von Prof. O. Eger-Basel in Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 84–108. Auf das Gebiet des Erbrechtes führt Gal. 3, 15 ff. Nach E. berücksichtigt Paulus v. 15 weder galatisches Recht noch jüdisches. Auch die von Verschiedenen vertretene Ansicht, es handle sich um römisches Recht, ist nicht zutreffend. Überzeugende Gründe sprechen dafür, daß P.

an hellenistische Urkunden, speziell *διαθῆκαι* dachte, deren uns auf Papyrus manche erhalten sind, und damit an das griechische Recht, wie es in der Gestalt des hellenistischen Volksrechtes für weite Kreise der Bevölkerung im ganzen Osten des römischen Reiches zur Zeit Pauli in Geltung war. Daß sowohl P. solche technische Ausdrücke der hellenistischen Volkssprache kennen konnte wie auch seine Leser, zeigt E. aus den hellenistischen Papyrusurkunden aus Ägypten. — Für das Verständnis der paulinischen Stelle sind ferner bedeutsam die interessanten Ausführungen über die Rechtsausdrücke: *κυροῦν, ἀκυροῦν, ἐπιδιατάσσεσθαι, διαθήκη.* In *οὐδεὶς — ἀθετεῖ* (15) findet E. mit Recht eine Anspielung auf eine den Lesern bekannte Strafklausel des Diathekenformulars, demnach sind die Worte nicht auf den *διαθέμενος* zu beziehen. An ein Adoptionstestament ist nicht zu denken. Des weiteren zeigt E., wie P. durch die Tatsache, daß, und die Art, wie P. die *κληρονομία* und den *κληρονόμος* mit der *ἐπαγγελία* (*διαθήκη*) verbindet, er die Erinnerung an die bei der menschlichen *διαθήκη* bestehenden Verhältnisse wach hält. Belehrend sind auch die Ausführungen E.s über die Beziehungen des Erb- und des Vormundschaftsrechtes zu Gal. 4, 1. 2.

Diktierpausen in den Paulusbriefen. Von Lic. E. Stange-Pulsnitz i. Sa. In Zeitschr. f. d. Ntl. Wiss. 1917, 110—117. Die Paulinischen Briefe können nicht in einem Zuge diktiert und niedergeschrieben sein. Nach St.s Berechnung würde das Diktat des Römerbriefes 11⅓ Stunden und das des ersten Thessalonicherbriefes noch 2⅓ Stunden erfordert haben. Für die Möglichkeit, solche Diktierpausen heute noch aufzufinden, spricht 1. die Tatsache, daß der Apostel nicht nach fest fixierter Disposition diktierte, an die er sich bei Wiederaufnahme des Diktats anschließen konnte, und 2. sein cholerisches, zu jähem Wechsel der Stimmung geneigtes Temperament, das wenig Neigung hatte, den einmal fallengelassenen Faden geduldig wiederaufzunehmen, 3. der Umstand, daß diktierte Briefe überhaupt das Wiederanknüpfen an den verlassenen Gedanken viel mehr erschweren als selbstgeschriebene. In den folgenden eingehenden Ausführungen stellt St. Spuren solcher Diktierpausen fest: Röm. 7, 25[a], 25[b]; nach 6, 23; 3, 31; 8, 25; 11, 36; Eph. 3, 21; 2, 22; 2. Kor. 9, 15 (damit fiele die Hypothese von einem besonderen „Vierkapitelbrief"); 6, 13. 14; 6, 18; 2, 11(?); 4, 15(?). Bei 1. Kor. fallen die Diktierpausen wohl in die Übergänge von einem Thema zum anderen; ferner nach 1. Kor. 13, 13; 9, 27; in Gal. mit Sicherheit nur nach 4, 20; Phil. 3, 1; Kol. 3, 17; 2, 5. 6(?); 1. Thess. 3, 13. Für die größeren Abschnitte wird sich der Apostel größere Freistunden aufgespart haben.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Aus der gediegenen **Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet,** sind schon einige Artikel dogmatischen und liturgischen Inhalts in dieser Zeitschrift angezeigt (1917, S. 668 f. und 1918, S. 91 f.). Im folgenden soll auf die Artikel kirchengeschichtlichen Charakters hingewiesen werden. 1. J. B. Aufhauser, Bayerische Missionsarbeit im Osten während des 9. Jahrhunderts. Er bemerkt am Schluß: Die Bedeutung der Nationalsprache für den Erfolg der Missionsarbeit erhellt klar aus den Tatsachen, desgleichen der Einfluß des politischen und kulturellen Faktors beim Wettbewerb zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche um diese Gebiete. Auch heute lassen diese national-kulturell-politischen Gegensätze eine ersehnte Wiedervereinigung beider Kirchen kaum erhoffen. 2. A. Bigelmair, Nikolaus Ellenbog und die Reformation. Im J. 1504 trat Ellenbog in das schwäbische Benediktinerkloster Ottobeuren ein. Er war sehr begeistert für die humanistischen Ideale. Unter den Clarorum virorum epistolae Reuchlins finden sich zwei Briefe E.s. Anfangs hatte er für die Reformation als

eine Bewegung des Widerstandes gegen vorhandene und nicht behobene Mißstände in der Kirche eine gewisse Sympathie. Aber gegen sie als ein neues System von religiösen und theologischen Gedanken verhielt er sich ablehnend. Seit dem Bauernkriege, der auch Ottobeuren heimsuchte, sah er in der Reformation die Ursache alles Übels. 3. L. Fischer, Ivo von Chartres, der Erneuerer der Vita canonica in Frankreich. Ivo ist der Verfasser der „Consuetudines Augustinianae". Sie sind eine wertvolle Quelle nicht nur für die Geschichte der mittelalterlichen Liturgie und des Klosterwesens, sondern auch für die Kulturgeschichte und kirchliche Rechtsgeschichte. Für die Geschichte der regulierten Chorherren aber sind sie grundlegend. 4. J. Hörmann, P. Beda Mayr von Donauwörth, ein Ireniker der Aufklärungszeit. Der Benediktiner B. Mayr vom Heiligen Kreuz in Donauwörth stand als der einflußreichste Lehrer und Schriftsteller seines Klosters im letzten Viertel des 18. Jahrh. für Schwaben im Mittelpunkte des theologischen Kampfes. Er ist zu der gemäßigten Richtung der kirchlichen Aufklärung zu zählen. Nicht mit Unrecht wurden ihm febronianisierende Tendenzen nachgesagt. Den Hauptanstoß in seinem System bildete seine Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit. Klar und deutlich anerkennt er nur eine kirchliche, aber keine päpstliche Unfehlbarkeit. Er unterscheidet eine unmittelbare und mittelbare Offenbarung. Aus der ersteren folgt das Glaubensdogma, das uns lehrt, was zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist. Nur hierin besteht eine uneingeschränkte Unfehlbarkeit. Doch ist sein Ziel bei diesen Aufstellungen die Kirchenvereinigung. 5. A. Michel, Praedestinatus, eine ungenannte Quelle Kardinal Humberts im Kampfe gegen Kerullarios (1053/1054). Humbert ist stark vom Praedestinatus, einer anonym überlieferten Schrift semipelagianischer Richtung, die einen „schwindelhaften, aber wohldurchdachten und großangelegten Vorstoß gegen die Lehre Augustins" darstellt, abhängig. 6. G. Pfeilschifter, Oxyrhynchos. Seine Kirchen und Klöster. Auf Grund der Papyrusfunde. Wenn wir nur auf die 15 kirchlichen Urkunden und Geschäftspapiere von Oxyrhynchos (unter 250 aus der Zeit nach 300 stammenden) angewiesen wären, so müßten wir versucht sein, auf eine verschwindend kleine Anzahl von Kirchen und Klöstern in O. zu schließen. Nun aber belehrt uns eine Sammlung von Lebensgeschichten ägyptischer Mönche aus der Zeit um 400, daß O. 12 Kirchen besaß, außerdem jedes der zahlreichen Klöster sein eigenes Gotteshaus hatte. Methodisch folgt daraus die Aufforderung zu größter Zurückhaltung in den Schlußfolgerungen bei ähnlichen Untersuchungen über die kirchlichen Verhältnisse anderer ägyptischer Städte. 7. P. L. Rid, Die Wiedereinsetzung Kaiser Ludwigs des Frommen zu St. Denis (1. März 834) und ihre Wiederholung zu Metz (28. Febr. 835). Der Grund der Wiederholung lag nur in der Forderung des Kaisers selbst; er wollte in aller Form, vor allem Volke wiedereingesetzt sein. 8. P. U. Schmidt, Ulrich Burchardi. Ein Gedenkblatt zur Reformation in der Diözese Bamberg. Burchardi studierte in Leipzig und wurde Hofkaplan der Bamberger Bischöfe Georg III. und Weigand von Redwitz. Sein „Dialogismus" klingt mehr oder minder stark an die Solafides-Lehre und den Fiduzialglauben an. Später widerrief er. Seit 1531 schweigen alle historischen Quellen über ihn. Es kommt ihm wohl nicht die ihm zugeschriebene Bedeutung für die Einführung der Reformation in der Diözese Bamberg zu. 9. J. Sickenberger, Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese. Die Darstellungen der Kirchengeschichte mußten sich damit begnügen, die allerwichtigsten Resultate der neutestamentlichen Forschung herauszugreifen, um hier den Faden der Geschichtserzählung anzuknüpfen. Für die Einleitung ins Neue Testament und die Kirchengeschichte ist das apologetische Element kein wesentliches und notwendiges

Moment, ist vielmehr nur sekundärer Natur. 10. P. D. Stöckerl, **Das alte Franziskanerkloster in München in seinen Beziehungen zum bayerischen Fürstenhause bis zum Reformjahre 1480.** Der Verf. bespricht auch kurz die Geschichte des Klosters. Eine alte Tradition läßt es bereits im J. 1221 gegründet sein. Ein besonderer Wohltäter des Klosters war der deutsche König Ludwig IV., der Bayer.

In der zweiten Vereinsschrift 1916 der Görresgesellschaft (Köln, Bachem; ℳ 1,80) versucht Franz Kampers unter dem Titel **Das Lichtland der Seelen und der heilige Gral** die Entwicklungsgeschichte der Mär vom Gral klarzulegen, indem er uns in die einzelnen Sagen, in denen oft orientalisch-griechische und bretonisch-germanische Elemente sich kreuzen, einführt. Das Aufgezeigte läßt deutlich die Linien eines einheitlichen Bildes des Werdeganges der Mär vom Gral erkennen. In all den mitgeteilten Mythen und Sagen kehrt die dem Weltbilde des alten Orients entnommene Vorstellung von dem mitten im Paradieseslande aufragenden Bergthron der Welt wieder. Diesen Bergthron wandelt die Salomonsage ab. Der ganze orientalische Einschlag in der Gral-Mär läßt sich auf eine einzige Wurzel zurückführen: die Lichtlandreise zur Erwerbung des Symbols der Seligkeit.

Daß die **Kölnische Kirchengeschichte** von Konrad Albrecht Ley sich Freunde erworben hat, zeigt der Umstand, daß sie in zweiter, umgearbeiteter Auflage erschienen ist (Von der Einführung des Christentums bis zur Gegenwart. Essen 1917, Baedeker; geb. ℳ 12,—). Sie ist ein für weitere Kreise sehr geeignetes Lern- und Lesebuch. Aber auch der näher Interessierte findet in ihr wegen der fleißigen Benutzung der guten neueren Literatur ein erwünschtes Hilfsmittel.

Im 49. Hefte der Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte (Heidelberg 1916, Winter; ℳ 11,60) behandelt Natalie Schöpp **Papst Hadrian V. (Kardinal Ottobuono Fieschi).** Ottobuono entstammte dem genuesischen Geschlechte der Fieschi, Grafen von Lavagna, und war ein Neffe Innozenz' IV. Er wurde von diesem i. J. 1251 zum Kardinaldiakon von St. Hadrian erhoben. Mit der Erhebung Sinibald Fieschis zum Papste traten die Fieschi zu den Guelfen über und wurden nun zusammen mit den Grimaldi die eigentlichen Herren von Genua. Bei seiner weltmännischen Bildung und diplomatischen Gewandtheit wußte Ottobuono unter allen folgenden Pontifikaten sich einen erheblichen Einfluß zu sichern. Er hat einen außergewöhnlich großen Teil seiner Zeit weltlichen Geschäften gewidmet. In der sizilischen Frage stand er zuerst auf der Seite Heinrichs III. von England, wie er überhaupt zu diesem immer beste Beziehungen gehabt hat, später auf der Seite Karls von Anjou. Besonders eingehend schildert die Verfasserin die Legation Ottobuonos nach England (unter Klemens IV.). Scharf arbeitet sie den Genuesen in Ottobuono heraus und zeigt, welch großen Anteil das Verhältnis zu seiner Verwandtschaft und seiner Vaterstadt an seiner Handlungsweise als Kardinal gehabt habe. Am 11. Juli 1276 ging Ottobuono als Papst aus dem Konklave hervor, starb aber schon am 18. August. Die Verfasserin mußte sich im wesentlichen daran genügen lassen, ihre Arbeit aus dem gedruckten Material aufzubauen. Die englischen Archive und das Staatsarchiv zu Genua, in denen noch manches über Ottobuono ruhen mag, waren ihr unzugänglich. Aber auch so hat sie mit ihrem Fleiß und ihrer guten Kombinationsgabe ein tüchtiges Werk geliefert.

Gegenstand des 64. Heftes der Abhandlungen der mittleren und neueren Geschichte ist **Die kirchenpolitische Tätigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor XI. (1371—1378).** Ein Versuch zur Datierung ihrer Briefe, von Eleonore v. Seckendorff (Berlin u. Leipzig 1917, Rothschild; ℳ 5,20). Die Verfasserin baut ihre Arbeit außer dem gedruckten Quellenmaterial auf handschrift-

lichem Material italienischer Bibliotheken und Archive auf. Die Wurzel der kirchenpolitischen Mission Katharinas liegt in den Anschauungen und der Geistesrichtung der Predigermönche. Ihr vertrautester Ratgeber bei ihren Plänen, die sich auf Kirche und Politik bezogen, war der spätere Magister Fra Bartolommeo Dominici, der bedeutendste ihrer geistlichen Führer der spätere Ordensgeneral Raymund von Capua. Erst mit dem Eintritte des letzteren in ihr Leben wurde dasselbe auch äußerlich in andere Bahnen gelenkt. Von dem Tage, an dem dieser ihr Beichtvater wurde, gewannen ihre kirchenpolitischen Bestrebungen festere Gestalt. Bedeutungsvoll wurde für sie auch ihre Berufung auf das Generalkapitel der Dominikaner nach Florenz im J. 1374. Dort fand sie namentlich an Fra Angelo Adimari einen Verteidiger, wie er auch in der Folge ihr mit Rat und Tat beistand in all den großen Aufgaben, die ihr vom Papste, von der Republik Florenz und vom Orden auferlegt wurden. Der Beginn ihrer kirchenpolitischen Korrespondenz datiert aus dem Anfang der siebziger Jahre. Katharina beschäftigten namentlich die politische Lage Italiens, der Kreuzzug und die Rückkehr des Papstes nach Rom. Schon als Sieneſin war sie in guelfischen Traditionen aufgewachsen, und außerdem hatte sie Dominikaner, die eifrigsten Vertreter des Papsttums in Italien, zu Lehrern in der Politik gehabt. Sie fühlte sich einerseits als echte Italienerin, anderseits als getreue Tochter der Kirche und des Papstes. Bei der großen Bedeutung, welche die Briefe Katharinas — sie stand mit den höchsten und einflußreichsten Persönlichkeiten in Kirche und Welt in lebhafter Verbindung — für die Darstellung ihres Lebens und ihrer kirchenpolitischen Tätigkeit haben, legt die Verfasserin besonderes Gewicht auf die richtige Datierung derselben und wägt sorgfältig und scharfsinnig alle in Betracht kommenden Momente ab. Die Arbeit ist ein recht schätzenswerter Beitrag zur Geschichte der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Die Sammlung Lebensbilder aus dem Orden des hl. Franziskus, welche von Mitgliedern des Franziskanerordens herausgegeben wird, führt sich mit dem 1. Bande **Kardinal Franzisco Ximenez de Cisneros** (1436—1517), Erzbischof von Toledo, Spaniens katholischer Reformator, von Johannes B. Kißling gut ein (Münster 1917, Aschendorff; geb. ℳ 4). Der Verf., wie überhaupt die neue Sammlung, wendet sich an weitere Kreise, baut aber sein Werk auf der besten Literatur auf. Auf breitem zeitgeschichtlichen Hintergrunde läßt er vor uns das Leben und vielseitige Wirken Ximenez' als Primas von Spanien und Reformator, Großkanzler von Kastilien, Großinquisitor, Mäzen der Wissenschaft und Reichsregent erstehen. Das Werk zeugt von umfassender Sachkenntnis, gutem Urteil und geschickter Gruppierung des Stoffes. Die Ausstattung des Buches ist hervorragend; es gewinnt sehr durch die vielen wohlgelungenen Abbildungen. Seine Lektüre sei warm empfohlen.

Dem im J. 1899 erschienenen ersten Bande seiner **Geschichte des Bistums Hildesheim** hat der jetzige Fürstbischof von Breslau Adolf Bertram vor kurzem den zweiten folgen lassen (Hildesheim u. Leipzig 1916, Lax; ℳ 12,50). Der Verf. glaubte bereits, durch Amtsgeschäfte ganz in Anspruch genommen, den zweiten Band nicht erscheinen lassen zu können, entschloß sich aber zuletzt doch, das Manuskript, welches er vor Jahren als einen Entwurf der Darstellung gefertigt hatte, so wie es war, dem Drucke zu übergeben. Aber auch so ist mit diesem Bande die Kenntnis der Geschichte des Bistums Hildesheim um ein gutes Stück gefördert. Derselbe umfaßt die Zeit der Stiftsfehde, der Reformation und Gegenreformation (1503—1612). Der Rahmen der Darstellung war durch die Aufgabe, welche der Verf. sich gestellt hatte, die Geschichte des katholischen Bistums zu schreiben, gegeben. Das Werk ist auf breitem archivalischen Grunde aufgebaut, indem der Verf. vorzüglich die in

Betracht kommenden Archive von Hannover, Hildesheim, Wolfenbüttel, Kopenhagen, Wien und Rom benutzt hat. Für die nichthildesheimischen Kreise bieten besonderes Interesse jene Abschnitte, welche von der Glaubensneuerung in Stadt und Stift Hildesheim und den zur Diözese gehörenden weltlichen Territorien und von der katholischen Restauration in Stadt und Stift handeln. Ein harter Kampf um die Behauptung, bzw. Wiedergewinnung des katholischen Besitzstandes begann bereits unter Bischof Burchard von Oberg (1557–73), doch energisch konnte der katholische Gottesdienst erst unter dem Bischofe Ernst von Bayern (1573–1612) hergestellt werden. Das Werk zeugt von großer Vertrautheit mit dem weitschichtigen Stoffe und zeichnet sich durch anziehende Sprache und fein abgewogene, sachgemäße Urteile aus. Die beigegebenen 11 Tafeln und 3 Abbildungen sind wohlgelungen.

In der wertvollen Schrift **Der deutsche Gedanke bei Ketteler** (M.-Gladbach 1916, Volksvereinsverlag; ℳ 1,20) hebt Johannes Mumbauer an der Geschichtsauffassung des Mainzer Bischofs ihre großzügige, ganz aufs Metaphysische eingestellte Geschlossenheit und Einheitlichkeit hervor. Ketteler ist ganz und gar metaphysischer Denker, ganz und gar Theologe; und wie sein gesamtes Gedankensystem, so beruht auch seine Staatslehre durchaus auf metaphysischen Voraussetzungen, auf theozentrischer, theologischer Grundlage. In diesen Ideenkreis stellte er seine Anschauung vom deutschen Volke. Aus dem „ganzen Manne" Ketteler leuchtet uns der deutsche Gedanke im Schimmer der ewigen Wahrheiten entgegen.

Dem 2. Bande ist innerhalb zweier Jahre der 3. Band der von Ludwig v. Pastor besorgten, vielfach verbesserten und vermehrten 19. und 20. Auflage von **Janssens Geschichte des deutschen Volkes** gefolgt (Freiburg i. Br. 1917, Herder; ℳ 15. Vgl. die Besprechung des 1. u. 2. Bds. in dieser Zeitschrift 1914, S. 765 u. 1916, S. 182 f.) – gewiß ein rühmliches Zeichen für die Arbeitskraft des Bearbeiters und die Leistungsfähigkeit des Verlages. Der Band behandelt die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und der Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555. Vor allem galt es, die seit der letzten Auflage (1898) erschienene umfangreiche Literatur beizufügen und zu verarbeiten. Den Text hat v. Pastor nach Möglichkeit unverändert gelassen und die dort vorgenommenen Änderungen nicht als solche kenntlich gemacht. Dagegen hat er die zahlreichen Änderungen in den Noten (Beifügung von Literaturangaben, sachliche Zusätze, kritische Auseinandersetzungen) durch zwei Sternchen gekennzeichnet. So ist auch dieser Band auf der Höhe des gegenwärtigen Standes der wissenschaftlichen Forschung erhalten und ist ein zuverlässiger Führer durch die folgenschweren Jahre der Entwicklung der politisch-kirchlichen Revolution. Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt von Dr. M. Grabmann, o. ö. Professor an der Universität Wien (Rüstzeug der Gegenwart, herausg. von Dr. J. Froberger, Neue Folge, 5. Band, Köln 1916, Bachem; ℳ 2,20; geb. ℳ 3,–). Ein zeitgemäßes Buch. Wie viele hat der Krieg aufgerüttelt, an Gott und ihre Seele zu denken, in diesen Gedanken reichen Trost oder doch wenigstens ein schwerwiegendes Problem zu finden! So wird man denn auch gern hören, was der größte Denker des christlichen Altertums im Abendlande, dessen Wahrheitsdurst in erster Linie gerade auf eine sichere Überzeugung über Seele und Gott ausging, über diese gelehrt hat. Im einzelnen legt G. die Gedanken Augustins über die Substantialität, Geistigkeit und Unsterblichkeit

der Seele, über das Dasein und Wesen Gottes, sowie über Gottes Verhältnis zur Welt dar. Indem G. überall das Gedankengut des Kirchenlehrers mit der mittelalterlichen Philosophie und Mystik, sowie den Geistesströmungen der Gegenwart vergleicht, ergibt sich, daß seine Lehre über Gott und Seele alle Jahrhunderte durchleuchtet hat und auch für die Menschheit der Gegenwart von ungeschmälerter Bedeutung ist. Indem Verf. die Ausstrahlungen der augustinischen Lehre durch die Epoche der Scholastik und Mystik verfolgt, findet er, daß die mittelalterlichen Denker und Gottesfreunde durch ihre Versenkung in die augustinischen Schriften für das Augustinusverständnis wertvolle Fingerzeige geben können. Dabei bietet sich ihm zugleich Gelegenheit, gerade an den in Rede stehenden Grundgedanken darzutun, „wie wenig die jüngst von E. Tröltsch versuchte Lostrennung Augustins vom Mittelalter den augustinischen wie auch den mittelalterlich scholastisch-mystischen Texten und Ideen gerecht wird". Nach G. war nicht die Verdrängung Augustins durch Aristoteles, sondern die Synthese von Augustin und Aristoteles das Lehrideal des Aquinaten. Die diesbezüglichen Nachweisungen geben der Schrift noch einen ganz besonderen Wert.

Helene Most, **Gehe hin und künde!** Eine Geschichte von Menschenwegen und von Gotteswegen. Mit einem Bildnis der Verfasserin und einem Vorwort von P. Albert Maria Weiß O. Pr. (Freiburg 1917, Herder; ℳ 1,50). Eine ungewöhnlich interessante Konversionsgeschichte der Gegenwart. Die im Jahre 1913 als Dominikanerin im Alter von 29 Jahren verstorbene Verfasserin beschreibt selbst den vielverschlungenen Weg ihrer Rückkehr zur katholischen Kirche. Aus protestantischem Hause stammend, ungemein begabt und frühreif, war sie infolge unbehüteter Lektüre bereits als Vierzehnjährige zu vollendetem Unglauben gelangt, so daß sie sich energisch weigerte, sich konfirmieren zu lassen. Mit 17 Jahren wurde sie durch P. Bonaventura, den berühmten Kanzelredner, in die katholische Kirche aufgenommen. Die Schrift verdient wärmste Empfehlung, sie darf in keiner Volksbibliothek fehlen, empfiehlt sich aber ebensosehr als Lektüre für Gebildete.

Der Herrgott und der Weltkrieg. Eine klare Antwort auf eine ernste Frage. Von Benefiziat Anton Maier. (Augsburg o. J. [1917], Verlag Haas u. Grabherr; ℳ 1,—.) Verf. behandelt alle Schwierigkeiten, die gegen die Existenz oder gegen die Güte und Gerechtigkeit Gottes aus Anlaß des Krieges und seiner Greuel vorgebracht werden. Das Büchlein zeichnet sich aus durch seine Vollständigkeit und durch geschickte und überzeugende Beweisführung und ist wegen seiner schlichten, ungeschminkten Sprache zur Massenverbreitung unter den Mannschaften sowie auch unter dem Volke daheim sehr zu empfehlen. Bei der Länge des Krieges wird eine weitgehende Aufklärung über die hier behandelten Schwierigkeiten immer dringlicher. Dem Gewicht der hier gegebenen ernsten Aufklärung kann sich niemand entziehen.

Gedanken über Krieg, Gott und Christentum. Von Dr. Ludwig Nieder (Sonderabdruck aus der Präsides-Korrespondenz, Heft 4/5, 1917; M.-Gladbach 1917, Volksvereinsverlag; ℳ 0,60). Die kleine Schrift verfolgt denselben Zweck wie die vorgenannte und verdient gleich warme Empfehlung und Verbreitung. Der Ton ist nicht geradeso schlicht-volkstümlich wie in letzterer, die Darstellung vielmehr, ohne die Allgemeinverständlichkeit zu verlieren, auch anspruchsvolleren Lesern Rechnung tragend.

Kannst du noch glauben? Von Dr. Arthur Schröder (Leipzig 1917, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl; ℳ 2,—; kart. 2,40). Verf. will, namentlich im Hinblick auf die durch den Krieg vielfach hervorgerufene Verwirrung der Geister, Suchenden und Zweifelnden vom Standpunkte des gläubigen Protestantismus aus den Glauben begründen und stärken. Er beantwortet die Fragen: Können wir noch an einen Gott der Liebe glauben? Lohnt es sich noch zu beten?

Ist die Bibel noch zeitgemäß? Gibt es ein Fortleben nach dem Tode? Kann ein moderner Mensch an Wunder glauben? Brauchen wir Menschen des 20. Jahrhunderts eine Kirche?

Wo ist die wahre Kirche Christi? Ernste Gewissensfrage für Katholiken und Protestanten beantwortet von Dr. Johannes Chr. Gespann, Prof. der Theologie zu St. Florian. (Einsiedeln o. J. [1917], Benziger; ℳ 0,40). Verf. geht davon aus, daß Christus in der Kirche fortlebt, daß die Kirche nichts anderes ist als der fortgesetzte Christus auf Erden. Indem er nun die Schicksale des sichtbaren Jesus auf Erden und die Schicksale der Kirche nebeneinanderstellt, ergibt sich, daß die katholische Kirche in ihrem Fortbestande durch die Jahrhunderte in jeder Beziehung die gleichen Schicksale wie Jesus hat durchleben müssen, während dies bei der protestantischen Kirche nicht der Fall ist. So kann also nur in der katholischen Kirche der fortgesetzte Christus und somit die Wahrheit gefunden werden. Falls Verf. wirklich ernstlich auch an protestantische Leser denkt und bei ihnen auf Erfolg hofft, hätte er diesen gegenüber unbeschadet seines Standpunktes wohl einen gewinnenderen Ton anschlagen müssen.

Christentum und Buddhismus. Eine Studie zur Geisteskultur des Ostens und des Westens. Von Lic. Willy Lüttge, Privatdozent an der Universität Berlin (Göttingen 1916, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 1,50). Verf. bietet an Stelle einer oberflächlichen Parallelenvergleichung den Versuch, dem innersten Wesen und Leben der beiden größten und stärksten Erlösungsreligionen auf den Grund zu gehen. Seine geistreichen Ausführungen lassen die Überlegenheit des Christentums klar und eindringlich hervortreten, was um so schwerer wiegt, als sie den Buddhismus nicht leichthin abtun, vielmehr mit so hohem Ernst würdigen, wie man ihm selten bei christlichen Autoren begegnet. Wir möchten nicht jedes Wort des protestantischen Verf. unterschreiben, finden aber sehr viel Tiefgründiges und Zutreffendes gesagt in diesem Vergleich des Christentums und des Buddhismus.

Was sollte ich von meiner Kirche wissen? Ein Leitfaden für katholische Zeitgenossen. Von Prälat Dr. von Mathies (Trier o. J. [1916], Petrusverlag; ℳ 1,40, geb. ℳ 2,40). Verf. behandelt in 23 Kapiteln eine Reihe von Gegenständen, hinsichtlich deren vielfach auch bei gebildeten Katholiken eine der Kirche und dem Glauben abträgliche Unkenntnis herrscht. U. a. werden erörtert: die Notwendigkeit des Gebetes, der Zweck der Zeremonien, die Bedeutung des Rosenkranzes, der Prozessionen, der Sakramente und Sakramentalien, der Exerzitien, die Berechtigung der lateinischen Sprache in der Liturgie, die katholische Einschätzung der Ehe, das Bibellesen, der Index, das Übernatürliche im Christentum. Die Darlegungen sind klar und überzeugend, das apologetische Moment wiegt vor, ohne das erbauliche auszuschließen. Wenn Verf. gelegentlich jenen Katholizismus geißelt, dem es nur um Führung großer Massen, um Herrschaft in den Vereinen, um Riesendemonstrationen, kurz um politische Nebenzwecke zu tun ist, so müssen wir diesem Urteil ja selbstverständlich zustimmen, aber wir sind auch gewiß, daß es einen solchen Katholizismus in Deutschland glücklicherweise überhaupt nicht gibt.

Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken. Von Dr. phil. Carl Ihmels (Leipzig 1916, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl; ℳ 2,70). Eine historische Untersuchung der verschiedenen Gestaltungen des Entwicklungsgedankens im 19. Jahrhundert, die sich auf die Theorien der Entstehung der organischen Natur beschränkt, wie sie sich bei drei typischen Vertretern vorgetragen finden. Bei Schelling sind es geistige Kräfte, die das Geschehen bestimmen; die Evolution wird idealistisch

gedacht, spielt sich nicht in Raum und Zeit ab und ist teleologischer Natur. Darwin ist Typus des zweiten Stadiums. Nach ihm ist die Entwicklung empirisch nachweisbar in langen Zeiträumen auf dieser Erde vollzogen. Äußere Umstände und Gesetze sollen den Prozeß erklären, der kausalmechanischen Charakter hat. Als Typus des dritten Stadiums will Verf. Wundt anerkennt wissen. Die Deszendenztheorie wird beibehalten, aber von der rein kausalmechanischen Auffassung der Entwicklung kehrt man zur teleologischen zurück. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

In seiner Akademischen Antrittsrede vom 8. Juni 1917 verbreitet sich Universitätsprofessor E. Krebs über **Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik** (Freiburg, Herder; ℳ 1,—). K. tritt dafür ein, daß die Dogmatik vom „reinen Intellektualismus, der von dem innigen Zusammenhange zwischen den Glaubenslehren und den allen Menschen als Problem und Ziel vorschwebenden transzendenten Werten des Geisteslebens keinerlei Notiz nimmt" eine Wendung zum Praktischen machen müsse, insofern sie zu zeigen habe, welch unschätzbarer Wert der Glaubenslehre der Kirche für das Leben des Menschen in sich berge. Daß die Dogmatik vielfach ihre Gedankengänge rein abstrakt und über allen menschlichen Wipfeln und irdischen Gipfeln anstellt, unbekümmert um ihren praktisch-religiösen Lebenswert, darf nicht geleugnet werden.

In den bei Herder erscheinenden „Beiträgen zu zeitgemäßer Seelsorge" behandelt in Heft 2 Prof. J. Bilz, Direktor am Freiburger Theol. Konvikt, **Die Ehe** im Lichte der katholischen Glaubenslehre (Freiburg, Herder; 52 S., ℳ 1,—). Verf. zerlegt den Stoff in zwei Abschnitte: Die Ehe als Natureinrichtung und Die Ehe als göttliche Gründung und Sakrament. Es braucht bei der Stellung des Verfassers kaum gesagt zu werden, daß wir es mit einer gediegenen populären Behandlung des Themas zu tun haben und nicht mit seichten Oberflächlichkeiten und inhaltlosen Phrasen, an den wir heute leider so reich sind, trotz aller Versicherung vom Gegenteil.

Über das gleiche Thema liegt eine rein wissenschaftliche Lösung vor von Dr. J. Peters, **Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus** (Paderborn, Schöningh; 77 S., ℳ 3,60). Erörtert werden folgende Punkte: Wesen der Ehe, Form ihres Abschlusses, Zweck, Wiederholung, Scheidung, Hindernisse, Konkubinat. Die Ehe kommt nicht durch die Kopula zustande, sondern durch den Vertrag (pactum coniugale). Sie hat zum Zweck die allbekannten drei „Güter" (proles, fides, remedium infirmitatis). Die propagatio filiorum ist der „erste" Zweck. Die Polygamie war anfangs „heilige Pflicht" (officiosissima), meint Augustin, wegen der Mehrung des Menschengeschlechtes (vgl. dagegen mein Lehrb. II, 469 f.). Für seine Zeit dagegen will er, daß nur die heiraten, die sich nicht enthalten können, damit das Ende der Welt bald komme. Das klingt ja an Tolstoi an, wenn's auch etwas anders gemeint ist. Die sog. Josephsehe mußte Augustin keine geringen Schwierigkeiten bereiten, wenn die proles der „erste" Zweck der Ehe sind. Verf. stellt die Frage: „Wie war es möglich, daß Maria eine gültige Ehe eingehen konnte, da sie doch das Gelübde der Virginität abgelegt hatte?" Er antwortet: „Leider finden wir in seinen Werken nirgendwo eine direkte Lösung dieses Problems." Verf. gesteht mit Recht, daß die Frage „zu allen Zeiten große Schwierigkeiten machte". Vielleicht ist sie gar nicht richtig gestellt. Das Konkubinat — Augustin selbst lebte jahrelang in einem solchen — hatte nach römischem Rechte, wovon sich A. leiten läßt, einen anderen Charakter und hatte mit einer Ehe insofern größte Ähnlichkeit, als in ihm die drei Güter gewahrt

blieben, wenngleich der Ton auf dem Geschlechtsverkehr allein lag. Augustin will es eine Ehe nennen, „falls beide Teile bis zum Tode so leben wollen". Die Kirche stand, später wenigstens, solchen Konkubinatsehen bejahend gegenüber. Die Schrift ist, wie alles, was gut über Augustin geschrieben wird, sehr lehrreich und lesenswert.

J. Müller bietet uns ein „Kriegsheft", worin er vom protestantischen Standpunkte aus **Volkskirche und Christentum** behandelt (Elmau, Verlag der grünen Blätter; ℳ 1,–). Er will eine Kirche gründen, worin jeder ausnahmslos Eintritt hat. „Je mehr sich eine Kirche an Dogmen, Lehre, Gebräuche klammert, um so mehr fühlt sie sich unbewußt von Gott verlassen."

A. Saathoff gibt eine Auswahl von Zeugnissen über **Luthers Glauben** in Religionsgesch. Volksbüchern (Tübingen, Mohr; ℳ 0,50). Das Pochen Luthers auf den Glauben im Sinne des Vertrauens auf Gott ist allbekannt. Hier wird es mit Worten aus vielen seiner Schriften belegt. Es wird dabei gestanden, daß die eine und andere Schrift, zumal „Vom verknechteten Willen" selbst für Protestanten „anstoßreiche" Stellen enthalte. Ebenso wird nicht geleugnet, daß die oft zitierten Worte: Hier stehe ich, ich kann nicht anders usw. sich erst in späteren Drucken finden, also kaum echt sein können.

Vom Ende der Zeiten, lautet eine Schrift von F. Schrönghamer-Heimdal (Augsburg, Verlag Haas u. Grabherr; ℳ 2,–) mit dem Untertitel: Das Wissen vom Weltende nach Edda, Wissenschaft und Offenbarung. Die vom Verlag beigefügte Empfehlung rühmt: „Verf. hat nicht bloß den wahren Inhalt der Edda entdeckt, sondern auch die bezüglichen Geheimnisse der christlichen Offenbarung entsiegelt." Er hätte sich aber an die Edda allein halten sollen und bleiben von der Theologie, wenigstens von der katholischen, wovon er nichts versteht. So redet er von der Trinität und meint: „Die drei Wesenheiten in Gott sind doch nur ein Gott." Die „unbefleckte Empfängnis" ist ihm „kein starrer Glaubenszwang mehr, keine Vergewaltigung der Vernunft, sondern wissenschaftlich einwandfreie Tatsache für den, der überhaupt an einen ewigen Gott glaubt." „Die Mutter, die den Ewigen gebiert, kann zeitlich nicht empfangen haben" usw. Solche schlimmen Verstöße gegen das Dogma, von denen man leicht noch eine größere Anzahl zusammenstellen könnte, dürfen bei einem katholischen Autor durchaus nicht vorkommen.

Über das dogmatisch wie religionsgeschichtlich interessante Thema: **„Die mystisch-ekstatische Gottesschau** im griechischen und christlichen Altertum" verbreitet sich Artur Schneider (Straßburg) im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft (31. Bd., 1. H., S. 24–42). Wenn es auch der orientalischen Gnosis besonders eigentümlich war, mit Ausschaltung des Denkens auf dem ekstatischen Wege zur unmittelbaren Berührung und Erkennung der Gottheit zu gelangen, so war doch auch, ob vom gnostischen Orient beeinflußt (Rhode, Psyche) oder nicht, bleibe dahingestellt, dem griechischen Denken dieser Modus der Gottesoffenbarung bekannt und später ganz geläufig. Erstmalig findet er sich in dem orgiastischen Dionysuskulte (vielleicht beeinflußt vom thrazischen Kybelekult). Darauf findet sich der Gedanke direkter Gottesschau bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Parmenides. Sie alle lehren den mystischen Aufstieg der Seele zu Gott. Bei Plato wurde der orgiastische Vorgang zu einem ästhetischen: „Nur einem intuitiven, visionären Aufschwung des menschlichen Geistes, nicht dem begriffsmäßig vordringenden Denken soll sich die erhabene Schönheit der Ideenwelt eröffnen." Plötzlich und mit einem Male blitzt sie ihm auf im *ἐνθουσιάζειν* und *κορυβαντιᾶν*. Die Stoa tut den letzten Schritt und macht diese Gottesschau zu einem Werke der göttlichen Herablassung und Gnade. Zuerst bei Posidonius von Agamea (Syrien!). Der alexandrinische Juden-

philosoph Philo verbindet die bei den Orientalen und Griechen pantheistisch gedachte Gottesschau mit dem Monotheismus und macht Moses und die Propheten zu solch gottbegnadeten Mystikern. Im Neuplatonismus behält dagegen diese Mystik noch pantheistischen Charakter (Plotin, Jamblich, Proklus). – Das Christentum war bekanntlich von Plato und dem Neuplatonismus beeinflußt, ebenso von Philo und der Stoa, vielleicht auch von Hermes Trismegistos. Kein Wunder, wenn sich die Vorstellung des Aufstiegs der Seele – und zwar in der dreifachen Weise der Reinigung, Erleuchtung und Einigung – auch bei den Vätern findet. Zu nennen sind hier Klemens Alex., Basilius, Gregor Naz. und besonders Gregor Nyssa, Makarius von Ägypten, Ps.-Dionysius, Maximus Konfessor, der Moses, Paulus, Ezechiel u. v. a. als heilige Mysten nennt. Von den Lateinern sind Tertullian, Ambrosius, besonders der Neuplatoniker Augustin zu nennen (vgl. z. B. Confess. 9, 10, 24 f.). Von Augustin übernahm Gregor d. Gr. die Theorie, und von beiden ging sie über in die Scholastik, wo sie in der Erkenntnislehre der Franziskanerschule modifiziert weiter lebte und in der neueren Zeit im sog. Ontologismus ihren letzten Trieb entfaltete.

Karl Adam veröffentlichte eine Schrift über **Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus** (München 1917, Lentner; ℳ 1,60). Das Ergebnis der Studie ist dieses: „Der Wortlaut des von Tertullian edierten Edikts ist nicht ursprünglich, sondern stammt aus Tertullians sarkastischer Feder. Das Edikt selbst wendet sich gegen den durch den Montanismus inspirierten Versuch, die in der afrikanischen Kirche bereits bestehende Dyas von Apostasie und Mord, der die Wiederaufnahme in die Kirche versagt war, durch Einbeziehung der Unzucht zur Trias zu erweitern. Es verhieß allen jenen Unzuchtssündern Vergebung, welche sich der Kirchenbuße unterzogen und Märtyrerscheine vorwiesen. Nach der dem Edikt beigegebenen Beweisführung und ihren geschichtlichen Voraussetzungen ist sein Verfasser nicht in Rom, sondern in der afrikanischen Kirche zu suchen. Es ist wahrscheinlich Agrippinus, Primas von Karthago, der literarisch gewandte Vorkämpfer der Wiedertaufe." „Für die Bußgeschichte ergibt sich die Folgerung, daß dem Edikt nur eine lokale Bedeutung zukommt; daß der Rigorismus, von geringen Ausstrahlungen abgesehen, nur in Afrika heimisch war, und daß die sog. Trias weder in der katholischen noch in der montanischen Bußlehre eine Stelle hatte, sondern lediglich den polemischen Bemühungen Tertullians entsprungen ist, die in Afrika für die Trias bestehenden rigorosen Bestimmungen mit Hilfe gewisser Schrifttexte auch auf die Unzucht auszudehnen."

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Jesu Worte über die Feindesliebe erläutert P. Fiebig (Theol. Studien u. Kritiken; 1918, H. 1, S. 30–64) im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen. Es handelt sich vor allem um Mt. 5, 38–48; besonders hier wird die „palästinensisch-jüdische Lokalfarbe" deutlich. Sowohl in der Matthäusstelle als auch bei Lukas (6, 27–38) haben wir es „mit wirklicher, und zwar mit guter, alter Überlieferung zu tun". „Die Gesinnung der Jünger Jesu ist schrankenlose Liebe, Liebe auch zum Feinde, zum Undankbaren und Bösen." Auch der katholische Theologe liest Fiebigs Aufsatz mit Interesse und Gewinn.

Zur Siebenjahrhundertfeier der Geburt Zitas, der heiligen Dienstmagd, schrieb P. Lippert S. I. in den Stimmen der Zeit (April 1918, S. 1–10) einen geist- und gehaltvollen Aufsatz **Herrschen und Dienen.**

Was Otto Marcsch **Zur Ethik und Pädagogik des Vereinslebens** unlängst im Hochland (Mai 1918, S. 155–169) schrieb, zeugt von guter Beobachtungsgabe und feinem ethischen Empfinden. Kein Zweifel: das Vereinsleben unserer Zeit ist

„in weitem Maße mit Problemen pädagogischer und ethischer Natur verbunden". Bei der Vereinsgründung und der Agitation für ihn, in den öffentlichen Reden, in den Versammlungen, im Miteinanderarbeiten des Alltags zeigen sie sich.

Auf den trefflichen Literaturbericht von F. Krus S. I. **Zur Bevölkerungsfrage** (Zeitschr. f. kathol. Theol. 1918, S. 381–408) machen wir gern aufmerksam. Die Übersicht behandelt 1. die Bedeutung der Geburtenabnahme, 2. den Einfluß der Religion, 3. Behelfe zur Bekämpfung des Geburtenrückganges.

Zu dem Aufsatze **Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem** (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judent. Sept.–Dez 1917, S. 422–443) wurde M. Güdemann angeregt durch die Schrift von E. Steinbach, „Die Moral als Schranke des Rechtserwerbes und der Rechtsausübung" (Wien 1898). Güdemann vergleicht die Ausführungen dieser Schrift mit den bezüglichen Angaben des Talmuds über das mosaisch-talmudische Rechtssystem. Es gewährt ein gewisses Interesse zu sehen, wie sich die Grundsätze über das pactum turpe u. ä. im talmudischen Schrifttum dem Wesentlichen nach finden. G. glaubt nebenbei die Ansicht des Apostels Paulus über die jüdische Religion als Religion der Gesetzlichkeit ad absurdum geführt zu haben (S. 428). Ach nein. Die Sache liegt anders.

Aus den Historisch-politischen Blättern nennen wir die Aufsätze **„Zum Problem der Arbeitsfreude"** (Bd. 161, H. 6, S. 437–445) und **„Recht und Moral"** (Bd. 161, H. 8, S. 585–594).

In dem Aufsatze **Nochmals die Mäßigkeits- und Abstinenzbewegung** (Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1918, S. 13–22) verteidigt A. Lehmkuhl S. I. seine Stellungnahme in dieser Frage. Er sei kein Gegner der Abstinenz, auch nicht der Totalabstinenz, wohl aber Gegner „der nicht selten vorgekommenen Übertreibungen in dem Werben um Totalabstinenz von allen alkoholhaltigen Getränken". „Eine Pflicht oder gar schwere Pflicht der christlichen Liebe und Hilfeleistung des guten Beispiels den abstinenzbedürftigen Trunksüchtigen gegenüber, welche sonst zu der ihnen notwendigen völligen Abstinenz sich nicht entschließen wollen, oder die Pflicht der Vermeidung des Ärgernisses, welches einer der genannten Trunksüchtigen an meinem mäßigen Genuß nimmt, indem er auf mein Beispiel hin auch ein Glas trinkt, ich aber wohl weiß, daß diesem das eine Glas in volle Trunkenheit versetzte oder ihm die nächste Gelegenheit und größte Gefahr wäre, zum todsündlichen Übermaß zu gehen und zum rückfälligen Trunkenbold zu werden: eine solche Pflicht ... muß entschieden abgelehnt werden." Selbstverständlich ist die Enthaltsamkeit vom Genuß aller geistigen Getränke ihrer Natur nach ein Werk der Selbstverleugnung und Abtötung. Und sie kann auch ein Werk großer christlicher Nächstenliebe sein. Allerdings muß man sich hüten, „jene Entsagung auf eine zu hohe Stufe der Tugend, sei es der Selbstverleugnung, sei es der christlichen Nächstenliebe, zu stellen".

„Den deutschen Müttern" widmete der Trierer Prorektor Nikolaus Faßbinder sein Buch **Am Wege des Kindes** (Herder; 2. u. 3. Auflage 1918; ℳ 3,80). Die Mütter, die, vom besten Willen beseelt, ihre Kinder gut erziehen möchten, zumal die jungen Mütter und Witwen, hatte der Verfasser im Auge. „Am guten Willen fehlt es der Mutter nicht. Ob aber ihr Wissen reicht? Muß sie sich nicht tagtäglich fragen: ‚Was soll ich tun?'" (Vorw. S. VIII.) Der katholischen Mutter gibt Faßbinder Ratschläge für die Erziehungspraxis. Sein Buch ist geradezu ein Abriß der katholischen Erziehungslehre. Es bietet aber die Ratschläge und Regeln nicht in systematisierender Form, nicht in theoretischen Abhandlungen. Der Verfasser wählt vielmehr die Form der Erzählung. Er läßt uns den „Weg des Kindes" verfolgen, indem er das Leben einer Architektenfamilie schildert vom ersten Mutterglück bis zum

Tode der Eltern. In diesen Rahmen der Elternarbeit an den Kindern, der mannigfachen Beeinflussung durch Verwandte, durch äußere Verhältnisse usw. spannt er seine Belehrungen ein. Und zwar in hübscher, anziehender und anregender Darstellung. Auch die religiöse Seite der Erziehung kommt zu ihrem vollen Rechte. Über die erste heilige Kommunion, über Aufklärung, Jugendlektüre, gemischte Ehen u. ä. kann man da Gutes lesen. Der Verfasser ist offenbar ein tüchtiger Pädagoge und ein feiner Beobachter des menschlichen Lebens. Den Müttern namentlich der gebildeten Stände ist sein Buch eine wirklich wertvolle und gediegene Handreichung. Der Seelsorgsklerus kann mit einem empfehlenden Hinweis auf dieses Buch mancher gebildeten katholischen Familie einen guten Dienst erweisen.

Wir rüsten uns allgemach, unsere heimkehrenden Austauschgefangenen in der Heimat zu empfangen. Im Verlage der kirchlichen Kriegshilfe zu Paderborn sind zwei Heftchen erschienen, die nur an die Seelsorger abgegeben werden und die dazu bestimmt sind, das Band des Verstehens, des Vertrauens und der Liebe zwischen Seelsorger und deutschem Kriegsgefangenen von neuem zu knüpfen und zu festigen. Das erste Heft mit der hübschen Aufschrift **Wenn die Schwalben heimwärts ziehen**—! ist in zwei gesonderten Ausgaben für Ledige und für Verheiratete herausgekommen (Preis 10 ₰). Es ist sehr zu wünschen, daß der Seelsorger diese kleine Broschüre den für den Austausch bestimmten Gefangenen schon in die Gefangenschaft entgegenschickt. Sie wird in ihrer herzlichen, lieben Art und ihrem freundlichen Hinweis zum Gottesglauben und Gottvertrauen von guter Wirkung sein auf Herz und Gemüt. Das zweite Heft heißt **Willkommen Daheim!** Es ist geschrieben von Henriette Brey und wendet sich an die Heimgekehrten (Preis 20 ₰). Brey redet mit weicher und milder Sprache ans Herz der Zurückgekehrten; sie weiß aufzurichten und zu trösten, mitzufühlen und mitzuleiden und sich mitzufreuen. Dieses Büchlein sollte den Heimgekehrten vom Seelsorger, etwa wenn er sie das erste Mal trifft oder besucht oder wenn eine mehr oder weniger öffentliche Begrüßung stattfindet, geschenkt werden. Beide Heftchen erfüllen trefflich ihren Zweck. H. Müller.

Pastoralmedizin.

Dr. W. Kühn, **Neues medizinisches Fremdwörterbuch** (Leipzig 1918, Krüger u. Co.; ℳ 2,—). Das Büchlein bringt die Verdeutschung und Erklärung deutscher medizinischer Fachausdrücke und kann somit dem Krankenpflegepersonal wie auch gebildeten Laienkreisen von Nutzen sein.

Prof. Dr. N. Ach, **Über Werkstättenbehandlung und die sonstige Beschäftigung der Kriegsbeschädigten** (München 1916, Müller u. Steinicke; ℳ 0,75). Die Werkstättenbehandlung muß unter militärischer Leitung die Kriegsbeschädigten allmählich unter individueller Anpassung womöglichst in die frühere Arbeit einführen und wird zugleich eine Ergänzung der medikomechanischen Behandlung. Die Organisation des Werkstättenbetriebes und der theoretischen Kurse geben uns einen Einblick in die umfangreiche Tätigkeit der Fürsorge-Abteilung am Ref.-Laz. Augsburg A.

H. Muckermann S. I., **Mutter und Kind** (Kempten 1917, Kösel). Die Statistiken über Rückgang der Geburtenziffer und hohe Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit reden eine gewaltige Sprache zu unserem Volke. Die Säuglingssterblichkeit hat ihren Hauptgrund in der Verweigerung der natürlichen Ernährungsweise des Kindes durch die Mutter. Die Schrift erschien als offizielle Denkschrift zur Gründung der Reichsorganisation „Deutschlands Spende für Säuglings- und Kleinkinderschutz" und verdient jeder werdenden Mutter in die Hand gegeben zu werden.

Paderborn. Dr. med K. Umenhof.

Kirchenrecht.

In dieser Ztschr. (10 [1918], S. 24 ff.) habe ich die bis dahin erschienenen Aufsätze über das neue Gesetzbuch der Kirche genannt. Seitdem hat eine überaus rege literarische Tätigkeit über den Kodex eingesetzt. Über die wissenschaftliche Bedeutung dieser Artikel sagt Nikolaus Hilling in seinem Aufsatze: **Zur Promulgation des Codex iuris canonici** (Archiv f. kathol. Kirchenr. 98 [1918], S. 71 ff.): „Die meisten der bisher erschienenen Arbeiten beschränken sich auf ein mehr äußeres Referat über die unmittelbare Entstehungsgeschichte des Kodex, seine äußere Anordnung sowie den hauptsächlichsten Inhalt samt den wichtigsten Änderungen; einige enthalten aber neben den referierenden Ausführungen auch selbständige wissenschaftliche Beobachtungen, so daß ihre Lektüre auch für den Fachmann anregend wirken kann." Das gilt im allgemeinen auch für die seitdem erschienenen Aufsätze und kleineren Schriften. Hilling verzeichnet (S. 85 f.) bereits 13 Abhandlungen. — Da die notwendigen Exemplare beim Inkrafttreten des Gesetzbuches noch nicht zu beschaffen waren, haben die **Kirchlichen Amtsblätter** zunächst die für die Praxis wichtigsten Canones mitgeteilt. Für die Kölnische Kirchenprovinz wurde eine gemeinsame Zusammenstellung gewählt (Beilage zum Kirchl. Amtsbl. f. die Diözese Paderborn v. 10. Mai 1918 [Jahrg. 61, 1918]). — Andere Amtsblätter machten auf bereits erschienene Schriften aufmerksam. Das Mainzer gab die Schrift von Friedrich Stock, **Das neue kirchliche Rechtsbuch** (57 S. 8°; S. A. aus „Der Katholik" 1918, Heft 1—3) als Beilage, worin die wichtigsten Neuerungen in positiver Darstellung mitgeteilt sind. — Das Kirchl. Amtsbl. für die Diözese Rottenburg enthielt in Nr. 14 (Bd. 9, 1918) die **„Änderungen im kirchlichen Eherecht"**. — Der Generalvikar Dr. Arenhold schrieb für den Klerus der Diözese Fulda eine: **Kurze Darstellung des katholischen Eherechtes** nach dem neuen Codex iuris canonici für die praktischen Seelsorger (Fulda [1918], Fuldaer Actiendruckerei; 8°; 35 S.). Ebenso gab der Generalvikar der Diözese Straßburg, Universitätsprofessor a. D. Dr. Ignaz Fahrner, im Straßburger Diözesanblatt 37 (1918) eine Einführung in den Kodex und eine besondere Erklärung der Neuerungen im **Eherechte**. Hier ist besonders bemerkenswert die Mitteilung im Aprilhefte (S. 117): „Da nach einer ausdrücklichen Erklärung der Kommission für die authentische Interpretation des Codex iuris v. 9. Dezember 1917 die **Konstitution** „Provida" v. 18. Januar 1906 als vom neuen Kodex **abgeschafft** und betr. der Eheschließung dieser als allein maßgebend zu betrachten ist, so sind auch bei uns Mischehen, die nach dem 19. Mai 1918 abgeschlossen werden, nur dann noch als kirchlich gültig anzusehen, wenn sie entsprechend dem kirchlichen Recht vor dem Ordinarius oder Pfarrer bzw. deren Delegaten und zwei Zeugen eingegangen werden."

Von der für die Kölnische Kirchenprovinz veranstalteten amtlichen Zusammenstellung gab die Paulinus-Druckerei in Trier einen bequemen Sonderdruck heraus unter dem Titel: **Codicis iuris canonici canones selecti** usuique cleri saecularis accomodati (*M* 0,40). — Dr. P. Hieronymus Aebischer O. S. B. ließ im Westentaschenformat drucken: **Censurae latae sententiae** codicis iuris canonici. Confessariorum usui adaptatae (Einsiedeln [1918], Benziger u. Co.; *M* 0,35). Diese kleinen Hilfsmittel können jedoch den Kodex selbst keineswegs ersetzen. Von der Vatikanischen Druckerei wurde der: **Codex Iuris Canonici** Pii X. Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV. auctoritate promulgatus zunächst als Pars II der Acta Apostolicae Sedis (vol. IX [1917]) ausgegeben und zwar zunächst nur mit der Promulgationsbulle: „Providentissima mater" Benedikts XV. Später

wurde nachgeliefert als „Appendix“ ein Heft enthaltend: 1. Corrigenda et addenda in Codice Iuris Canonici, 2. das Motu proprio „Cum iuris“ v. 25. Sept. 1917 über die Einsetzung der Kommission zur authentischen Erklärung des Kodex und endlich 3. den Index analytico-alphabeticus. — Der Preis stellte sich für die Länder außerhalb Italiens auf Frs 15 für den Text und Frs 3 für den Appendix. — Die anderen von der „Tipografia Poliglotta Vaticana“ in Rom veranstalteten Ausgaben enthalten die historische Einleitung von Kardinal Petrus Gasparri und den Index. Es kostet Ausgabe in 18° mit deutlich lesbarem Druck, dünnes undurchscheinendes Papier, portofrei Frs 7; in 12° in größerem markanten Druck auf feinem Papier Frs 11; endlich die Ausgabe **mit Angabe der Quellen** (von Kardinal Gasparri) in 8° auf starkem Papier mit Großdruck Frs 20. — Die Preise wurden im Buchhandel aber keineswegs innegehalten; sie waren infolge des Markkurses und der buchhändlerischen Aufschläge unverhältnismäßig höher. — So wünschenswert das Studium der einzelnen Canones auch an der Hand der Quellenangaben ist, so wird doch der Seelsorgsklerus, schon des Preises wegen, eine der beiden anderen Ausgaben vorziehen. Die Ausstattung der römischen Drucke ist tadellos.

Da der Kriegsverhältnisse wegen der Bezug des Kodex aus Rom sehr erschwert ist, haben die deutschen Firmen Pustet in Regensburg und Herder in Freiburg gemeinsam das Recht des Nachdrucks erworben. Eine Ausgabe ist bereits im Handel, der Redaktion dieser Zeitschrift indessen noch nicht zugegangen.

Die Pastoralblätter haben alle mehr oder weniger eingehende Übersichten über die Neuerungen im Rechte gebracht. Im Münsterischen Pastoralblatte setzte P. Timotheus O. M. Cap. seine Abhandlungen: **der neue Codex Iuris Canonici** fort (56 [1918], S. 1 ff., 25 ff., 49 ff. — Im Kölner Pastoralblatt handelte J. Vogt über **„das neue kirchliche Gesetzbuch“** im allgemeinen (52 [1918], S. 1–5), und G. Susen machte aufmerksam auf: **bemerkenswerte Einzelheiten aus dem neuen kirchlichen Gesetzbuche** (das. S. 25 ff.). Professor Dr. Buchwald veröffentlicht im Schlesischen Pastoralblatt fortlaufend Artikel über einzelne Kapitel, so noch im Jahrg. 38 (1917): De parochis; über die Eucharistie, Meßfeier und Meßstipendien, Bußsakrament und Ablaß; Jahrg. 39 (1918): Taufe und Firmung, das Begräbnisrecht, das Eherecht (S. 33 ff.), zuletzt handelt er (S. 45 ff.) über die Ehehindernisse im allgemeinen. — Auch im Pastoralblatt für die Diözese Ermland 1918, Nr. 5 ff. widmet Subregens Dr. Hennig dem **neuen Eherecht** seine sachkundige Aufmerksamkeit.

Besonderes Verdienst um die Einführung in den neuen Kodex hat sich Victor von Ernst erworben mit seinen zahlreichen eindringenden Artikeln in der Schweizerischen Kirchenzeitung Jahrg. 1917 u. 1918; in den Nrn. 21 u. 22 (1918) gab er Schweizerische protestantische Stimmen über den Codex iuris canonici wieder (Henrici, Fleiner, Köhler). Auch in der Salzburger kathol. Kirchenzeitung wurden manche Einzelfragen behandelt. Die von Theol.-Prof. Dr. Alois Schmöger, **Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917** daselbst geschriebenen Artikel wurden in einem eigenen Schriftchen zusammengefaßt (Salzburg, Anton Pustet; ℳ 1,40), das schon mehrere Auflagen erlebte. — Andere Beiträge behandeln **die Bücherzensur** (58 [1918] Nr. 15–17); Adrian Egger schrieb über **Die kirchliche Kunstpflege** nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch (das. Nr. 18).

Professor Johann B. Haring konnte sein **Ergänzungsheft** zu den Grundzügen seines kathol. Kirchenrechts (Graz, Ulrich Moser; ℳ 2,–) bereits in neuer Auflage erscheinen lassen. Er hat dadurch das Verständnis des Kodex wissenschaftlich sehr gefördert. — Derselbe Gelehrte behandelte in der Theol. praktischen Quartalschr. 71 (1918), S. 231 ff. **Das Ordinationsrecht** nach dem neuen kirch-

lichen Gesetzbuche. Den Aufsatz: **Das Eherecht** auf Grund des Codex iuris canonici in derselben Zeitschrift hat Professor Haring als eigene Schrift ausgegeben (Linz 1918, Kathol. Preßverein; ℳ 0,90). Er hat bei dieser Gelegenheit ein ausführliches Sachregister beigefügt zur rascheren Orientierung über Einzelfragen. In der (Passauer) Theol.-prakt. Monatsschr. 28 (1918), S. 231 ff. teilte Martin Leitner **Das Wichtigste über das neue Gesetzbuch der Kirche** mit. Auf das Werk desselben Verf.: **„Handbuch des katholischen Kirchenrechts** auf Grund des Kodex" ist bei weiterem Fortschreiten zurückzukommen. Zunächst ist die erste Lieferung: Grundlagen der kathol. Gesetzgebung; Konkordate, Kirchengebote erschienen (Regensburg 1918, F. Pustet; ℳ 1,50). — K. Lux besprach **die Stellung der Missionen** im neuen Codex iuris canonici in der Zeitschr. für Missionswissensch. 8 (1918), S. 26 ff. — In den „Stimmen der Zeit" schrieb J. Laurentius **Zur Veröffentlichung des Rechtsbuches der katholischen Kirche** 48 (1918), S. 43 ff. Auf einen anderen Aufsatz in derselben Zeitschr. (S. 313 ff.), der gut zu einem Vortrage über das Wesen und die Gnadenwirkungen der Ehe benutzt werden kann, sei gleichzeitig hingewiesen: Johannes Bapt. Umberg, **„Die Ehe das große Mysterium."**

Die selbständigen Schriften zum neuen Gesetzbuche sind, sofern sie das ganze Publikationswerk betrachten, zumeist aus Vorträgen über den Kodex entstanden. So auch das Buch von Dr. Hermann Henrici, Privatdozent für deutsches Recht und schweizerisches Privatrecht an der Universität Basel, **Das Gesetzbuch der Katholischen Kirche** (Der neue Codex iuris canonici) (Basel 1918, Helbing u. Lichtenhahn; ℳ 3,—). H. gibt eine kurze Übersicht über die kirchlichen Rechtsquellen bis zum Erlaß des Kodex, behandelt dann die Form und Einteilung des Rechtsbuches und hebt die wichtigsten Abschnitte aus dem Personen- und Sachenrechte heraus. Die Normae generales und das Prozeß- und Strafrecht sind am wenigsten bedacht. Die Schrift bewundert das Gesetzgebungswerk als Ganzes und behandelt die Einzelheiten mit gutem juristischen Verständnis.

Hochschulprofessor Dr. A. Scharnagl hielt vom Oktober 1917 bis März 1918 Vorlesungen über den Kodex in den Priesterkongregationen in München, Landshut und Freising. Daraus ging eine umfangreichere Schrift hervor: **Das neue kirchliche Gesetzbuch.** Eine Einführung mit besonderer Berücksichtigung des bayerischen Rechtes (München u. Regensburg 1918, G. J. Manz AG.; ℳ 2,—). Eine größere Einleitung bespricht die Kodifikation im Lichte der neuesten Kirchenrechtsentwicklung. Dann werden die wichtigeren Änderungen, die der Kodex mit sich gebracht hat, besprochen. Am ausführlichsten ist das Eherecht behandelt. Die ebenso gelehrten wie schön geschriebenen Abhandlungen werden erfolgreich helfen, den Wunsch des Verf. zu erfüllen, daß das neue Recht im Klerus und durch den Klerus auch bei den Gläubigen sich baldigst einlebe.

Der Straßburger Kanonist August Knecht hielt über den Kodex einen Vortrag in der „Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg". Daraus ist die Schrift erwachsen: **Das neue kirchliche Gesetzbuch** — Codex Iuris Canonici — Seine Geschichte und Eigenart. Mit einem Anhang: Sammlung einschlägiger Aktenstücke (Straßburg 1918, Karl J. Trübner; ℳ 3,—). Diese Arbeit hat den Vorzug, daß sie ausführlich, in einer mit großer Sorgfalt durchgeführten rechtshistorischen Untersuchung die Entfaltung der kirchlichen Gesetzgebung verfolgt und so den Kodex als die schöne Frucht der Entwicklung erscheinen läßt. Die kurze Gesamtwürdigung des Werkes enthält feine Beobachtungen. Der Verf. sagt zum Schlusse: „Der Codex Iuris Canonici ist kein Volksbuch und doch für das Volk, keine Hieroglyphenschrift, und dennoch fordert er zum rechten Verständnis Fachkenntnisse und klaren Einblick des

Verstandes und des gläubigen Herzens in das Wesen und Wirken der Kirche, in die Mittel und Wege zu ihrem Ziele" (S. 51).

Prof. Dr. Emil Göller betitelt seine Schrift über den Kodex: **Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch.** Mit einer Einführung in den Kodex kurz dargestellt (Freiburg 1918, Herder; ℳ 2,–). Auch dieses Buch enthält Vorträge; sie wurden auf dem „Kriegshochschulkurs zu Fourmies" gehalten und sollen vorzüglich praktischen Zwecken dienen als nächstes Hilfsmittel für den Gebrauch des Kodex bei Ausübung der Seelsorge. Das kurz zusammengedrängte „Eherecht" (S. 33–79) setzt die Kenntnis des früheren Rechtes voraus und betont hauptsächlich die Neuerungen.

D. Dr. Ulrich Stutz, Professor der Rechte an der Universität Berlin, **Der Geist des Codex iuris canonici.** Eine Einführung in das auf Geheiß Papst Pius' X. verfaßte und von Papst Benedikt XV. erlassene Gesetzbuch der katholischen Kirche (Kirchenr. Abh. her. von Ulrich Stutz. 92. u. 93. Heft. Stuttgart 1918, Ferdinand Enke; ℳ 18,–). Man konnte gespannt sein, wie Ulrich Stutz, der unter den jetzigen protestantischen Vertretern der Kirchenrechtswissenschaft als der führende Gelehrte gilt, über den neuen Kodex urteilen werde. Er zollt ihm große Anerkennung mit kleineren Vorbehalten. Vor allem hebt er auch das Bestreben des Gesetzbuches hervor, jede Friedensstörung mit den Andersgläubigen und dem Staate vermeiden zu wollen. St. erwartet, daß der Kodex die katholische Kirche innerlich stärken, das Verständnis der katholischen Kirche wegen der jetzt so großen Leichtigkeit, sich über die Einrichtungen der Kirche orientieren zu können, auch in nichtkatholischen Kreisen fördern und für die Kirchenrechtswissenschaft, namentlich die kirchliche Rechtsgeschichte, neue Anregung bieten werde. – Der reiche Inhalt des Buches setzt sich aus Einzelabhandlungen, die zum Teil schon anderwärts veröffentlicht waren, zusammen. Hervorzuheben ist zunächst die Untersuchung über die Entstehungsgeschichte des Gesetzbuches. Unter geschickter Ausnutzung der Daten, die Kardinal Gasparri in der Einleitung zum Kodex niedergelegt hatte, gibt St. nun eine genaue quellenmäßige Darstellung des Werdeganges des Gesetzbuches, soweit das zurzeit an der Hand der in der Öffentlichkeit bekannten Quellen möglich ist. Ein eingehender Vergleich des Kodex mit den auf dem Vatikanum geäußerten Wünschen nach Änderung des Rechtes zeigt, daß allen diesen Wünschen nachgekommen ist. Beziehen sich diese Abhandlungen auf die Geschichte des Kodex, dann sind die anderen seinen eigentlichen Normen gewidmet. Es sollen noch genannt werden: Neues im Kodex (S. 55–70); der Kodex und die Andersgläubigen (S. 83–106); der Kodex und der Staat (S. 109–126); bürgerlich rechtliche Einschläge (S. 177–234); Primat und Episkopat (S. 237–278); der Generalvikar (S. 281–338). In dem Buche sind viele gute Beobachtungen niedergelegt und werden zahlreiche neue Anregungen gegeben.

P. Timotheus Schäfer O. M. Cap., Dr. iur. can. und Lektor der Theologie, **Das Eherecht** nach dem Codex iuris canonici nebst einleitenden Bemerkungen über Entstehungsgeschichte und Anlage des Kodex (Münster i. W. 1918, Aschendorff; ℳ 2,50). Die Einleitung hält sich gegenüber der Darstellung des Eherechtes in mäßigeren Grenzen als bei der ähnlichen Schrift von Göller. Die Bearbeitung des Eherechtes ist positiv gehalten; sie weicht zwar etwas von der Systematik des Kodex ab, vermittelt aber zweckmäßig und gut das Verständnis des Eherechtes nach dem neuen Gesetzbuche. Der besondere Vorzug des Buches besteht darin, daß es auch zum ersten Studium des Eherechtes gebraucht werden kann von den Studierenden, die an der Kenntnis des früheren Rechtes nur ein geschichtliches Interesse haben. Das Buch ist die bis jetzt bekannte beste Darstellung des Eherechtes im Anschlusse an den Kodex.

J. Linneborn.

Homiletik.

Sinnen und Trachten in großer Zeit, Vorträge gehalten in der Liebfrauenkirche zu München im zweiten Kriegsjahr 1915/16 von Ignaz Landgraf, München, 1917, Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung (E. Stahl); 148 S., ℳ 1,50. Die Themata, die L. behandelt, sind recht zeitgemäß. Es ist gewiß zu wünschen, daß der Prediger sich zuweilen einmal über Themata verbreitet, wie über das Lesen, Schauen, Reden, Briefschreiben usw. Freilich läuft er dabei Gefahr, die Predigt zu einem Vortrag über natürliche Pädagogik werden zu lassen. Dieser Gefahr ist L. nicht ganz entgangen. Es ist allerdings nicht immer leicht, solche und ähnliche Themata so an das Wort Gottes anzuknüpfen und so in die Quellen der Offenbarungslehren einzutauchen, daß aus ihnen eine Predigt, eine Verkündigung des Wortes Gottes wird. Aber es ist des Predigers Pflicht, eine solche Anknüpfung zu suchen und in der Predigt durchzuführen. Die Normae der Congregatio Consistorialis bestimmen: Argumenta concionum sint essentialiter sacra. Dieser Kanon ist angesichts gewisser Bestrebungen und Erscheinungen auf dem homiletischen Gebiete, bei denen die Predigt ihren wesentlichen Charakter als Verkündigung des Wortes Gottes mehr und mehr zu verlieren droht, nicht stark genug zu betonen. Vom rednerischen Standpunkte sind L.s Vorträge eine anerkennenswerte Leistung. Er versteht recht angenehm zu sprechen und seinen Vorträgen eine Gestaltung zu geben, die eine rednerische Wirkung gewährleistet. Die Vorträge sind zu empfehlen.

Auf dem Friedhof. Grabreden von Pfarrer Hermann Bühler. Verlag von Wilh. Bader, Rottenburg a. N.; 99 S., ℳ 1,30. Bekanntlich hat die Congregatio Consistoriales in den im Anschluß an die Enzyklika Humani generis von Papst Benedikt XV. herausgegebenen Normae pro sacra praedicatione das Halten von Leichenreden von der Erlaubnis des Ordinarius abhängig gemacht. Sie hat dies offenbar darum getan, weil die Leichenrede oft in eine unwahre Lobrede ausartet, die nichts anderes ist als eine unwürdige Profanation der Predigt, der Verkündigung des Wortes Gottes. Soll darum an gewissen Orten oder in bestimmten Gegenden dennoch die Leichenrede — die Erlaubnis des Ordinarius vorausgesetzt — erhalten bleiben, dann muß sie wirklich eine Verkündigung des Wortes Gottes sein oder werden, die nichts anderes im Auge hat, als in der erschütternden Nähe des Todes dem Heile der Seelen, dem Troste und der Erbauung der Menschen zu dienen. Genau so hat Bühler seine Grabreden aufgefaßt. Er knüpft regelmäßig an ein gut gewähltes Schriftwort an, das er in der Form einer biblischen Spruchpredigt ausführt. Damit ist der übernatürliche Inhalt seiner Grabreden gesichert. Die Daten aus dem Leben des Verstorbenen — nicht immer führt B. solche an — dienen ihm dann nur zur Illustration des Schriftwortes. So muß in der Tat eine Grabrede, wenn sie den Zweck und das Wesen der Predigt festhalten will, aufgefaßt und aufgebaut sein. Auch sprachlich und stilistisch stellen sich Bühlers Grabreden als eine recht gute Leistung dar. Nicht nur für Grabreden seien sie bestens empfohlen, sondern auch für andere Gelegenheiten, wo der Prediger über den Tod oder mit dem Tode verwandte Themata zu sprechen hat.

Zehn-Minuten-Predigten auf jeden Sonntag des Jahres. Herausgegeben von Martin Bussar, Geistl. Rektor. III. Bändchen der Sonn- und Festtagspredigten. Regensburg 1917, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; 165 S., ℳ 3,40. Bussars Predigten sind thematische Predigten, die im Anschluß an die Evangelienperikope das Thema gewonnen haben. Dieser Anschluß vollzieht sich im allgemeinen natürlich, zuweilen aber auch gezwungen, so wenn er am dritten Sonntag im Advent im Anschluß an die Frage der Abgesandten des Hohen Rates an Johannes: „Wer bist du?"

das Thema behandelt, was wir als Menschen unserer Erschaffung und dem Glauben nach sind, oder wenn er am vierten Sonntag nach Epiphanie im Anschluß an das Evangelium vom Sturm auf dem Meere, vom schlafenden Heilande vom guten und bösen Gewissen predigt. Sonst sind die Predigten, obwohl schlicht und einfach, doch wohl brauchbar.

Im Frühlicht. Ein Jahrgang Kinderpredigten von Dr. Friedrich Zoepfl. Paderborn 1916, Ferd. Schöningh; 206 S., ℳ 2,—. Der Verfasser dieser Kinderpredigten erstrebt das Ziel, „die Welt der Bibel hineinzustellen mitten in das Leben des Kindes und das ewig Große dem kleinen Herzen lieb und wert zu machen". Dieses Ziel hat er in glücklicher Weise erreicht. Ein biblischer Gedanke ist stets das Beherrschende in seinen Predigten, und er versteht es vorzüglich, diesen Schriftgedanken auf das Leben und die Pflichten des Kindes anzuwenden. Dabei meistert er einen Stil, eine Form der Diktion, die dem Fassungsvermögen der Kinder durchaus angepaßt ist und ihre Aufmerksamkeit wohl zu fesseln vermag. Diese Kinderpredigten sind sehr zu empfehlen.

Männerapostolat. Zwölf Predigten über das allerheiligste Altarssakrament im Anschlusse an einen Monatsheiligen. Von Johann B. Knor, Pfarrer. Warendorf 1916, J. Schnellsche Verlagsbuchhandlung; 87 S. K. hat die nicht genug zu empfehlende Gewohnheit, bei der monatlichen Kommunion der Männer eine Predigt zu halten. In diesem Bändchen bietet er zwölf dieser Predigten, denen er das Leben oder die Lehre von Heiligen zugrunde legt und ihre Stellung zum allerheiligsten Altarssakrament darlegt. Diese Predigtmethode ist gewiß nachahmenswert. K. handhabt sie mit Geschick. Seine Themawahl ist gut, die Ausführung praktisch und schlicht. Das Büchlein ist wohl recht brauchbar.

Neutestamentliche Predigten. In Verbindung mit Prof. Dr. M. Meinertz, Münster, Stadtpfarrer Dr. K. Rieder, Bonndorf (Baden), Seminarregens Dr. J. Ries, St. Peter (Baden), Prof. Dr. F. Tillmann, Bonn herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. 2. Heft: **In der Leidensschule** des Herrn von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Domprediger in Paderborn. Druck und Verlag von F. Schöningh, Paderborn 1918; 68 S., ℳ 1,21. Im vorliegenden Bändchen der „Neutestamentlichen Predigten" wird ein überaus zeitgemäßes Thema, nicht in philosophisch-apologetischen Erörterungen, sondern rein biblisch, in biblisch thematischen Predigten, in exegetischen und thematischen Homilien behandelt. Es gibt uns in 11 Predigten die Antwort, die Jesus uns im Evangelium auf die große Leidensfrage der Menschheit gegeben hat, eine Antwort, die das Leidensproblem mit souveräner Autorität löst und dem Menschen Beruhigung und Trost ins Herz senkt. Nicht nur jetzt im Kriege, sondern jederzeit wird es sich lohnen, ja Seelsorgerpflicht sein, die Leidensfrage im Lichte des Evangeliums, mit der göttlichen Lehrautorität des Heilandes zu beantworten.

Eine Viertelstunde. Predigten auf die niederen Feste des Kirchenjahres. Von P. Fr. Xav. Esser S. I. Erste und zweite Auflage. Viertes Bändchen. Druck und Verlag von F. Schöningh, Paderborn 1918; 108 S., ℳ 1,40. Diese kurzen Predigten zeichnen sich aus durch eine klare Disponierung, durch eine schlichte, verständliche Sprache und durch eine durchsichtige, logische Gedankenentwicklung. Der Prediger wird sie darum mit Leichtigkeit gebrauchen und um so mehr mit Dank entgegennehmen, als Predigten über die niederen Feste des Kirchenjahres zu den Seltenheiten gehören.

Predigt-Skizzen und Missions-Erinnerungen an die großen Volksmissionen im St. Stephansdome und in der Votivkirche in Wien und im Dome von Graz gehalten

von den Missionären P. P. Abel, Aschenbrenner, Kolb, Nilkes, Pfistermeister, Volbert aus der Gesellschaft Jesu. Wien 1917, Verlag von Mayer u. Co.; 132 S., ℳ 3,—. Vorliegende Broschüre ist für die praktische Homiletik ohne besonderen Wert. Sie ist mehr ein Erinnerungsblatt an die großen Missionen in Wien und Graz, die die obengenannten Missionare gehalten haben, und dazu bestimmt, die Früchte der Missionen in ihren Teilnehmern zu erhalten und zu befestigen. Sie gibt einen Bericht über den Verlauf der Missionen mit eingestreuten kleineren und größeren Skizzen der Missionspredigten, die freilich hier und da die begeisterte und erschütternde Beredsamkeit der Missionare auch dem Leser zur Empfindung bringen.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M.

Christliche Kunst, Archäologie.

Krieg und bildende Kunst. Von Dr. phil. Walter Rothes, vormals Hochschuldozent der Kunstwissenschaft (München 1917, Parcus u. Co.; ℳ 12,—). Was irgendwie aus dem Gebiete der bildenden Kunst, soweit sie in irgendeiner, wenn auch loser Beziehung zum Kriege steht, sich anführen läßt, ist vom Verfasser, wenn auch im einzelnen kurz, behandelt worden. Darüber mögen die folgenden Kapitelüberschriften belehren: Kampf und Sieg in der antiken Kunst (Ägypter, Assyrer, Griechen und Römer); Der Krieg und die Großmeister der italienischen Renaissancekunst (Lionardo, Michelangelo, Raffael); Venezianische Kriegsmalerei; Albrecht Dürer; Die Kriegsmalerei der Niederländer; Die Greuel des Krieges in der spanischen Kunst; Die Kriegsmalerei der Franzosen; Krieg und Kunst in England; Russische Grausamkeit im Lichte der russischen Kriegsmalerei; Kriegführung des Orients im Bilde; Die deutsche Burg; Menzel und Werner; Bayrische Schlachtenmaler; Heldenmut und Vaterlandstreue der Gebirgler in der bildenden Kunst; Der Krieg als Thema der graphischen Künste; Krieg und Karikatur; Der Schutz der Denkmäler im Kriege; Der Weltkrieg 1914/17 im Bilde; Der moderne Weltkrieg als Wandler der Kunstanschauungen; Kriegsdenkmäler. Die Ausführungen sind nicht im Tone kühler Gelehrsamkeit geschrieben, vielmehr klingt überall aus dem überwältigenden Erlebnis der Gegenwart heraus ein mächtiger Gefühlston, eine warme patriotische Note mit. Das Werk, dem 32 gut reproduzierte Tafeln beigegeben sind, zeichnet sich durch gute Ausstattung, Papier und Druck vorteilhaft aus gegenüber so vielen Erzeugnissen des Druckes, die die Merkmale ihres Ursprunges in der Kriegszeit allzu deutlich an sich tragen.

Der Werkbund bietet seinen Mitgliedern als „Jahrbuch 1916/17 des Werkbundes" den Band **Kriegergräber im Felde und daheim,** über den wir bereits (Jahrgang 1917 dieser Zeitschrift S. 566) berichtet haben. Da es sich dabei um ein von der Heeresverwaltung, den deutschen Kultusministerien und den staatlichen Beratungsstellen für Kriegerehrung in Gemeinschaft mit drei großen Organisationen (Werkbund u. a.) herausgegebenes Werk handelt, welches als das maßgeblichste auf dem behandelten Gebiete anzusehen ist, so sei es nochmals mit Nachdruck empfohlen. Es bringt mehr als 200 Bilder und Aufsätze von 15 sachverständigen Verfassern (München 1917, F. Bruckmann; ℳ 4,—).

Weltkrieg und Kirchenfenster. Von P. Ansgar Pöllmann, Feldgeistlicher (München 1917, Kunstanstalten Josef Müller; ℳ 2,—). Ein eigenartiges, für jeden Freund der Glasmalerei sehr lesenswertes Buch. Zunächst will es die Verdienste des verstorbenen Franz Xaver Zettler um die Wiederbelebung der Glasmalerei würdigen. Wie von selbst gestalten sich dann aber die Ausführungen des Verfassers zu einer Art Einführung in das Verständnis der Wesensart und Aufgaben der Glasmalerei. Insbesondere wird die Bedeutung dieser nach Verfassers Ansicht noch immer nicht ganz

gewürdigten Kunst für die religiöse Erneuerung in der Gegenwart klargestellt. Fingerzeige für Kriegsgedächtnisfenster werden gegeben, das Schaffen einiger jüngerer Künstler auf dem Gebiete der Glaskunst (Albert Siegel, Theodor Baierl) findet verständnisvolle Würdigung. Das Ganze ist nicht in trockenem Lehrton geschrieben, sondern in fesselnder, schwungvoller Sprache, die den Freund der Dichtung verrät, und die auch den Leser mit warmer Begeisterung für den behandelten Gegenstand zu erfüllen weiß. Auch wer nicht in jedem Punkte Verf. ganz zuzustimmen vermag, wird seine immer geistreichen Ausführungen mit Genuß lesen. Verf. stellt die farbigen Glasgemälde unbedenklich über Altargemälde und Freskobilder, weil sie auf die Seele des Volkes wie eine Art Wunder oder Vision unmittelbar einwirken. Darin liegt etwas Wahres. Der Vergleich deutet aber auch selbst die Einschränkung an, die wir notwendig machen müssen. Die Vision ist kein Dauerzustand, sie entschwindet jeweils schnell, sterbliche Augen würden im himmlischen Licht sonst erblinden. Auch das farbige, lichtdurchglühte Fenster will visionsartig, vorübergehend betrachtet sein. Es ist deshalb wenig geeignet, der Dauerbetrachtung und als eigentliches Andachtsbild zu dienen. Es ist wünschenswert, daß die Augen des Beters, der in einer Kirche kniet, nicht dauernd direkt auf farbige Fenster fallen. Diese würden die Augen allzusehr reizen und für alles andere blind machen. Es würde darunter ja auch immer der Altar sehr leiden. Unter den farbenglühenden mittelalterlichen Chorfenstern gehen die wundervollen Schnitzaltäre vollständig verloren. Auch mit all ihrem Gold können sich letztere gegenüber den durchleuchteten Fenstern nicht behaupten. Gegen direktes Licht ist eben jeder nur beleuchtete Gegenstand allzusehr im Nachteil. All die kunstvolle Zierde der Altäre ist hier fast umsonst, weil unerkennbar. Nun ist aber doch der Altar mit dem Tabernakel das Wichtigste in der Kirche. Er muß deshalb auch alle Blicke auf sich ziehen. Fenster, die dem Altar Abbruch tun – und das tut jedes über oder neben dem Altare sichtbare Fenster – sind deshalb verfehlt. In vielen Barockkirchen ist eine glänzende, das ganze Kircheninnere beherrschende Wirkung des Hochaltares dadurch erzielt, daß die Beter, zum Altar hinblickend, in kein Fenster hineinsehen, während ansichtbare Seitenfenster den Altar in eine Fülle von Licht tauchen. In den Seitenfenstern einer Kirche bleibt noch Raum genug für Glasgemälde. Vorübergehend oder kurze Zeit davor verweilend mag man sie wie himmlische Erscheinungen grüßen. Nach den Ausführungen des Verf. könnte es scheinen, daß die Glasmalerei ihres hohen Wertes wegen überall angebracht erscheine, daß sie keinerlei praktische Rücksichten zu nehmen hätte. Das wäre aber durchaus falsch. Fenster haben in erster Linie den praktischen Zweck, dem Innenraum das nötige Licht zuzuführen unter Abhaltung von Wind und Wetter. Gegenüber Ausstattungsstücken der Kirche wie Altar, Taufstein usw. sind sie durchaus Nebensache. Damit ist der Glasmalerei eine gewisse Unterordnung geboten, und es sind damit Grenzlinien gezeichnet, die sie nicht überschreiten darf. Wenn Verf. dem unmittelbaren Anschluß ans Mittelalter das Wort redet, so verkennt er, daß das Zeitalter des Bogenlichtes und des Lesebedürfnisses hinsichtlich der Beleuchtung der Kirchen doch andere Anforderungen stellt als das Mittelalter. Mit diesen Einschränkungen sei das preiswerte, mit guten Abbildungen (darunter 1 Farbentafel) geschmückte Büchlein wärmstens empfohlen.

Handbuch der altchristlichen Epigraphik. Von Carl Maria Kaufmann. Mit 254 Abbildungen sowie 10 schriftvergleichenden Tafeln. (Freiburg 1917, Herder; ℳ 18,–; geb. in Leinwand ℳ 20,–). Das erste deutsche Handbuch der altchristlichen Inschriftenkunde. Was Verf. zu dieser großen und schwierigen Aufgabe besonders befähigte, ist seine eigene, erfolgreiche Forschertätigkeit und praktische Erfahrung auf

dem behandelten Gebiete. Was er in seinem bewährten, bereits in zweiter Auflage vorliegenden Handbuche der christlichen Archäologie im Schlußkapitel nur kurz berühren konnte, hat er hier zu einem umfassenden Lehr- und Lernbuche ausgebaut, welches die hohe Bedeutung der altchristlichen Inschriftenkunde für die Kenntnis des christlichen Altertums klar hervortreten läßt und in Zukunft ein unentbehrliches Hilfsmittel namentlich beim Ausbau der monumentalen Theologie sein wird. Verf. bestimmt zunächst Begriff und Aufgabe der altchristlichen Epigraphik. Darauf gibt er einen Überblick über die einschlägigen Quellen und die Literatur. Den weiteren reichen Inhalt mögen folgende Stichworte kurz andeuten: Äußere Erscheinung; Paläographie, Sprache und Datierung der Inschriften; Die Sepulkralinschriften; Ausgewählte epigraphische Texte zur vita profana et socialis; Das epigraphische Formular in besonderer Berücksichtigung dogmatischer und verwandter Texte; Epigraphische Texte, welche Aufschluß geben über die Kirche und ihre hierarchische Ordnung; Die Graffiti (rohe Wandkritzeleien); Inschriften von urkundlichem Charakter; Die epigraphische Dichtung; Die Inschriften des Papstes Damasus; Nachdamasianische historische Inschriften in poetischer Form, Märtyrerelogien und Bau-Tituli aus den römischen Katakomben; Basilikentitel; Ausgewählte Bauinschriften mit besonderer Berücksichtigung des Orients. Die zehn beigefügten schriftvergleichenden Tabellen geben charakteristische Schriftproben lateinischer und griechischer, paganer und christlicher Inschriften in chronologischer Folge. Ein bequemes Hilfsmittel zur Übersetzung der Datierung lateinischer Inschriften bietet ein vollständiger Abdruck des julianischen Kalenders. Weitere willkommene Hilfsmittel sind eine Tabelle zur Umrechnung der sog. Indiktionen in christliche Jahresdaten, der ägyptisch-römische Kalender und besonders eine chronologische Hilfstabelle, welche die Namen und Regierungszeiten der Päpste, Kaiser und Konsuln zusammenstellt. Ein Index der Initia carminum und ein sorgfältig gearbeitetes Wort- und Sachregister beschließen das Ganze. Von den nahezu 50000 bekannten altchristlichen Inschriften hat Verf. im vorliegenden Werke mehr als 2000 verwertet und über 700 vollständig abgedruckt. Sollte Verf. den Umfang eines einigermaßen handlichen Bandes nicht überschreiten, so mußte er sich Beschränkungen auferlegen. Es ist deshalb aber auch begreiflich, daß die Kritik auf einzelne Lücken seines Buches hinweisen zu müssen glaubte (Diehl in der Theol. Literaturzeitung 1918 Nr. 15/16). Auch fehlt es nicht an Ungenauigkeiten und Versehen, die in einer weiteren Auflage vermieden werden können. Illustration und Ausstattung stehen ganz auf der Höhe der Friedensleistungen des rühmlichst bekannten Verlages.

Norddeutsche Backsteingotik. Ein Heimatbuch von Hans Much (Hamburg, o. J., M. Glogau jr.; ℳ 4,75). Verf., der nicht Fachgelehrter ist, will als Laie die Freude an der deutschen Heimatkunst wecken. In der norddeutschen Backsteingotik (unterschieden als Hansagotik und Ordensgotik) sieht er nicht nur irgendeine Abart, sondern die größte Leistung der gesamten Gotik. Der Hauptwert des Buches liegt in den 79 meist recht großen und immer ausgezeichnet reproduzierten Abbildungen. Es ist ein wahrer Hochgenuß, diese so eigenartige, urdeutsche Kunst in dieser köstlichen Bilderfolge zu betrachten. Für viele wird das Buch mit seinen Kirchen, Rathäusern und Torbauten in Backstein eine wahre Offenbarung sein, und auch der Kunstfreund begegnet noch manchem unbekannten Bilde. Nicht ganz einverstanden sind wir mit dem Text. Verf., der sich gern auf Nietzsche beruft, gehört zum Kreise der Neuromantik, welche die humanistische Bildung geringschätzt und die Renaissancekunst als undeutsch ablehnt. Im katholischen Lager hat man, nachdem man auf Grund der von der alten Romantik ausgegebenen Parole lange die Gotik als die allein kirchliche Kunst angesehen hat, sich gerade jetzt zu einer freieren und unbefangeneren Würdigung

der anderen Stile, insbesondere der Renaissance und ihrer Abarten durchgerungen, und man wird sich dort auch durch patriotisch gefärbte Motive nicht wieder in die alte Enge zurücktreiben lassen. Solche Versuche sind von vornherein aussichtslos, weil der Deutsche viel zu empfänglich ist für die Schönheit der Kunst der Antike und der Renaissance. Wie kein anderer in der Welt will und kann er „alle Gärten (der Kunst) durchwandern, sich an all ihren Quellen erfreuen". Würde unser Geschlecht auf die Gotik ausschließlich festgelegt, so würden wir nach hundert Jahren zweifellos eine neue gewaltige Wiedergeburt der Antike erleben. Dabei bleibt aber bestehen, daß die Baukunst der Gegenwart von den herrlichen Werken der nordischen Backsteingotik wertvolle Anregungen und Richtlinien empfangen kann und soll.

Das niederdeutsche Bürgerhaus. Von Dr. ing. Walter Mackowsky, Kgl. Baurat in Leipzig (Leipzig o. J [1917] J. J. Arnd; ℳ 7,50). Verf. will dem Bürgerhausbau, der nach dem Kriege wieder einsetzen wird, durch seine Publikation die Wege weisen. Ihr Wert besteht in der Zusammenstellung nicht nur vorbildlicher alter Bürgerhäuser, sondern auch solcher neuer, die im Sinne der Heimatschutzbewegung an alte Traditionen anknüpfend in sachgemäßer Verwendung bodenständigen Materials in immerhin schon erfreulicher Anzahl vor dem Kriege entstanden sind. Die hier in großen und stets tadellosen Abdrücken gegebenen Beispiele sprechen für sich selbst, und wir wünschen deshalb dem Hefte die weiteste Verbreitung und eine nachhaltige Wirkung, wenn auch der Text, dem nur ein geringer Raum zugemessen ist, u. E. viel praktischer hätte verfaßt werden sollen. Statt langer historischer, einmal sogar mit der Prähistorie beginnender Ausführungen wären praktische Aufklärungen und Fingerzeige, z. B. über die schweren Fehler des modernen Backsteinbaues, mehr am Platze gewesen. Die herrlichen Bilder aus Hamburg, Bremen, Lübeck, Danzig, Hildesheim, Braunschweig, Osnabrück und vielen anderen Orten gewähren übrigens jedem Freunde der Kunst und der Heimatschutzbewegung hohen Genuß, so daß das Buch keineswegs bloß für Fachleute und Baulustige in Betracht kommt.

Heimkultur. Deutsche Kulturheimstätten für Krieger, Offiziere und Mannschaften (Heimkultur-Verlagsgesellschaft Wiesbaden o. J.; ℳ 1,20). Die sehr dankenswerte Schrift erörtert die brennende Wohnungsfrage, den Segen des Einfamilienhauses und insbesondere die Notwendigkeit der Schaffung von Heimstätten für Kriegsteilnehmer. Sie gibt durch zahlreiche Abbildungen unterstützte Fingerzeige, wie man ein schönes, billiges und gemütliches Eigenheim bauen kann.

Unserer Helden Schutzpatrone. Eine Serie von guten Künstlerpostkarten in Tondruck mit Darstellungen des hl. Joseph (Pioniere), des hl. Nikolaus (Seeleute), der hl. Barbara (Artillerie), des hl. Christophorus (Fahrer), des hl. Georg (Reiterei), des hl. Mauritius (Fußvolk). Die drei erstgenannten Karten sind von dem bekannten Münchener Maler Philipp Schumacher, die übrigen von F. Quidenus entworfen (Isaria-Verlag, München). A. Fuchs.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Der bekannte Führer der Bodenreformer, Adolf Damaschke, hat von seiner **„Geschichte der Nationalökonomie"** bereits die 9. Auflage herausgeben können (Jena 1918, Fischer); das Werk ist gegen früher fast auf das Doppelte gewachsen, erscheint daher jetzt in zwei Bänden; der erste Band (ℳ 3,50) liegt vor. Zu der auffallend weiten Verbreitung hat neben dem wirklich billigen Preise ein Zweifaches beigetragen: zunächst die flüssige Schreibweise, die auf den wissenschaftlichen Apparat sozusagen völlig verzichtet und dadurch für weitere Kreise sehr mundgerecht ist; sodann ohne Zweifel auch die bewußte Einseitigkeit des Verf., womit er überall die heute so

beliebte Lehre von der Bodenreform herrschend hervortreten läßt. Der vorliegende Band behandelt Altertum, Mittelalter, Zeitalter des Merkantilismus und der Physiokraten, endlich die sog. liberale Schule; der zweite soll das nationale System (v. List), den Kommunismus und die Bodenreform besprechen. Wie man sich auch wissenschaftlich zu D. stellen mag, man muß anerkennen, daß es ihm ehrlich um die Förderung des Volkswohles zu tun ist.

Der durch seine „Geschichte der christl. Arbeiterbewegung in Süddeutschland" (München 1908) bekannte Redakteur Michael Gasteiger veröffentlicht unter besonderer Berücksichtigung der Baugenossenschaften, ihrer Tätigkeit, Aufgabe und Organisation ein Buch über **Die Arbeiterwohnungsfrage in Deutschland** (München 1916, Verlag Leohaus; XII, 196 S.), das sich durch seinen ruhigen Ton und praktische Schreibweise bestens empfiehlt. Vollständig neu gegenüber anderen Werken ist die Darstellung der Teilnahme, welche die Gewerkschaften und die katholischen Arbeitervereine der Wohnungsfrage bislang widmeten und in Zukunft widmen sollen (3. Teil, S. 129—189). Der Verf. bemüht sich in anerkennenswerter Weise, den vielfach mit Leidenschaft verfochtenen, aber sich widersprechenden Vorschlägen zur Hebung der Wohnungsnot gegenüber eine mittlere Linie zu gewinnen; er unterläßt es auch nicht, die Bedeutung der Wohnungspflege, die in den Arbeiterklassen so sehr im argen liegt, hervorzuheben, wenn man hier auch noch mehr Ausführlichkeit gewünscht hätte; interessant ist in dieser Hinsicht sein Hinweis (S. 154 f.) auf die neue Gründung der „Schwestern von der heiligen Familie" (weltliche Schwesternschaft für Hauspflege, von Msgre Walterbach in München ins Leben gerufen).

Eine seit mehreren Jahren heiß umstrittene Frage erörtert Dr. H. Bolzau, **Wohlfahrtsämter,** Zentralisation der Wohltätigkeit und Wohlfahrtspflege in deutschen Städten (Stuttgart 1917, Heß; 116 S., ℳ 1,80). Der Verf. behandelt die Entwicklung der Wohlfahrtspflege in neuerer Zeit mit ihrer Überfülle von Vereinen, die oft ganz unabhängig voneinander arbeiten, dann die Aufgaben und endlich die Organisation der Wohlfahrtsämter, die berufen sein sollen, als Mittelpunkt der gesamten Volkswohlbestrebungen einer Stadt oder eines Bezirkes zu dienen. Mehrere Satzungen von bestehenden Ämtern sind beigefügt. B. zeigt erfreulich viel Verständnis für den hohen Wert der privaten Wohltätigkeit und verlangt eine möglichst breite Vertretung derselben im Wohlfahrtsamte. Leider verlangt er aber von ihr auch eine völlig unbeschränkte Mitteilung aller gewährten Unterstützungen; darauf kann sie sich schwerlich einlassen; man vergleiche z. B. die programmatischen Darlegungen von Prälat Dr. Werthmann in einem Flugblatt des Caritasverbandes „Grundsätzliches über staatliche Wohlfahrtspflege und freie Caritas", die sich auf die allgemeinen Forderungen der Bischöfe stützen.

In der Sammlung „**Frauenbilder**" veröffentlichte Maria Müller ein schlichtes Lebensbild von Emmy Giehrl (Tante Emmy) (Freiburg, Herder o. J. [1917]; VIII, 172 S., ℳ 2,60). Eine warmherzige Schilderung des langen Dulderlebens, das uns doch so manche treffliche Schrift für die Frauen- und Kinderwelt geschenkt hat; die liebenswürdige Bescheidenheit und Hilfsbereitschaft der ans Bett gefesselten „Tante Emmy" begegnet uns immer wieder und macht das Buch zu einer wirksamen Predigt für unsere selbstbewußte Zeit. Die Vorzüge und Schwächen der Schriftstellerin werden gleicherweise gezeichnet. Der Darstellung fehlt es, vom literarischen Standpunkt aus, öfter an der nötigen Geschlossenheit; die Schreibweise ist gewandt und anziehend.

Tiefernste Gedanken zur Frauenfrage bringt das schon in 6. Aufl. vorliegende Buch von Joh. Müller, **Beruf und Stellung der Frau** (München 1917, Beck; 241 S., ℳ 3). M. betont überall die Bedeutung des persönlichen Lebens gegenüber

den äußeren Einrichtungen. Er kommt dadurch zu einer vornehmen Auffassung auch des Frauenlebens; aber der harten Wirklichkeit wird er doch nicht gerecht, wenn er z. B. die Frauenbewegung, wie sie sich in den Vereinsorganisationen zeigt, zu materiell findet und sie statt dessen eine „durchaus persönliche Angelegenheit der Auserlesenen eines Volkes" nennt, die an sich und in ihren Kreisen die Bestimmung des Menschen zur wahrhaften Erscheinung zu bringen suchen. Auch die Ehe ist ihm zu sehr eine persönliche Angelegenheit. Aber dabei bleibt voll bestehen, daß M. ein geistreicher und tiefer Denker und Beobachter ist, der uns viel Beherzigenswertes zu sagen hat.

Die Landfrauenarbeit im Kriege (Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1917; 192 S.), so nennt sich die Druckausgabe der Vorträge, die auf dem 3. Kriegslehrgang für Frauen und Töchter vom Lande, für landwirtschaftliche Lehrerinnen und Landpflegerinnen gehalten wurden. Die 22 Vorträge beziehen sich überwiegend auf wirtschaftliche Fragen (Förderung der Produktion), ferner auf Kriegshilfe (Ansiedlung, Arbeitsvermittlung) und Landpflege (Kampf gegen die Landflucht, Kinderfürsorge). Für Vorträge auf dem Lande brauchbarer Stoff, der aber teilweise zu einseitig die Verhältnisse des Ostens zu berücksichtigen scheint.

Die Jugendpflege wird unter dem Eindruck des Krieges fast noch mehr besprochen als früher. Es ist jedoch erfreulicherweise festzustellen, daß man sich überwiegend dagegen wehrt, militärische Interessen und militärische Organisation auch für die Jugendpflege ausschlaggebend sein zu lassen. Daher hat z. B. Admiralitätsrat Felisch mit seiner Schrift **„Ein deutsches Jugendgesetz"** (Berlin 1917, Mittler; 72 S., ℳ 1) trotz ihres warmen Interesses für die Jugend von vielen Seiten scharfe Ablehnung erfahren; er will die ganze Jugendfürsorge und -pflege zu sehr zentralisieren und zu einer öffentlich-rechtlichen Einrichtung machen. F. ist auch bereits unter lebhaftem Widerspruch weiter Kreise zur Gründung eines „Hauptausschusses für Jugendpolitik" übergegangen. Man lese zur ganzen Frage das Septemberheft der Caritas 1917. – **„Die Jugendpflege in und nach dem Kriege"** erörtert der Jugendpfarrer der Provinz Sachsen, Hans Klaer (Magdeburg 1917, Holtermann; 47 S.). Er wendet sich dagegen, daß man eine militärische Jugendpflege einführe; es dürfe sich nur um militärische Vorbereitung der 17jährigen handeln, wobei alles vermieden würde, was in den Rahmen der Jugendpflege fällt. Auch für Zwang, irgendeiner Jugendorganisation beizutreten, ist er nicht zu haben; alle, die durch die bestehenden Organisationen nicht erfaßt würden, müßten durch die obligatorische Fortbildungsschule die nötigsten Einwirkungen erfahren. Die Mädchen sollten obligatorische Ausbildung im Hilfsdienst (Hauswesen, Krankenpflege usw.) nach den Vorschlägen von Frau Gnauck-Kühne erfahren, doch möglichst im Anschluß an Familien. Im ganzen: recht diskutierbare Vorschläge. – Anton Heinen in M.-Gladbach, der uns schon viele Jugendbücher geschenkt, bespricht die **„Jugendpflege als organisches Glied der Volkspflege"** (M.-Gladbach 1917, Volksverein; 80 S., ℳ 1,20) in seiner anziehenden und gemütvollen, aber auch etwas losen und stark persönlichen Weise. Wertvoll ist sein öfterer Hinweis auf die notwendige Verbindung jeder Jugendpflege mit der Familie und Berufsarbeit, sowie die Pflege des Gemütslebens. – Eine Einführung in die katholische weibliche Jugendpflege, wie sie in Süddeutschland in Übung ist, bietet das katholische weibliche Jugendsekretariat-München in der Broschüre **„Die Jugendfreundin"** (München 1917, Leohaus; 73 S., ℳ 1). In Süddeutschland ist man von Anfang an darauf ausgegangen, die Mitarbeit gebildeter Frauen in organische Verbindung mit der Mädchenjugendpflege zu bringen. So heißt es auch in den Mustersatzungen des Verbandes katholischer weiblicher Jugendvereine: der Verein besteht aus Jugendlichen und Jugendfreundinnen. Letztere bilden mit den bei-

tragenden Mitgliedern wiederum ein besonderes „Jugendwerk" zur Interessierung weiterer Kreise für die Jugendvereine. In allen Teilen des Verbandes bis zur höchsten Spitze sind Frauen in leitender Stellung mit tätig. — Der Verband katholischer Gesellenvereine in Köln hat die **Vorträge auf dem Informationskursus für Gesellenpräsides** (Weihnachten 1916) in Sonderabdruck herausgegeben (Verlag des Generalsekretariates; je 0,20 ℳ); sie behandeln Gesellenvereine und moderne Jugendpflege (Red. Brauer), Gesellenverein und Familienpflege (Red. Dr. Hoeber), Klerus und soziale Arbeit (Gen.-Sekr. Dr. Schwer), Praktisches Laienapostolat (Gen.-Präses Schweizer), Vereinsseelsorge als Gegengewicht gegen die materialistische Zeitströmung (Dr. Donders). — Der Ev. Verband zur Pflege der weiblichen Jugend Deutschlands (Berlin-Dahlem, Friedbergstr. 25) gibt seit 1917 **Vorträge zur Förderung evangel. Jugendpflege auf dem Lande** heraus. Vor mir liegen 3 Hefte (je ℳ 0,30), die für unsere katholischen Vereine kaum in Betracht kommen, da sie in erster Linie das religiöse Moment behandeln, wobei naturgemäß jede Konfession ihre eigenen Wege geht. Sie betonen jedoch mit Recht die Notwendigkeit, auch der ländlichen Jugend besondere Veranstaltungen zu bieten.

Zum Schluß seien noch folgende Bücher kurz notiert: 1. Das Sekretariat soz. Studentenarbeit in M.-Gladbach gab u. a. 3 **Kriegsgaben** der großen Katholischen Studentenverbände (der Vereine, Verbindungen und der Unitas) für ihre Mitglieder heraus unter den Titeln: **Morgenrot, Treudeutsch, Aufwärts** (je ℳ 1,50—2) mit z. T. recht hochstehenden Beiträgen. 2. In 85.—94. Auflage liegt der bekannte **„Unterricht über den christlichen Mütterverein"** aus dem Verlage Auer in Donauwörth vor (16 S., ℳ 0,10, 100 Stück ℳ 8,50); dortselbst erschien in 3. Aufl. das **„Handbüchlein für die Gründung und Leitung des christlichen Müttervereins"** (144 S., ℳ 0,50) mit Belehrung über Aufnahme, Versammlungen, Vortrag und Literatur für Präsides und Mütter (die norddeutschen Zeitschriften sind nicht berücksichtigt). 3. Die **Frauengestalten des Neuen Testamentes.** Vorlesungen von Dr. Ant. Thir. 2. Teil (Graz 1917, Styria; 358 S., ℳ 3,60). Vgl. die Besprechung des 1. Teiles (Jahrg. 1917, 192); der 2. scheint etwas dahinter zurückzubleiben; er enthält 32 Vorträge besonders im Anschluß an Parabeln des Herrn. 4. **Das moderne Jugendgericht und die Mitarbeit der Laien bei demselben** von Jos. Drathen (Freiburg 1917, Caritasverband; 82 S., ℳ 0,75); eine praktische Darstellung alles aus Geschichte und Wirksamkeit dieses Sondergerichtes für den Jugendhelfer Wissenswerten; mit Formularen. 5. **Zum innern Volksfrieden.** Von Assessor J. M. Hermann (Altötting 1917, Geiselberger; 32 S., ℳ 0,30, 12 Stück je ℳ 0,25); behandelt die brennende Frage des Laienapostolates mit der Forderung nach besonders geschulten, berufsmäßigen Helfern. 6. **Das Geld.** Von Elis. Gnauck-Kühne (Düsseldorf [1917], Wachtverlag, Schließfach 211; 40 S., ℳ 0,20). Die letzte Schrift der bekannten Sozialpolitikerin; populäre Geldlehre für breiteste Kreise, auch der Jugendlichen. 7. Die kirchliche Kriegshilfe in Paderborn gab ihren reichillustrierten 4. **Tätigkeitsbericht** Ende 1917 heraus. W. Liese.

Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte.

Von Professor Dr. Alphons Steinmann, Braunsberg (Ostpreußen).

In meiner Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn (BZF VIII 7 u. 8, Münster i. W. 1916) kam ich zu folgendem Resultat:

1. Der Satz unseres Glaubensbekenntnisses[1] „Geboren aus Maria der Jungfrau" hat ein festes Fundament im besten Text des N. T. Die Erzählung von der jungfräulichen Geburt des Herrn ist derart in den Zusammenhang der Kindheitsgeschichte bei Mt. und Lk. verwoben, daß ein Herauslösen unmöglich ist. Mt. und Lk. ergänzen sich in glücklichster Weise. Alle und gerade die ältesten Väter haben die jungfräuliche Geburt des Herrn bekannt und verteidigt. Die Angriffe der Mariengegner in christlichen Kreisen richteten sich, von ein paar Ausnahmen abgesehen[2], nicht gegen das Dogma von der Jungfrauengeburt[3], sondern gegen die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Gottesmutter.

2. Die Einwürfe, die man vom Boden des übrigen N. T. gegen das Weihnachtsgeheimnis erhoben hat, halten einer Nachprüfung nicht stand. Keine einzige Stelle des N. T. widerspricht ihm, weder direkt noch indirekt, wohl aber sind leise Anklänge, ja Bezugnahmen auf dieses Geheimnis nachzuweisen.

Unter diesen Umständen wird die Frage brennend, wie sich die vergleichende Religionsgeschichte mit dem Weihnachtswunder abfindet. Wie sucht sie die Entstehung eines so weitverbreiteten Glaubens an dieses alles über-

---

Abkürzungen. AtlA = Alttestamentliche Abhandlungen. BSt = Biblische Studien. BZ = Biblische Zeitschrift. BZF = Biblische Zeitfragen. NtlA = Neutestamentliche Abhandlungen. Rb = Revue biblique. SAB = Sitzungsberichte der Kgl. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. SakdQ = Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. StM = Stimmen aus Maria Laach. ThG = Theologie und Glaube. ThprMS = Theologisch-praktische Monatsschrift. ThQ = Theologische Quartalschrift. ZkTh = Zeitschrift für kath. Theologie. ZntlW = Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft. ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

[1] Vgl. Bartmann, Das apostolische Glaubensbekenntnis ThG VII [1915] 1–13. Vgl. weiter Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Freiburg i. B. 1893, 127–162; Baeumer, Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mainz 1893, 58–175, 234–236; vgl. besonders die einschlägigen Partien in dem großen Werk von Kattenbusch, Das Apostolische Symbol. I Leipzig 1894; II ebendort 1900 und im allgemeinen Kunze, Das apost. Glaubensbekenntnis und das N. T. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen VII, 6 u. 7, Gr. Lichterfelde-Berlin 1911); Grosch, Die angefochtenen Grundwahrheiten des Apostolikums. Leipzig 1914, 49–62.

[2] Vgl. meine Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn 41–43.

[3] Vgl. Caspari, Das Weihnachtsfest in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Theol. Literaturblatt XXXII [1911] 364): „Dieses Stück des christlichen Bekenntnisses wurde von den Arianern nicht bestritten; es war ein Stück kirchlichen Gemeinglaubens."

steigende Geheimnis zu erklären[1]? Die Antwort ist folgende: „An den Buddhismus als Quelle dachten Seidel und van Eysinga, an ägyptische Vorlagen Gardner und Bousset, an babylonische Ursprünge Gunkel und Cheyne, an phrygische Kulte (Buddhismus und Mithras) Pfleiderer, an persische Lehren Schmiedel, an Mithras Dieterich, an griechische Mythologie Usener, an die eleusinischen oder andere unbekannte Mysterien Butler, an spontane Entstehung Lobstein, an Erfindung der Eltern Jesu oder eines Evangelisten Renan, an die Lehre Philos Abbott, an die Legenden der wunderbaren Geburt Platos und des Augustus Soltau u. a., an den Besuch des Tiridates bei Nero Soltau (s. auch Dieterich) usw.[2]" Harnack bleibt einstweilen beim Spätjudentum[3]. Suchen wir diese einzelnen Anschauungen in Gruppen zusammenzuschließen, so ergibt sich folgendes Bild:

1. Der Glaube an die jungfräuliche Geburt des Herrn ist entweder aus dem Gedankenkreis der jüdisch-orientalischen Welt oder
2. aus dem der griechisch-römischen Welt zu erklären.

I. Die Jungfrauengeburt und die jüdisch-orientalische Welt.

1. Das Judentum.

Literatur: Bardenhewer, Mariä Verkündigung BSt X, 5. Freiburg i. B. 1905, 20–26. Durand, L'enfance de Jésus Christ. Paris 1908, 180–186. Beauquier, Le signe de l'Emmanuel (Revue augustinienne XI [1907] 529–561). Lagrange, Le messianisme chez les Juifs. Paris 1909, 66–98 218–224. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe (NtlA II, 1 u. 2). Münster i. W. 1910, 22–40. Derselbe, Jesus, der Jungfrauensohn, und die altorientalische Mythe. Münster i. W. 1917, 7 f. 35–39. Döller, Die Messiaserwartung im A. T. (BSt IV 6/7). Münster 1911. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes (BSt IV 11/12). Münster 1911, 21–28. – Die gründlichste Untersuchung zu Is. 7, 14 lieferte Reinke, Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel Jes. 7, 14–16. Münster 1848 (insbesondere 65–229); vgl. ferner Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias. Freiburg i. B. 1881, 117–126. Derselbe, Commentarius in Isaiam prophetam (Cursus scripturae sacrae). Paris 1887, 159–185. A. Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift[2]. Münster 1900, 22–50. Condamin, Le livre d'Isaïe. Paris 1905, 59–73. Pell, Die Immanuel-Prophezie, Isaj. 7, 14 (ThprMS XXIII [1913] 465–483).

Den Entwicklungsgang hätten wir uns hier nach der Meinung von Strauß in folgender Weise vorzustellen. Mt. 1, 22 f. heißt es von der wunderbaren Geburt des Herrn: Dieses alles aber ist geschehen, damit das vom Herrn durch den Propheten gegebene Wort in Erfüllung ginge: „Siehe die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen ‚Emmanuel' nennen." Aus dieser Stelle des Mt. ersieht man, „daß die Stelle Jes. 7, 14 in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezogen wurde. Jesus, dachte man, muß als Messias dieser Stelle zufolge von einer Jungfrau durch Gotteskraft geboren sein; was sein mußte, schloß man, ist auch wirklich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dogmatischer) Mythus über die Geburt Jesu[4]."

[1] Vgl. hierzu Espenberger, Religionsgeschichtliche Erklärungsversuche des „Conceptus de Spiritu sancto" (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht XIV [1913] 10–14, 48–55). – Saintyves, Les vierges mères et les naissances miraculeuses. Paris 1908.

[2] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4]. Tübingen 1909, 113 Anm. 1.

[3] Ebenda.

[4] So D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. I[2]. Tübingen 1837, 215.

Um diese Schlußfolgerung auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen, ist ein Eingehen auf die bekannte Weissagung des Is. unerläßlich. Die Weissagung lautet: „Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel" = Gott mit uns. Alte und neue Erklärer haben ihr Votum dahin abgegeben, daß diese Weissagung zu Unrecht auf den Sproß der Jungfrau Maria bezogen sei[1]. Man sagt, das hebräische Wort almah heiße nicht ohne weiteres Jungfrau, sondern bezeichne ein gereiftes Weib, es unentschieden lassend, ob wir darunter eine Frau oder eine Jungfrau zu verstehen hätten[2]. Indes hat hiergegen Schlögl bemerkt, es sei ein Irrtum zu glauben, im Hebräischen bezeichne allein das Wort betula ‚Jungfrau'. „Umgekehrt wird Gen. 24, 16 Rachel eine ‚unversehrte betula', 24, 43 aber schlechthin ‚die alma' d. i. die Jungfrau genannt. Der Verfasser der Genesis fügt also gerade zu betula das Attribut ‚unversehrt' hinzu, während alma ihm schlechthin ‚die Jungfrau' als ‚unversehrte' bedeutet[3]." Gerade die Berufung auf Gen. 24, 43 ist durchschlagend. Sehen wir uns indes weiter den Zusammenhang an.

Der syrisch-ephraimitische Krieg (2. Kg. 15, 37; 16, 5) war unter Achaz neu entbrannt. Das stolze Kriegsheer Judas war geschlagen (2. Par. 28, 6) und die Verzagtheit groß (Is. 7, 2). Anstatt Hilfe bei seinem Gott zu suchen und sie durch Buße herabzuflehen, knüpft der König Verhandlungen mit Assyrien an (2. Par. 28, 16; 2. Kg. 16, 7 f.). Noch ist das Bündnis nicht geschlossen, da erreicht die Panik in Jerusalem den Höhepunkt. Auf Gottes Geheiß tritt nun der Prophet Isaias vor den König, der sich mit Sorgen um die Festungswerke und Sicherung des Wasservorrats trägt (Is. 7, 3). Er weilt außerhalb der Mauern am oberen Teiche. Die tröstliche Zusicherung des Propheten lautet: Das Reich Davids soll nicht zugrunde gehen. Im Gegenteil, in 65 Jahren wird Ephraim, der eine Feind, aus der Zahl der Völker gestrichen werden (Is. 7, 8), während Syrien, der andere Feind, auf die alten Grenzen beschränkt bleiben soll. Glauben verlangt der Prophet vom König (Is. 7, 9), und um seinen Unglauben zu überwinden, bietet er ihm ein Zeichen an, möge es ein Blitz aus heiterem Himmel oder ein Donner

---

[1] Vgl. z. B. Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaia. Leipzig 1885, 41; derselbe, Zeichen und Weissagung in Jes. 7, 14–17 (Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von Marti. Gießen 1914, 179–190). Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients[3]. Leipzig 1916, 596; Hölscher, Die Profeten. Leipzig 1914, 229 Anm. 1; Hühn, Die messianischen Weissagungen. I Freiburg i. Br., Leipzig, Tübingen 1899, 143–145.

[2] Vgl. Duhm, Das Buch Jesaia[2]. (Handkommentar zum A. T., herausgegeben von Nowack). Göttingen 1902, 51: „העלמה ist nicht eine Jungfrau (בתולה), sondern ein mannbares, verheiratetes oder lediges, keusches oder hureisches (Prov. 30, 19) Weib (Cnt. 6, 8)." Siehe Guthe 41, v. Orelli, Die Propheten Jesaia und Jeremia[3]. (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften des A. und N. T. von Strack und Zöckler.) München 1891, 34; Kreyher, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. Gütersloh 1904, 28; Torge, Aus Israels Propheten (Religionsgesch. Volksbücher VI, 5) Tübingen 1914, 30.

[3] Vgl. Schlögl, Die heiligen Schriften des A. B. IV: Die prophetischen Bücher. 1. Jesaja. Wien und Leipzig 1915, 4. Derselben Meinung ist auch Hofmann, Der Schriftbeweis II, 1 Nördlingen 1853, 57, der im übrigen einer bildlichen Auslegung des Spruches das Wort redet. Aus Israel würde nicht mit der Notwendigkeit der Selbstentwicklung ein Volk des Heils entstehen, „sondern wunderbar wie Empfängnis und Geburt der Jungfrau durch Kraft der Wundermacht Gottes" (61).

im Inneren der Erde sein, von dem sie in ihren Grundfesten erschüttert wird. Achaz verschmäht dies Zeichen, nicht weil er den Propheten für einen Schwärmer oder Betrüger hält, sondern weil er sich an Gottes Wort nicht binden will. Damit ist aber Gottes Langmut erschöpft. Drohend ergeht die prophetische Rede: „Höret denn, Haus Davids! Ist es euch zu wenig, lästig zu sein den Menschen, daß ihr auch lästig werdet meinem Gott? Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel" (Is. 7, 13 f.)[1].

Achten wir auch hier genau auf den Zusammenhang! Der König hat das Zeichen, welches ihm göttliche Hilfe künden sollte, abgelehnt und damit sich und sein Haus dem Verderben überliefert. Sein Haus aber ist das Haus Davids, und diesem Hause ist ewiger Bestand verheißen (2. Sm. 7, 14). Ebendarum darf es nicht untergehen. Und zur Bestätigung dieses seines ewigen Ratschlusses gibt Gott, obwohl ungebeten, ein Zeichen, das Zeichen der Geburt des Immanuel[2].

Der Name ist mehr als ein Wort. „Denn daß der, von dessen Empfängnis c. 7 feierlich redet, eben jener sei, der c. 9 als Neugeborener begrüßt und c. 11 als Herrscher geschildert wird, fordert schon der unmittelbare Eindruck, und der Übergang 8, 8, 10 erhebt es zur Gewißheit . . . Vielmehr kann kein anderer damit gemeint sein als der Messias, d. h. der Davidide, welcher als Gesalbter des Herrn die unter David begründete Gottesherrschaft ganz und vollkommen aufrichten wird[3]."

Mit dieser Feststellung haben wir den Standort gewonnen, von wo aus wir den weiteren Inhalt des Prophetenwortes näher in Augenschein nehmen können. Als Mutter des Kindes nennt der Prophet die almah. Ein moderner Kritiker, nämlich Duhm, bemerkt dazu: „Da Jes. kein bestimmtes Weib bezeichnet, so hat er auch kein bestimmtes Weib gemeint . . ., also nicht ein Weib des Königs, der doch auch seinen Harem nicht zur Inspizierung des Wasserwerkes mit hinausgenommen haben wird, nicht sein eigenes Weib, das auch nicht zugegen war, auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das mindestens in der Niederschrift näher hätte bezeichnet werden müssen. Jedes beliebige Weib, das demnächst schwanger ist und gebiert, wird den Ruf (scl. Gott mit uns) ausstoßen[4]."

Mit der Beziehung des Prophetenwortes auf den Messias ist diese Auslegung unvereinbar[5], aber auch unvereinbar mit der Bedeutung des Zeichens: Juda wird veröden, darum wird sich der Knabe von Milch und

---

[1] Vgl. hierzu Hölscher, Die Profeten 227–229.

[2] Da das Zeichen von Gott nicht Achaz, sondern dem Hause Davids gegeben werden soll, trifft die Bemerkung Hölschers, Profeten 229 Anm. 1 nicht zu: „Das ‚Zeichen' wäre kein Zeichen, wenn es nicht dem Könige etwas ad oculos demonstrierte."

[3] So v. Orelli 37.

[4] A. a. O. 51; Die Stelle von mir gesperrt. Ähnlich Guthe, Zeichen 186; Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi[2]. Freiburg i. B. und Leipzig 1896, 32; Hölscher, Profeten 229, Anm. 1 denkt an das Weib des Propheten. Das Zeichen ist der auf göttliches Geheiß gegebene Name Immanuel. Mit der Abweisung der ersten Annahme ist auch die der zweiten gegeben.

[5] Vgl. v. Orelli 37.

Honig nähren[1]. „Denn ehe der Knabe verstehen wird, das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen, wird verödet werden das Land, vor dessen beiden Königen dir graut. Bringen wird Jahve über dich und dein Volk und deines Vaters Haus Tage, wie sie nicht gekommen sind seit dem Tage, wo Ephraim abfiel von Juda: den König Assurs" (16 f.).

Eine andere Erwägung spricht gegen die mitgeteilte Auffassung Duhms. Nachdem dem Könige Achaz ein Zeichen aus dem gesamten Schöpfungsgebiete angeboten war, konnte unmöglich ein so alltägliches Ereignis wie die Geburt eines Kindes folgen. Das haben bereits alte Erklärer wie Chrysostomus (Hom. V, 3 in Mt.; Maurinerausgabe VII, 88) richtig erkannt[2].

Allerdings ist gegen die Meinung, Isaias habe an eine Jungfrau-Mutter gedacht, eingewandt: „Der Prophet denkt hier gewiß an ein verheiratetes Weib: oder sollte er, was in Israel als strafbare Schande galt (Dt. 22, 13 ff.) und noch heute in Palästina ebenso beurteilt wird (ZDPV VI, 100), mit der Geburt des zukünftigen Davididen verbunden haben[3]?" Allein dagegen gilt: „Der Messiaskönig ist die bedeutendste Gestalt des A. T. Nun muß es jedem auffallen, daß, während sonst von den atl. Helden durchgängig ganz genau der Vater referiert wird, der Messiaskönig nur geschildert ist mit Jehovah als Vater und mit einer menschlichen Mutter . . . In dem Ps. 21 spricht der Messias nur von seiner Mutter; Mich. kennt nur seine Mutter (5, 3); Jer. gleichfalls (31, 22). Einzig Jehovah spricht zu ihm: filius meus es tu Ps. 2, 7. Wenn nun unter den besagten Umständen dieses Weib und diese Mutter העלמה genannt wird, so ist es unbestreitbar, daß dieses eben die Jungfrau heißen muß[4]." Die Anwendung von Dt. 22, 13 ff. trifft also deswegen nicht zu, weil wir es bei Isaias mit der geheimnisvollen, alle Makel ausschließenden reinen und heiligen Geburt des Herrn aus der Jungfrau zu tun haben.

Die Schwierigkeiten sind indes noch nicht zu Ende. Achaz hat durch seinen Unglauben den Zorn Gottes herausgefordert, und Gott sollte darauf nur mit der tröstlichen Verheißung des messianischen Heils antworten? Das würde in der Tat „geradezu eine Prämie auf den Unglauben des Achaz sein"[5]. Wir dürfen nicht übersehen, daß die Prophetie auch eine gewaltige Strafandrohung für den ungläubigen König enthält: Sein Land wird von den Heeren Assurs und Ägyptens überschwemmt werden und derart veröden, daß es der armen Bevölkerung nur noch Milch und Honig,

[1] Siehe Condamin 66 f. Vgl. Guthe, Zeichen 186 f. Jeremias A. T. 594 faßt das Wort von Milch und Honig in folgendem Sinne: „1. Der Knabe wird in seiner Kindheit in der Wildnis sein, unter Hirten aufgezogen werden wie alle Träger der Erwartungserwartung . . . und wird Milch und Honig essen. 2. Milch und Honig ist Stichwort und Symbol für das erwartete goldene Zeitalter, wie Weinstock und Feigenbaum . . ." Dann wäre die sich unmittelbar daran anschließende Begründung (siehe oben!) sinnlos, oder aber man muß mit Hölscher, Profeten 361, Anm. 5 sagen: „7, 15 ist eine Glosse, die den Immanuel als Messias auffaßt."

[2] Weitere Belege bei Knabenbauer, Commentarius 174. Daran scheitert auch die Auffassung Guthes, Zeichen 179.

[3] So Guthe 41.

[4] So Knabenbauer, Erklärung 123, Commentarius 169 ff., 175 f.; vgl. Pell 468 f.

[5] So Beer, Zur Zukunftserwartung Jesajas 33 in den S. 435 Anm. 1 genannten Studien für Wellhausen.

die Speise des unbebauten Landes, spendet. In diese Zeit ragt bereits der Immanuel hinein, der sich mit jenen einförmigen Nahrungsmitteln des schwer heimgesuchten Landes begnügen muß. „Diejenigen, welche meinen, daß der Immanuel, weil er als ein Kind der assyrischen Gerichtszeit erscheint, nicht der Messias sein könne, verkennen das Gesetz der perspektivischen Verkürzung, welchem alle Prophetie, auch die Jesu Christi selber in den Evangelien, unterstellt ist. Jesaia hat es noch erlebt, daß die Erwartung der Parusie des Messias in der Zeit der assyrischen Bedrängnisse nicht in Erfüllung gegangen, dennoch hat er seiner Weissagung sich nicht geschämt und sie nicht zurückgezogen[1]." Dieses Gesetz der perspektivischen Verkürzung läßt sich ebensowenig verkennen wie die Tatsache, daß nach der Auffassung des Evangelisten Johannes der Immanuel schon im A. B. lebte[2].

Wie könnte Johannes sonst mit Bezug auf den Messias vom Propheten schreiben: „Das sagte Isaias, weil er seine Herrlichkeit sah und von ihm gesprochen hat" (Jo. 12, 41)? Freilich schildert Is. 6, 1 ff. jene Vision, in welcher er die Herrlichkeit Jahves sah. Da aber Johannes von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes tief durchdrungen ist, so sagt er, der Prophet habe damals Jesus geschaut und von ihm gesprochen. Jedenfalls äußerte der Messias nach johanneischer Darstellung seine Wirksamkeit bereits im A. B., und darum machen wir uns die schönen Worte von Delitzsch zu eigen: „Auch noch nicht leibhaftig hervorgetreten führt der Künftige ein ideales Leben in der atl. Geschichte, und als er in der Fülle der Zeiten erschien, da befand sich das Heilige Land zwar nicht unter der Fremdherrschaft Assurs, aber Roms in einem Zustande, welcher auf Achaz' untheokratische Politik als letzte Ursache zurückging. Und nicht in einem Palaste ist er geboren und in Purpur gewickelt worden, nicht eine Alma des Harems (Hohesl. 6, 8) eines davidischen Königs war seine Mutter, sondern die Verlobte eines Zimmermanns aus dem heruntergekommenen davidischen Geschlechte, welcher ihn als seinen legitimen, aber nicht leiblichen Sohn, sondern als eine Gabe des Himmels erkannte. Die moderne Theologie sieht darin mit der ganzen Kirche Gottes die Erfüllung und Enträtselung des jesaianischen Weissagungswortes[3]."

Wir haben also die Stelle messianisch gewertet, und es fragt sich nun, ob sich nicht bei dieser Wertung die Entstehung des Glaubens an die jungfräuliche Geburt des Herrn von selbst ergibt. Vorsicht scheint bei der Beantwortung dieser Frage schon um deswillen geboten, als ein großer, ja der größte Teil der Forscher dafür eintritt: Das Judentum habe niemals

[1] Siehe Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. Leipzig 1890, 99. Vgl. Knabenbauer, Erklärung 125; v. Orelli 38. Hiernach erledigt sich die Frage von Reuß bei Lobstein, Geburt 33, Anm. 2: „Was für ein Trost wäre es für Ahas gewesen, wenn ihm der Prophet gesagt hätte: Fürchte dich nicht vor diesen beiden Königen, in 750 Jahren wird der Messias geboren werden?" Es ist übrigens wahrscheinlich, daß die Weissagung des Isaias auf eine uralte Heilserwartung zurückgeht, in welcher eine Jungfrau oder Gebärende eine Rolle spielte (vgl. Peters, Weltfriede und Propheten [Paderborner Vorlesungsverzeichnis W. S. 1917/18] Paderborn 1917, 8 f.). Peters denkt an Gn. 3, 15; 5, 28 als Wurzel dieser Erwartung (11). Ob aber „der Prophet auch seinerseits hoffte und meinte, daß die Geburt des großen Friedensfürsten seiner Verkündigung schon ganz nahe bevorstehe" (25), läßt sich nicht entscheiden.

[2] Vgl. A. Schäfer, Gottesmutter 45.

[3] So Delitzsch 99 f.

einen vaterlosen Messias erwartet[1]. Ist das richtig, dann konnte die Jesajasstelle unmöglich den Glauben an den Sohn der Jungfrau erwecken[2]. Vielmehr würde die Entwicklung in folgender Weise verlaufen sein: „Gerade bei der Jesajasprophetie ist eine Eintragung des Messiasglaubens ausgeschlossen, weil bis auf Matthäus nirgendwo die Deutung der Jesajasprophetie auf die Jungfrauengeburt nachweisbar ist. Die Juden haben das Jesajawort zeitgeschichtlich auf den König Ezechias gedeutet, ja sie haben nicht einmal an die Geburt des Messias von einer Jungfrau geglaubt. Erst die Erfüllung hat dem Evangelisten, oder, wenn die Einführung des Prophetenwortes noch zur Rede des Engels gehört, die Gottesoffenbarung hat den Sinn der Prophetie erschlossen[3]."

Neben dieser starken Mehrheit hält eine kleine Minderheit von Forschern dennoch Is. 7, 14 für die Quelle des Glaubens an die wunderbare Geburt[4]. Sie kann sich vor allem auf die Septuaginta stützen. Denn diese übersetzen das hebräische an sich mehrdeutige almah mit dem durchaus eindeutigen παρθένος = Jungfrau. Diese Übersetzung legt jedenfalls die Vermutung nahe, daß man sich in den Kreisen der Verfasser der Septuaginta über die Jesajasstelle Gedanken gemacht und mit Absicht diese eindeutige Übersetzung gewählt hat[5]. Es bliebe demnach die Möglichkeit bestehen, daß man gerade in Kreisen der Septuagintajuden an eine wunderbare Geburt des Messias geglaubt habe. Das Matthäusevangelium ist aber nicht in diesen Kreisen, sondern auf dem Boden des palästinensischen Judentums entstanden[6]. Dazu kommt die weitere Beobachtung, daß gerade extrem judenchristliche Sekten wie die Ebioniten die übernatürliche Geburt Jesu direkt verwerfen. Auch darauf darf aufmerksam gemacht

[1] Bereits der Jude Trypho erklärt bei Justin, Dial. 49 (ed. Otto I, 1² Jena 1847, 158): „Wir alle erwarten, daß Christus ein Mensch sein und von Menschen abstammen werde." Von den neueren vgl. Usener, Geburt und Kindheit Christi (Vorträge und Aufsätze). Leipzig und Berlin 1907, 178/183. Dalman, Die Worte Jesu. I. Leipzig 1898, 226 schreibt geradezu: „Denn niemals hat das jüdische Volk vom Messias vaterlose Geburt erwartet, und keine Spur ist vorhanden von einer jüdischen messianischen Auslegung des Wortes vom Jungfrauensohne Jes. 7, 14, aus welcher etwa gar ... die ganze Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu ihren Ursprung genommen haben könnte." Vgl. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. Gießen 1909, 226. Demgegenüber verweist Jeremias, A. T. 676 s. v. Jungfrau auf Levertoff und dieser „auf Maimonides, der unter Berufung auf Midrasch Rabbi Moše hadaršon vaterlose Geburt des Messias auch als eine alte jüdische Anschauung belegt".

[2] Vgl. Bardenhewer, Mariä Verkündigung 22 f.; Briggs, The virgin birth of our Lord (The American journal of Theology XII [1908]) 195 vgl. 206.

[3] So Dausch, Stammtafel und Geistempfängnis Jesu (ThprMS XXV [1915] 13). Trypho bezieht nach Justin, Dial. 67 (Otto 226) Is. 7, 14 auf Ezechias. Und nach demselben Dialog Justins 67, 71 (Otto 226, 246) übersetzten die Juden Is. 7, 14 nicht mit „Jungfrau" (παρθένος), sondern mit „junges Weib" (νεᾶνις). Darin liegt ein Protest gegen die christliche Auffassung.

[4] So vor allem Harnack, Dogmengeschichte 113 Anm. 1; Neue Untersuchungen zur Apg. usw. Leipzig 1911. 100 Anm. 1, 101 ff.

[5] Vgl. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums³. Straßburg 1903. 200 Anm. 3: „Die griechische Übersetzung von Jes. 7 (ἡ παρθένος) läßt schon Nachdenken über die Frage bei den Übersetzern vermuten."

[6] Harnack, Neue Untersuchungen 103 bemerkt zwar hierzu: „Was aber den Einwurf betrifft, die ‚Jungfrau' stehe nur im griechischen Text, so liegt nicht nur die Wahrscheinlichkeit der Annahme vor, die Kombination sei bei den hellenistischen Juden in Palästina entstanden (bekanntlich hat sie ein Teil der strengen Judenchristen stets

werden, daß gerade die irdische Abkunft Jesu von den Juden mit den übelsten Nachreden begleitet wurde. Aus diesen Gründen wollte der bekannte Philologe Usener in dem Wort Is. 7, 14 nicht den Ausgangspunkt einer Sagenbildung erblicken, sondern das Siegel sehen, welches dem fertigen Stoff aufgedrückt wurde[1].

Ganz eigentümlich stellt sich Völter die Entstehung der Geburtsgeschichte in Lk. 2, 1–20 vor. Wie Maurenbrecher ist sie ihm das überbietende Gegenstück zur Geburtsgeschichte des Täufers in Lk. 1[2], die aus Täuferkreisen stammt[3]. Lk. 1 enthält nach diesem Verfasser nur die Erzählung von der Geburt des Johannes[4]. „Alles, was wir über diese Worte hinaus oder im Unterschied von diesen Worten in unserem heutigen Texte lesen, also 1, 26b–1, 39a und in 1, 32b und 1, 41 die Worte *μετὰ σπουδῆς* [eilig] und *τῆς Μαρίας* [Mariens] geht auf die Rechnung dessen, der den ursprünglichen Text in spezifisch christlichem Sinne bearbeitet hat[5]." Später wären die Geburtsgeschichten in Lk. 1 und 2 noch einmal überarbeitet worden. Die Frucht dieser Arbeit sei 1, 26–45 gewesen[6]. Worauf es aber ankommt, nämlich woher die Idee der jungfräulichen Geburt stamme, verrät uns Völter mit keinem Worte[7].

Da sind andere findiger gewesen und haben auf Philo verwiesen, der die Patriarchenfrauen auf Tugenden deutet[8]. Indes waltet auch über dieser Entdeckung ein Unstern[9]. „Denn die Frauen der Patriarchen sind nach ihm [Philo] ja gar nicht Wesen von Fleisch und Blut, sondern Tugenden, welche von Gott empfangen, d. h. mit Erkenntnis Gottes vereinigt alles ethisch Vollkommene hervorbringen für diejenigen, welche Liebhaber der Tugend sind (hier die Patriarchen). Und sind die Frauen der Patriarchen hierbei als Jungfrauen gedacht, so sagt Philo ausdrücklich, daß sich Gott nicht sowohl mit ihnen, sondern mit der Jungfräulichkeit, d. h. der sich selbst gleichen Idee vereinige, aus welcher Verbindung alle Tugenden hervorgehen[10]." Im übrigen aber gilt, was schon Kreyher bemerkte: „Die Erzählungen von der Geburt Isaaks, Simsons, Samuels beschränken die Wirkung der göttlichen Allmacht darauf, daß aller menschlichen Erwartung zuwider den bisher unfruchtbaren Frauen Kinder gegeben wurden[11]." Und ebenso richtig urteilt

abgelehnt), sondern es scheint mir auch wahrscheinlich, daß das Grübeln über den Originaltext Jes. 7 schon in vorchristlicher Zeit manchen Voll-Juden zu der Annahme geleitet hat, der Text rede von einer Jungfrau als Mutter des Messias". Wahrscheinlichkeitsempfindungen sind aber keine Beweise.

[1] Vgl. Usener, Das Weihnachtsfest. I². Bonn 1911, 78: „Es hieße den natürlichen Hergang auf den Kopf stellen, wollte man dies Prophetenwort als den Anlaß und Ausgangspunkt der Sagenbildung betrachten: es war vielmehr das Siegel, das dem fertigen Stoffe aufgedrückt wurde."

[2] Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht. Straßburg 1911, 57. Vgl. auch Weinel, Bibl. Theologie des N. T. Tübingen 1911, 233.

[3] Völter 34. [4] Ebenda 59 f.

[5] Ebenda 20. [6] Ebenda 61.

[7] Auch Lobstein, Geburt 28–31 nicht, der in den Stammvätern und Helden Israels das Vorbild für die evangelische Erzählung sieht.

[8] Vgl. Philo ed. Cohn I. Berlin 1896, De Cher. 40–47 (180 f.). P. R. „Geboren von der Jungfrau" (Preußische Jahrbücher LXXVIII [1894] 207).

[9] Vgl. Harnack, Neue Untersuchungen 102 Anm. 1.

[10] Anonymus, Geboren von der Jungfrau. Leipzig 1896, 36.

[11] Geburt 26, vgl. auch Lobstein, Geburt 29 f. Daran scheitert Weinel 519 f.

Barth: „Aber Philo will die Erzeugung durch Abraham, Isaak, Jakob, Mose nicht ausschließen, sondern nur betonen, daß dieselbe eine außerordentliche Veranstaltung Gottes war, ähnlich wie Paulus den Isaak ‚nach dem Geiste geboren' nennt[1]."

Auf einem anderen Wege glaubt Maurenbrecher zum Ziele zu kommen. Er sieht in der jungfräulichen Geburt des Herrn eine Überbietung der Geburt des Täufers. Zwischen Johannes- und Jesusjüngern sei ein Wettstreit entbrannt. Im Verlaufe dieses Streites hätten es die Jesusjünger gewagt, Jesus als vom Geiste erzeugt auszugeben[2]. Hierbei sei ihnen der jüdisch-babylonische Mythus zugute gekommen, der die Geburt des Heilandes durch die Himmelskönigin erzähle. Ruach, Geist, sei im Aramäischen wie im hebräischen weiblichen Geschlechts[3]. Nun wüßten wir, daß die Frau Simons des Magiers Helena geheißen habe und von ihrem Gemahl als der Hl. Geist ausgegeben sei[4]. Helena sei nichts anderes als Isis, Istar (Astarte). Die Taube war der Istar heilig[5], und so verständen wir, daß der Hl. Geist in Gestalt einer Taube auf Jesus herabgekommen sei. Bei der Taufe sei die Geburt Christi als Sohn Gottes erfolgt. Die Mutter Christi ist also Istar, die Himmelskönigin[6]. Aus alledem ergibt sich die Gleichung: Geist = Helena = Isis, Istar = Maria. Wollte man also über die Mutter Christi noch etwas Größeres aussagen als über die Mutter des Johannes, „so blieb nur die jungfräuliche Empfängnis übrig; und sie war ja wohl sowieso durch den Mythus schon nahegelegt[7]".

Die Unhaltbarkeit dieser Konstruktion ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Die evangelische Erzählung von der Zeugung durch den Geist hat nichts mit der Auffassung zu tun, welche den Geist als Mutter Jesu hinstellt[8].

2. Die Taufe war nicht die Geburtsstunde, sondern die messianische Weihe Jesu[9].

3. Weder Isis noch Istar können Anspruch auf das Attribut der Jungfräulichkeit erheben[10].

Man mag also die Sache betrachten, wie man will, es will nicht gelingen, in Is. 7, 14, geschweige in jüdischen und verwandten Vorstellungen, die Quelle für den Glauben an die wunderbare Geburt des Herrn zu erschließen. Der Glaube daran war eben schon vorhanden, als Mt. im Lichte seiner Glaubensüberzeugung die ganze Tragweite des alten Prophetenwortes erkannte.

---

[1] Hauptprobleme 259.
[2] Maurenbrecher, Bibl. Geschichten. Berlin 1910, 497.
[3] Ebenda 501. [4] 503. [5] 505.
[6] Ebenda. [7] 507.
[8] Siehe meine Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn 12 f.
[9] Ebenda 57–62.
[10] Siehe unten: Babylonien und Ägypten. Wenn man sieht, daß Maurenbrecher in der Pose ernster Wissenschaftlichkeit den breiten Massen des Volkes derartige Dinge vorträgt, so dürfte es für die Leiter unserer Jünglings-, Arbeiter-, Gesellen- und kaufmännischen Vereine hohe Zeit sein, auch ihrerseits diesen Gegenständen ihr Interesse zuzuwenden.

2. Babylonien und Ägypten.

Literatur: Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857, 406–456. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte III). Münster i. W. 1890. Kugler, Im Bannkreis Babels. Münster i. W. 1910. Steinmetzer, Geburt Christi 41–66. Derselbe, Jesus 17–31. Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums herausgeg. von Drerup, Grimme, Kirsch V, 5 u. 6) Paderborn 1912, 9–76. Vgl. dazu Dölgers Besprechung in der Theol. Revue XVII [1918] 6–9. Karge, Babylonisches im N. T. (BZF VI, 9 u. 10) Münster i. W. 1913, 17–31.

Der Einfluß Babyloniens auf das Judentum darf nicht gering angeschlagen werden. Nach der Erzählung vom Turmbau saß hier ursprünglich das Menschengeschlecht als Einheit. Hier haben die Ahnen der Hebräer ihr Stammland gehabt. Und die langen Jahre des Exils sind gewiß an der Entwicklung Israels nicht spurlos vorübergegangen. Wir haben freilich das Judentum als Quelle des Glaubens an die jungfräuliche Geburt des Herrn abgelehnt. Diese Ablehnung erhält aber eine tiefere Begründung, wenn sich zeigen läßt, daß die beiden für Israels Kultur wichtigsten Länder einen Glauben an die jungfräuliche Geburt ihrer Götter und Helden nicht gehabt haben. Diese beiden Länder sind Babylonien und Ägypten. In Ägypten reifte Israel zu einem Volke heran, und aus Ägypten wird jetzt vielfach der materielle Inhalt der jüdischen Prophetie abgeleitet. In uralten Zeiten hatte sich in Ägypten ein feststehendes Schema der Prophetie herausgebildet: Zeiten furchtbaren Elends werden abgelöst durch Zeiten großen Segens[1]. Grund genug also, die beiden Länder auf ihren Glauben in dem uns angehenden Punkte zu prüfen.

Das religionsgeschichtliche Material, soweit Babylonien in Betracht kommt, hat Steinmetzer gesammelt und kritisch gesichtet[2]. Wir hören da vom Gründer Babylons: „Sargon, der mächtige König, König von Agade, bin ich. Meine Mutter war enitu, mein Vater aus niederem Geschlecht[3]." Das Wort, worauf es ankommt, ist enitu, und dieses Wort hat die verschiedenste Erklärung gefunden: Vestalin, Herrin, Oberpriesterin, Geweihte, Jungfrau. Frankh bemerkt dazu: „Selbst wenn erwiesen werden sollte, daß die Übersetzung von enitu durch ‚Vestalin' im wesentlichen richtig ist, so wird es dabei bleiben, daß enitu niemals ohne weiteres ‚Jungfrau' heißt[4]." Und selbst wenn einmal ein Beleg für eine solche Bedeutung gefunden werden sollte, kann doch an keine jungfräuliche Geburt gedacht werden, da ja ausdrücklich vom Vater Sargons die Rede ist.

Von Gilgameš erfahren wir: „Als Senechorus über Babylonien herrschte, sagten die chaldäischen Wahrsager, der Sohn der königlichen Tochter werde dem Großvater das Königreich entreißen. Und dieser Ausspruch war eine Weisagung der Chaldäer. Diese fürchtete der König und wurde, um scherzhaft zu sprechen, für seine Tochter ein zweiter Akrisius; denn er bewachte sie mit

[1] Vgl. dazu Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle a. S. 1906, 446–455.

[2] Vgl. ferner Frankh, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung (Philotesia P. Kleinert dargebracht). Berlin 1907, 203–221. Steinmetzer, Jesus 24–31.

[3] Steinmetzer 47. Derselbe, Jesus 28. Frankh 205, 207.

[4] Frankh 212. Steinmetzer, Jesus 29.

großer Strenge. Die Tochter aber — denn das Schicksal war weiser als der Babylonier — gebar heimlich von einem unbekannten Manne[1]." Hier ist nicht einmal von einer wunderbaren, geschweige denn jungfräulichen Geburt des Gilgameš die Rede.

Wenn sich aber altbabylonische Könige als Söhne der Muttergöttin hinstellen, so handelt es sich dabei nicht um ihre wunderbare oder jungfräuliche Geburt, sondern um ihre göttliche Berufung. So bekennt der Sohn Assurnasirpals: „Da hast du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern, mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen, Verlangen getragen nach meiner Herrschaft, hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen, hast mir ein gerechtes Zepter verliehen[2]." Was sich in diesem Gebete offenbart, ist der Glaube des Morgenlandes, daß der König ein Gesandter der Gottheit sei.

Eine andere Erklärung bringt Paffrath bei. Auch er lehnt die Annahme, als ob durch den Titel „Sohn der Gottheit" eine wirkliche Zeugung durch die betreffende Gottheit vorgetäuscht werden sollte, ab. Ihm schwebt indes ein Adoptivverhältnis vor. „Das Fürstenkind wurde in feierlicher Zeremonie der sitzend dargestellten Gottheit auf den Schoß gelegt und so symbolisch ihr zu eigen gegeben. Von dem Augenblicke an galt die Gottheit als dessen Vater oder Mutter[3]."

Was aber die Muttergöttin Ištar betrifft, so ist ihre Jungfräulichkeit nichts als Schein. „Als Muttergöttin hat Ištar kein bleibendes männliches Komplement. Dieser Umstand wird der Anlaß, daß man in vager Weise von der ‚jungfräulichen' Ištar spricht. Aber nachdrücklich muß festgestellt werden, daß der Begriff der Jungfrauschaft hier eben eine vage Umbiegung erfährt. Nicht darum handelt es sich, daß die weibliche Person keinen Umgang mit einer männlichen hat, sondern darum, daß sie keinen dauernden Gemahl besitzt[4]." Ištar hat so wenig als Jungfrau gegolten, daß man sie später geradezu als Gemahlin Marduks, Assurs u. a. betrachtete[5].

Mit dem Nachweis, daß Ištar nicht als Jungfrau gedacht war, ist auch die Abstammung des Königs Assurbanipals erklärt. „Klein warst du, Assurbanipal, als ich dich überließ der Göttin, der Königin von Ninive; schwach warst du, Assurbanipal, als du saßest auf dem Schoße der Göttin von Ninive[6]..." Es handelt sich lediglich um den bereits erwähnten Gedanken, die Könige seien Söhne der Gottheit[7]. Steinmetzer schließt die Erörterung angeblicher Parallelen mit den Worten: „Abgesehen von den hier aufgeführten Stellen sind noch eine Reihe anderer namhaft gemacht worden, welche die Idee der Jungfrauengeburt enthalten sollen; allein sie besagen noch weniger als die schon besprochenen, so daß wir uns der Aufgabe, sie

---

[1] Frankh 205. [2] 212.

[3] Siehe Paffrath, Der Titel „Sohn der Gottheit" (Orientalische Studien für Fr. Hommel I, Leipzig 1917, 159) in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XXI [1916]. [4] Frankh 213.

[5] Vgl. das Namenregister bei Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 2. Gießen 1912, 1075. Steinmetzer, Jesus 26.

[6] Steinmetzer 55.

[7] Daß wir in Gudea keinen Jungfrausohn, sondern den Sproß des Gottes Ningišzida und seiner Gemahlin der Göttin Gatumdug zu sehen haben, tut Steinmetzer 52—54 dar. Bei Ninib aber handelt es sich wieder um die göttliche Berufung zum König.

wiederzugeben, entheben dürfen. Wir wollen dagegen nicht unterlassen, zusammenfassend festzustellen, daß es keine einzige Stelle in der babylonisch-assyrischen Literatur gibt, die die Vorstellung der Jungfrauengeburt enthielte[1]."

Eines letzten Einwandes haben wir noch zu gedenken. Er lautet kurz, auf Grund der altorientalischen Weltanschauung habe Jesus als der erwartete Erlöserkönig ein Sohn der Jungfrau sein müssen[2]. Wieso? Weil die altorientalische Lehre astralen Charakter trägt. Himmelsbild = Weltbild d. h. „alles, was am Himmel geschieht, spielt sich im Gegenbild auch auf der Erde ab, und alles, was auf der Erde geschieht, hat sein Urbild am Himmel, war zuvor in den Sternen geschrieben[3]." Die Anwendung auf unserem Fall ist folgende: Am 25. Dezember um Mitternacht geht am östlichen Punkte des Himmels das Sternbild der Jungfrau auf. „Der 25. Dezember ist die Zeit um die Wintersonnenwende. Auf den erwarteten Welterlöser, das irdisch-menschliche Gegenbild Marduks, angewandt: weil in dem Mythus von dem Siege der lichten Mächte über die dunklen Gewalten die Äquinoktien mit den Solstitien in gleicher Bedeutung häufig wechseln, kann die Wintersonnenwende als des Erlöserkönigs Geburtstag gelten. Jetzt ist alles deutlich: der Erlöserkönig wird geboren, wenn am Himmel das Bild der Jungfrau aufgeht, d. h. nach dem System der altorientalischen Weltanschauung: der Erlöserkönig ist selbst ein Sohn der Jungfrau[4]."

Hiergegen macht Frankh auf folgendes aufmerksam. Der Erlöserkönig solle das irdisch-menschliche Gegenbild des Gottes Marduk sein. Wenn aber Himmelsbild = Weltbild wäre, dann müßte auch Marduk als Sohn der Jungfrau angesehen sein. Das ist aber nicht der Fall. Wir wissen ganz genau, daß im Göttersystem Marduk als Sohn des Ea und seiner Gemahlin Damkina galt. „Diese Tatsache bedeutet nun aber in unserem Zusammenhange außerordentlich viel. Denn sie beweist, daß für die von den Assyriologen aufgestellte Behauptung die altorientalische Lehre als Weltanschauung an dem ersten entscheidenden Punkte versagt[5]."

Ein Rückblick auf die bisherigen Ausführungen lehrt uns, daß sich in keinem einzigen Falle die Idee der jungfräulichen Geburt des Erlöserkönigs in Babylon nachweisen läßt. „Ja, selbst die Idee einer wunderbaren Geburt ist in vielen Fällen nur insoweit vorhanden, daß sich die Könige Söhne der Muttergöttin nennen[6]." Das Sternbild der Jungfrau aber behebt nicht die Schwierigkeit, sondern schafft eine neue: Marduk erscheint nie als der Sohn der Jungfrau[7].

Wenden wir uns Ägypten zu! Hier soll es die Osirislegende sein, welche das Urbild unserer Weihnachtserzählung gewesen sei[8]. Die Legende

[1] Steinmetzer, Jesus 31.

[2] Vgl. Jeremias, Babylonisches im N. T. Leipzig 1905, 47 f. Derselbe, A. T. 598.

[3] Frankh 204. [4] Ebenda 207. [5] A. a. O. 209.

[6] Steinmetzer 59. Auch Clemen, Erklärung 227 f. will nichts von einer Herleitung der Jungfrauengeburt aus Babylon wissen.

[7] Frankh 209.

[8] Vgl. Greßmann, Das Weihnachtsev. auf Ursprung und Geschichte untersucht. Göttingen 1914, 24. Gegen Greßmanns Behauptung, die ganze Weihnachtserzählung sei ursprünglich die Geburtslegende eines Königskindes gewesen und stamme aus der Fremde (vgl. die ägyptische Osirislegende, die aber in Syrien-Palästina gar nicht nachzuweisen ist, und die in der Geburtslegende des Dusares keinen Ableger hat) siehe Clemen, Greßmanns Erklärung der Weihnachtsgeschichte (Theologische Studien

lautet nach dem Bericht des Plutarch folgendermaßen: „Rhea (Nut), die Gemahlin des Helios (Râ) hatte ein heimliches Verhältnis mit Kronos (Seb) gehabt; als dies Helios bemerkte, sprach er eine Verwünschung über sie aus, daß sie in keinem Monate noch Jahre gebären solle. Auch Hermes (Thoth) liebte die Göttin und pflog mit ihr Umgang; als er nun eines Tages mit Selene Brett spielte und ihr den 70. Teil jedes Tages abgewann, da bildete er aus allen diesen Teilen fünf ganze Tage und schaltete dieselben hinter den 360 Tagen des ägyptischen Jahres ein. Am ersten dieser neugeschaffenen und von Helios' Fluch nicht berührten Tage entstand Osiris, und zugleich ertönte eine Stimme, der Herr aller Dinge trete an das Licht; einem gewissen Pamyles in Theben wurde eröffnet, er solle die Geburt des großen Königs, des wohltätigen Osiris, laut verkünden, und zugleich übergab ihm Kronos den Osiris zur Erziehung[1]."

Greßmann findet zwischen dieser Legende und unserer Weihnachtserzählung folgende Übereinstimmungen: 1. Die Geburt des Kindes wird in beiden Berichten von einer göttlichen Stimme verkündet; in beiden wacht die Gottheit über das Kind und ruft selbst die Retter herbei. 2. Das Kind heißt hier wie dort Herr (κύριος); der Titel ‚Wohltäter' (εὐεργέτης) ist dem Titel ‚Retter, Heiland' (σωτήρ) nahe verwandt. 3. Die Botschaft von der Geburt des göttlichen Kindes wird von den Beteiligten weiterverbreitet. 4. Die Empfänger der Botschaft sind Laien, dem niederen Volke angehörig[2]. Wie aber ist diese Osirislegende vorbildlich für die Judenchristen geworden? Hierauf gibt Greßmann folgende Antwort: „Als die Judenchristen die Geburtslegende des Königs Osiris kennen lernten, war vielleicht schon Augustus an die Stelle des Osiris getreten. Jedenfalls aber schmückten sie ihren Meister mit dieser Erzählung, um ihn noch mehr zu ehren; in polemischer Gegenüberstellung — das ist die üblichste Form der Entlehnung — behaupteten sie: nicht Osiris oder Augustus, sondern Jesus sei der wahre ‚Heiland' und Friedensbringer der Menschheit. Das konnte erst dann geschehen, als man anfing, Jesus in die göttliche Sphäre zu erheben[3]."

Von einer Abhängigkeit der Weihnachtsgeschichte von der Osirislegende kann nur dann die Rede sein, wenn man die jungfräuliche Geburt des Herrn aus dem Texte entfernt[4]. Dann ist es möglich, ein Findlingsmotiv zu konstruieren und mit seiner Hilfe die einzelnen Staffeln vom Findelkind zum Weltkönig zu erklimmen[5]. Gegen derartige Willkürlichkeiten aber verhält

und Kritiken 1916) 243—252. Des weiteren gilt von der Mutter des Dusares, daß sie nicht als Jungfrau bezeichnet wird, sondern höchstens daß ihr Name Χααμοῦ Jungfrau bedeutet. „Ja selbst wenn ... der Dusareskult vom Mithriazismus beeinflußt worden sein sollte, so würde die göttliche Mutter nur in demselben Sinne wie andere Muttergottheiten als Jungfrau bezeichnet worden ..., und die Geburt des Dusares nicht als jungfräuliche anzusprechen sein." Clemen a. a. O. 249 f.

[1] Siehe Wiedemann a. a. O. 109 f.; vgl. Plutarch, Über Isis und Osiris. Nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzung und Erläuterungen herausgegeben von Parthey. Berlin 1850, c. 12. Vgl. hierzu Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten [Religiöse Stimmen der Völker, herausgegeben von Otto] Jena 1915, XXII f., 15—21.

[2] Greßmann, Weihnachtsev. 23 f.

[3] Ebenda 37. Übrigens bezweifelt Clemen, Greßmann 245 das Findlingsmotiv in der Osirislegende. „Kronos scheint ... dem Pamyles das Kind selbst übergeben, nicht aber dieser es gefunden zu haben." Vgl. 246.

[4] Das tut Greßmann a. a. O. 24 Anm. 1. Siehe dagegen Steinmetzer, Jesus 17, 19 ff. [5] Greßmann 17 ff.

sich unser Text, wie die frühere Betrachtung lehrt, durchaus ablehnend[1]. Was Cumont gelegentlich über Plutarch und Jamblichus hinsichtlich ihrer Beurteilung der ägyptischen Religion sagte, gilt auch heute noch von dem Verfahren moderner Religionshistoriker. „Die nebelhaften Ideen der orientalischen Priester erlauben jedem, in ihnen die Phantome zu erblicken, denen er nachjagt; die individuelle Phantasie hat freie Bahn, und der Dilettantismus der Gebildeten liebt es, diese geschmeidigen Lehren nach seinem Geschmack zu modeln[2]."

Aber sollte denn die ägyptische Religion nicht doch ein paar Anklänge an die Jungfrau des N. T. besitzen? Es droht ja Mode zu werden, von der Gottesmutter Isis oder Mariä Empfängnis bei den Ägyptern zu reden[3]. Zuvor eine allgemeine Bemerkung! „Die Zahl der Gottheiten pflegt drei zu sein und entstehen auf diese Weise die sogenannten Triaden, zu denen meist zwei männliche und ein weibliches Wesen gehören; letzteres ist die Gattin des einen Mannes, mit der derselbe den zweiten männlichen Gott erzeugt hat. Dieser Sohn ist dem Vater gleich, er ist bestimmt, an dessen Stelle zu treten, wenn der Vater nach dem Naturgesetze, dem auch die Götter unterworfen sind, altert und stirbt. So wird er der Vater selbst, und in diesem Sinne können die ägyptischen Texte von ihren Göttern sagen, sie seien ewig, denn sobald ein Götterindividuum verschwindet, tritt ein zweites, ihm genau gleiches an seine Stelle. In diesem Sinne hat auch der Gott sich selbst erzeugt, er hat in seiner Stellung als Vater den ihm entsprechenden Sohn gebildet; und so wird der Gott zum Gatten seiner Mutter, indem er nach dem Tode des Vaters auch seiner bisherigen Mutter, der weiblichen Gottheit gegenüber, in alle Rechte eintritt und nun seinerseits mit ihr den neuen Göttersohn erzeugt, der berufen ist, einst ihn zu ersetzen[4]."

Nun zu den Einzelheiten! Isis stammt ab vom Erdgott Keb und der Himmelsgöttin Nut. Sie ward das Weib des Osiris, der die Erde beherrschte und die Menschen alles Gute lehrte. Da versuchte Seth, den Osiris zu töten. Er verlockte ihn, sich in einen Kasten zu legen, den er dann verschloß und ins Meer warf. Isis sucht den Gatten und findet endlich seinen Leichnam[5]. „Als Isis sich in Gestalt eines Sperbers auf die Leiche ihres Gatten gesetzt hatte, war sie schwanger geworden. Da flüchtete sie sich vor Seths Nachstellungen in die Sümpfe des Delta, und in dieser Einöde . . . gebar sie einen Knaben, den Horus, und *säugte das Kind in der Einsamkeit, man*

[1] Siehe meine Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn 5–16.

[2] So Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von Gehrich. Leipzig und Berlin 1910, 105.

[3] In einer Reihe von Aufsätzen, die in den Hist.-pol. Blättern CXLIX [1912] erschienen sind, sucht von Ow den Satz zu beweisen: „Isis ist die ägyptische Form der antizipierten Gottesmutter; sie ist nichts anderes als die apotheosierte Asmeth, Gemahlin Josephs von Ägypten, welche als Vorbild Mariä ihre ganz besondere Bedeutung hat." Zimmermann bemerkt dazu: „Wenn auch die Haltlosigkeit solcher Aufstellungen offen zutage liegt, so finden solche ‚Ergebnisse' in weiten Kreisen so sehr gläubige Zustimmung, daß ein Hinweis auf die gänzliche Wertlosigkeit derartiger Thesen immerhin geboten erscheint" (VII).

[4] So Wiedemann a. a. O. 59. Vgl. Ebers, Ägyptische Studien und Verwandtes. Stuttgart u. Leipzig 1900, 207. Welche widerliche Vorstellung die Ägypter von der Entstehung ihrer Götter hatten, zeigt Erman, Beiträge zur ägyptischen Religion SAB 1916 XLIV, XLV, XLVI, XLVII, 1142–1147.

[5] Vgl. Erman, Die ägyptische Religion (Handbücher der Kgl. Museen in Berlin)[2]. Berlin 1909, 38 ff.

weiß nicht wo. Eine Göttin nahm sich ihrer freundlich an, das war die Buto, die Schutzgöttin des Delta. Manches Unheil bedrohte das Horuskind, aber die Wachsamkeit und Sorge der Isis wußte es vor allem zu bewahren, und kein Bild ist dem ägyptischen Volke lieber gewesen, als das dieser Gottesmutter, die ihren Säugling auf dem Schoße hält. Und Horus wuchs glücklich heran im Verborgenen, und *als sein Arm stark war,* kämpfte er gegen Seth[1]."

Es ist noch niemandem eingefallen, in der Geburt des Horus eine jungfräuliche zu sehen[2]. Will man also eine Beziehung zwischen dieser Geburt und der des Herrn herstellen, so kann es nur auf dem Wege der Umbiegung geschehen. Niemand, so sagt man, habe an dem Verkehr des Gottes mit der ägyptischen Königin gezweifelt. „Sobald aber die Legende auf andere Personen übertragen wurde, deren Umgang mit der Gottheit nicht ohne weiteres feststand, mußte sich die Erzählung organisch so weiterbilden, daß die Jungfräulichkeit und Reinheit der Mutter hervorgehoben wurde[3]." Indes beweist die angeblich „nächste" Parallele, die Geburtslegende Platos, gar nichts. Plato galt als Sohn Apollos und der Periktione. Er war kein Jungfrausohn. Die ganze Übernatürlichkeit seiner Geburt bestand darin, daß der Gott Apollo statt eines Menschen den sinnlichen Akt vollzog[4].

Eine noch größere Phantasie verrät Ißleib, der die Bilder des Geburtssaales Amenophis' III. in Luksor[5] untersucht hat[6]. Bild III beschreibt er wie folgt: „Amon und die Königin Mutemua, künftige Mutter Amenophis' III., sitzen im göttlichen Tempel gegenüber und berühren einander in zärtlicher Weise; ihre Füße ruhen auf den zierlichen Händen der beiden unter ihnen sitzenden Göttinnen Neit und Selket." Diesem Bilde gab er die Unterschrift „Empfängnis Mariä". Mit Recht bemerkt Weinel zu dieser Geschmacklosigkeit: „Die Empfängnis Mariä ist in unserer Geburtsgeschichte ganz ersichtlich nicht dargestellt, eine so polytheistisch-naturalistische Vorstellung, wie das Bild III sie gibt, ist ja auch nicht denkbar bei dem christlichen Gottesglauben[7]."

So bleibt zuguterletzt nur noch die Vergötterung der Könige übrig. Erman führt „diese ganze Verirrung" auf die „hündische Schmeichelei"

---

[1] Erman 40 f.

[2] Auch Greßmann nicht; vgl. Weihnachtsev. 36 Anm. 3, 45. Isis erklärt selbst: „Ich bin Isis, die von ihrem Gatten empfangen hat und den göttlichen Horus trägt. Ich gebar Horus, den Sohn des Osiris, im Papyrusdickicht . . ." (Ronder 93). Zu der Geschwisterehe der Isis mit Osiris vgl. noch Poertner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, herausgegeben von Drerup, Grimme, Kirsch IV, 5). Paderborn 1911, 19–21.

[3] Ebenda 45.

[4] Vgl. Grützmacher, Die Jungfrauengeburt (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II, 5). Gr. Lichterfelde-Berlin 1906, 32.

[5] Vgl. hierüber den instruktiven Aufsatz „Die Freilegung des Tempels von Luksor" in: Ebers, Ägyptische Studien 47–57.

[6] Vgl. Ißleib, Stammt die Geburtsgeschichte Christi aus Ägypten? (Protestantenblatt XLII [1909] 3–5) Derselbe, Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Ägypten beeinflußt? (Klio, Beiträge zur alten Geschichte IX [1909], 383 f.)

[7] Bemerkung unter dem Artikel Ißleibs im Protestantenblatt 5. Auch nicht bei dem jüdischen Glauben. Vgl. Meyer, Israeliten 449.

zurück, „die dem Orientalen im Blute liegt und die auch in den Vergleichen der ägyptischen Poesie uns bis zum Überdruß vorgesetzt wird[1]". Wie sich ein rechter Ägypter diese Sohnschaft dachte, zeigt Erman in folgender Weise: „Wenn die neue Königin *in der Schönheit ihres Hauses sitzt*, so naht ihr der höchste Gott, der *die Gestalt ihres Gatten angenommen hat. Sie erwacht von dem Wohlgeruch*, der ihn umgibt, und *lacht den Gott an.* Er tritt zu ihr und *zeigt sich ihr in seiner göttlichen Gestalt und sie frohlockt über den Anblick seiner Schönheit. Und nach diesem, wenn dieser Gott alles, was er wollte, mit ihr getan hat*, so verheißt er ihr, daß sie einen Sohn gebären werde, der König sein werde über Ägypten. Übrigens hat dieser Wahnwitz bekanntermaßen auch in der hellenistischen Fürstengeschichte sein Analogon[2]." Es ist nur betrübend, daß dieser „Wahnwitz" dazu dienen muß, einen Vergleich zur jüdischen „Messiaslegende" abzugeben[3].

Das Ergebnis ist dasselbe wie bei unserem Gange durch die babylonische Vorstellungswelt. Auch bei den Ägyptern findet sich keine Spur einer jungfräulichen Entstehung ihrer Götter und Helden. Was sich in beiden Kulturkreisen findet, ist „der Glaube an die Liebe von Göttern zu Menschentöchtern und an die persönliche Beiwohnung derselben"[4]. Und dieser Glaube ist auf Babylonien und Ägypten nicht beschränkt geblieben.

3. Persien und Indien.

Literatur: Henle, Der Men- und Mithrakult in Phrygien. (ThQ LXX [1888] 590–614). Hannappel, Mithras und Christus (Hochland IV [1906/7] 1, 649–663. Lippl, Die Mithrareligion und ihre Beziehungen zum Christentum (ThprMS XXII [1912] 253–262, 332–340, 373–381, 442–451). – Hardy, Der Buddhismus (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte I). Münster i. W. 1890. Derselbe, Buddha (Sammlung Göschen). Leipzig 1903. Englert, Christus und Buddha. Wien 1898. Dahlmann, Buddha. Berlin 1898. Sinthern, Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart. Münster i. W. 1905. de la Vallée Poussin, Le Bouddhisme et les évangiles canoniques (Rb NS III [1906] 353–381). Wecker, Christus und Buddha (BSF I, 9). Münster i. W. 1908. Derselbe, Christlicher Einfluß auf den Buddhismus? (ThQ XCII [1910] 417–457, 538–565). Derselbe, Christentum und Buddhismus in ihrem geschichtl. Verhältnis; Christentum und Buddhismus nach ihrem inneren Verhältnis (Religiös-wissenschaftliche Vorträge von Koch und Wecker. II: Christentum und Weltreligionen[2]. Rottenburg a. N. 1911, 16–34). Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi (Apologet. Tagesfr. 3)[5–8]. M.-Gladbach 1910, 142–180. Götz, „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" (Katholik XCII [1912] 4. F. IX 73–96, 254–276, 426–446, X 16–45). Maas, Der Buddhismus in alten und neuen Tagen. Hamm 1913. Steinmetzer, Jesus 31–34, 42 f., 45–47. Lippl, Angeblich Buddhistisches im N. T. ThprMS. XVII [1907] 651–665, 715–720.

Schon Justin weist auf Mithras Felsengeburt hin[5], und heutzutage bildet diese Felsengeburt ein beliebtes Gegenstück zur jungfräulichen Geburt des Herrn.

Der persische Mithra ist ursprünglich ein Geschöpf des Ahura-Mazda, eine Lichtgottheit, der Menschheit Schirm und Schutz. Unter babylonischem Einfluß wurde er zum Sonnengott. Von Babylon haben persische Magier

[1] Erman a. a. O. 49.
[2] Ebenda.
[3] Greßmann, Weihnachtsev. 44. Vgl. dagegen auch Steinmetzer 23 f.
[4] Siehe Usener, Weihnachtsfest 75 f.
[5] Dial. 70 (Otto 242).

seinen Kult quer durch Mesopotamien bis in das Herz von Kleinasien verbreitet[1]. In Kleinasien traten dann die verschiedenen Lokalreligionen, wie der Menkult, mit den fremden Anschauungen in Verbindung[2]. Mithra war also eine Lichtgottheit, die aus einem Geschöpf Ahura-Mazdas selbst der höchste Schöpfer geworden ist[3]. Und seine Entstehung? „Das Licht erscheint zuerst vor der Sonne auf den höchsten Berggipfeln; der mythologisch-kindliche Ausdruck dafür ist: es wohne in der Höhle des Berges, werde vom Berge geboren; ist nun überdies der Name des Berges ein weiblicher, wie hara berezaiti, so knüpfte sich daran um so leichter die Vorstellung des Geborenseins aus dem Felsen[4]."

Ist nun der gebärende Stein, die Petra genetrix, wirklich ein Gegenstück zur jungfräulichen Geburt des Herrn? Ähnlichkeiten mögen ja vielleicht herausgefunden werden, insofern Mithra „völlig elternlos, ohne Vater und Mutter"[5] zur Welt gekommen ist, aber sie sind rein äußerlich. Es ist etwas anderes, ob wir in der Erzählung von der Geburt Mithras nur einen mythologisch-kindlichen Ausdruck für das Erscheinen des Morgenrots auf den Bergesgipfeln zu sehen haben, oder ob wir in der Darstellung von der Geburt Christi den geschichtlich einwandfreien Hergang erzählt bekommen. Es ist erst recht etwas anderes, ob Mithra auf wunderbare Weise, ohne Eltern, in die Welt eingetreten oder ob Christus aus jungfräulichem Schoße in diese Zeitlichkeit gekommen ist. Der zwischen der Geburtsgeschichte Christi und dem Geburtsmythus Mithras klaffende Unterschied fällt noch mehr in die Augen, wenn wir der Darstellung Cumonts Gehör schenken. Sie lautet so:

„Das Licht, welches dem als ein festes Gewölbe aufgefaßten Himmel entspringt, war in der Mythologie der Magier Mithra geworden, der aus einem Felsen geboren wird. Die Tradition erzählte, daß der ‚gebärende Stein' (Petra genetrix), dessen Abbild man in den Tempeln verehrte, ihm das Leben gegeben habe an den Ufern eines Flusses, im Schatten eines heiligen Baumes, und nur Hirten hätten, im benachbarten Gebirge versteckt, das Wunder seiner Ankunft in der Welt beobachtet. Sie hatten gesehen, wie er sich der Felsenmasse entrang, das Haupt mit einer phrygischen Mütze bedeckt, schon mit einem Messer bewaffnet und eine Fackel tragend, welche die Finsternis erhellt hatte . . . Dann waren die Hirten gekommen, um das

[1] Vgl. dazu Windischmann, Mithra (Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft I, 1). Leipzig 1857, 52 ff. Cumont, Die Mysterien des Mithra. Deutsch von Gehrich. Leipzig 1903, 1–23. – Cumonts Hauptwerk führt den Titel: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique. I. Introduction. II. Textes et monuments. Brüssel 1899 u. 1896. Die Conclusions, welche den zweiten Teil des 1. Bds. 223–350 bilden, hat der Verf. selbst ohne den wissenschaftlichen Apparat in einer Sonderausgabe veröffentlicht unter dem Titel: Les mystères de Mithra. Brüssel 1900². 1902. Von dieser veranstaltete Gehrich die erwähnte deutsche Ausgabe. – Cumont, Die orientalischen Religionen 159–176. Kluge, Der Mithraskult. Seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmäler. (Der alte Orient XII, 3) 1911. Lippl a. a. O. 253–256.

[2] Vgl. Henle, Men- und Mithrakult 604.

[3] Vgl. Windischmann, Mithra 55.

[4] So Windischmann, Mithra 63.

[5] Siehe Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes (Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 17). Tübingen 1909, 34.

göttliche Kind anzubeten und ihm die Erstlinge ihrer Herden und ihrer Erntefrüchte darzubringen. Aber der junge Heros war nackt und dem Winde ausgesetzt, der mit Heftigkeit wehte; er hatte sich daher aufgemacht, um sich in den Ästen eines Feigenbaumes zu verstecken, dann mit Hilfe seines Messers die Früchte des Baumes abgeschnitten, um sich davon zu nähren, und ihn schließlich seiner Blätter beraubt, um sich Kleider daraus zu fertigen. So für den Kampf ausgerüstet, konnte er sich nun mit den anderen Mächten messen, welche die wunderbare Welt bevölkerten, in die er eingetreten war. Denn obwohl bereits Hirten ihre Herden weideten, ereignete sich doch dies alles, bevor es Menschen auf der Erde gab[1]."

Wenn irgend je, so zeigt die widerspruchsvolle Erzählung, daß sie nicht ursprünglich sein kann. Der mythologische Kern ist wie in der zuerst erwähnten Fassung bewahrt, mag man auch die Deutung des Steines auf den Himmel zugeben oder nicht. In jedem Falle ist „Mithra die anfängliche Helle des Morgens, die der Sonne vorauseilend mit goldener Gestalt die Gipfel des Landes ergreift; er steigt über Hara, den ältesten höchsten Berg, empor. Dort, wo dessen äußerste Spitze den steinernen Himmel berührt, tritt er hervor, indem er diesem zu entspringen scheint[2]."

Ein ganz fremder und zwar widerspruchsvoller Gedanke wird durch das Auftreten der Hirten in die Erzählung gebracht. Wenn irgendwo, dann ist hier mit einer Entlehnung zu rechnen. Und zwar kann diese Anleihe bei der evangelischen Erzählung gemacht sein. Damit stimmt überein, daß der Mithraskult doch „erst seit den Flaviern gegen das Ende des ersten Jahrhunderts"[3] begann, sich die Welt zu erobern. Das aber ist die Zeit des bereits erstarkten Christentums, d. h. jene Zeit, wo Mithras und Christus in den Kampf auf Leben und Tod miteinander eintraten[4]. „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß man aus der Legende des iranischen Heros ein Seitenstück zum Leben Jesu

[1] So Cumont, Mysterien 97 f. Der Versuch Geffckens, Die Hirten auf dem Felde (Hermes XLIX [1914] 321–351), für die Anbetung des Jesuskindes durch die Hirten auf dem Umwege über Vergil und Posidonius eine mithrische Vorlage nachzuweisen, erfährt unten seine Widerlegung. Windisch, Theol. Rundschau XX [1917] 21 urteilt darüber wie folgt: „Die ‚Hirten', denen Vergils Sang gilt, sind Orpheus, Linos und Pan, gewiß Hirtengestalten, aber hier als Hirten in keiner Weise gezeichnet. Auch werden sie, genau genommen, nur zu einem künftigen Wettgesang herausgefordert, sind also, wenn ich recht sehe, als Hörer dieses Liedes gar nicht gedacht. Nicht ein Gesang vor Hirten, nicht die Ankündigung der Geburt des Segenskindes an Hirten (wie im Evangelium), sondern der Gesang aus Hirtenmund scheint mir die Pointe bei Vergil zu sein. Der Wert des Artikels liegt m. E. mehr in der Aufdeckung von Zusammenhängen zwischen Vergil und Posidonius als gerade in der Entdeckung einer neuen Quelle für die evangelische Sage." Derartige Zusammenhänge bestreitet und widerlegt aber J. Kroll, Poseidonios und Vergils vierte Ekloge (Hermes L [1915] 137–143), so daß von Geffckens Aufsatz nichts übrig bleibt. Weiterhin verdient alle Beachtung, was Roese, Über Mithrasdienst, Beilage zum Jahresbericht des Realgymnasiums zu Stralsund, Ostern 1905, 29, über die Darstellung des Hirtenmotivs im Mithrakult sagt. Er betont, „daß z. B. die Darstellung von den Hirten bei der Geburt nur bei ganz vereinzelten großen Altarbildern des Mithrasdienstes und bei diesen nur wie verstohlen angebracht sich findet, während, wenn sie ein echter Bestandteil der Mithrassage wäre, sie in allen Krypten mehr oder weniger deutlich wiederkehren würde."

[2] Siehe Maionica, Mithras Felsengeburt (Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich, herausgeg. von Benndorf u. Hirschfeld II [1878] 36 f.).

[3] Vgl. Cumont, Orientalische Religionen 165.

[4] Vgl. Glaser, Über die Religion des Mithras (Neue kirchl. Zeitschr. XIX [1908] 1069): „im dritten Jahrhundert war Mithras nahe daran, über

zu machen strebte, und daß die Schüler der Magier eine Anbetung der Hirten, ein Abendmahl und eine Himmelfahrt mithrischen Charakters den entsprechenden Erzählungen der Evangelien gegenüberzustellen suchten. Man verglich selbst den gebärenden Fels, der den Genius des Lichtes zur Welt gebracht hatte, mit dem unerschütterlichen Eckstein, dem Sinnbilde des Christus, auf dem die christliche Kirche erbaut war, und sogar die Grotte, in welcher der Stier unterlegen war, mit der, in welcher Jesus zu Bethlehem geboren wurde. Aber diese erzwungenen Vergleiche konnten nur zu einem Zerrbilde führen. Es war ein außerordentlicher Nachteil für den Mazdaismus, daß er nur an einen mythischen Erlöser glaubte. Die unerschöpfliche Quelle religiöser Erbauung, welche aus der Predigt und der Passion des am Kreuze geopferten Gottes entsprang, floß niemals für die Gläubigen Mithras[1]."

Wenden wir uns nun der persischen Apokalyptik zu! Am Schlusse der ganzen Weltperiode wird der Saoshyant erscheinen, der Siegreiche, der Heiler, welcher dem Zerstörer der Bekörperten widerstehen wird[2]. Dieser angebliche Jungfrausohn ist nichts anderes als ein Sohn Zarathustras und seiner Gattin Hvôvî. „Dreimal . . . nahte Zarathustra der Hvôvî, und jedesmal fiel der Same auf die Erde[3]." Ein Yazata (eines der „verehrungswürdigen" Geschöpfe Ahura Mazdas[4]) bewahrte ihn und vertraute ihn der Obhut eines anderen Yazata an „bis zur Zeit, wo er (der Same) sich der Mutter vermischen wird[5]." Der Ort der Geburt des Saoshyant ist vor allem das Karšvare Qaniratha und in diesem ein gewisses Wasser. Gemeint ist der See Zahreh in Sistan[6]. „Wie sich die alten Baktrer den Prozeß der Entstehung des Saoshyant dachten, darüber liegen keine Texte vor. Aus dem schon Gesagten ist aber wahrscheinlich, daß der Keim als im Wasser des Sees liegend gedacht wurde und daß man annahm, die Mutter des Saoshyant werde durch ein Bad im See davon befruchtet werden[7]." Hieraus erhellt auch ohne Kommentar, was es mit der Anrufung der Hvôvî als Jungfrau und demgemäß mit der jungfräulichen Geburt des Saoshyant auf sich hat: Fleischliche Zeugung, weiter nichts.

---

die fremden Götter, vor allem über Christus, zu siegen; im vierten Jahrhundert liegt er zerschmettert zu Boden."

[1] So Cumont, Mysterien 147. Wenn Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande (ZntlW III [1902] 9 ff) in dem Zuge des Tiridates nach Rom zur Huldigung des „Gottes" Nero im J. 66 die Quelle für Mt. 2 sehen will, so erwidert ihm Clemen, Erklärung 233 mit Recht: „es wäre wider alle Analogie, wenn ein derartiges geschichtliches Ereignis eine evangelische Erzählung hervorgerufen hätte." Vgl. Nestle, ZntlW VIII [1907] 73 f. und dazu Fraenkel ebenda 241 f. Hiernach erledigt sich die Auffassung Völters, Erzählungen 82–130 und Soltaus, Geburtsgeschichte Jesu Christi, Leipzig 1902, 20 f., 26, 36 f. von selbst. Nach Völter 101, 127 ist Mt. 1 und 2 ganz und gar von Suetons Biographie des Augustus abhängig. Auf der Synode von Rom 119 habe Xystus die Abfassung von Mt. 1 und 2 wesentlich beeinflußt. Schon das Datum zeigt die Unmöglichkeit dieser Konstruktion. Gegen Soltau vgl. besonders Kreyher, Geburt 79–81 und gegen Völter siehe Marsenger, Apologetisches zur Kindheitsgeschichte Jesu (Theolog.-prakt. Quartalschrift LXVIII [1915] 65). Die ganze Frage behandelt unter Verwertung des gesamten einschlägigen Materials Benning, Die Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte Jesu (Mt. 2) gegenüber religionsgeschichtl. Parallelen ThG IX [1917] 577–591.

[2] Vgl. Windischmann, Mithra 79. [3] Ebenda 80.

[4] Vgl. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte[2]. II. Bonn 1913, 157.

[5] Windischmann a. a. O. [6] Ebenda 81.

[7] Ebenda 82. Clemen, Erklärung 228 f.

Eine gewisse Ähnlichkeit könnte vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung zwischen der Aufbewahrung des Samens Zarathustras und dem Aufsteigen des Messias aus dem Meere hergestellt werden. In dem apokryphen 4. Esr. 13, 51 f. heißt es nämlich: „Herr Gott, zeige mir, weshalb ich den Mann aus dem Herzen des Meeres habe aufsteigen sehen. Er sprach zu mir: Wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages[1]." Die Stelle in ihrer Gesamtheit ergibt von selbst die denkbar größte Verschiedenheit: Bei Zarathustra ist der See der wirkliche Aufbewahrungsort für den Samen, bei dem Messias das Sinnbild der Unerforschlichkeit[2]. Wenden wir uns Indien zu!

Es ist einmal das Wort gefallen: „Wenn Babel jetzt ungestüm an die Pforten des A. T. pocht, so klopfen Buddha und Zoroaster, vorläufig noch leise, an die Tür des N. T.[3]" Größere Bedeutung gewinnt dieser Satz durch die Bemerkung des hl. Hieronymus, wonach „die Gymnosophisten Indiens" des Glaubens wären, Buddha sei von einer Jungfrau aus ihrer Seite gezeugt[4]. Und heute gibt es Gelehrte, welche der jungfräulichen Geburt Christi unbedenklich die Geburt Buddhas gegenüberstellen[5]. Anderseits fehlt es aber auch nicht an gewichtigen Stimmen, welche eine derartige Gegenüberstellung ablehnen[6]. Wer hat recht?

Hohe Bedeutung ist von jeher dem Traum der Mâyâ, der künftigen Mutter des Buddha, beigelegt, demzufolge ein weißer Elefant in ihre Seite getreten sei. „Der Elefant ist nach indischen Begriffen ein Bild der Milde, also in diesem Falle der Milde, die in Menschengestalt auf Erden erscheinen sollte[7]." Anderseits aber gilt: „Der Elefant der Buddhalegende war ursprünglich nur ein Traumgebilde. Einen Elefanten im Traume zu sehen, gehörte nach der Lehre der indischen Traumdeuter zu den Zeichen von guter Vorbedeutung", und zwar deswegen, weil er das vornehme Reittier des

[1] Kautsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II. Tübingen, Freiburg i. B. und Leipzig 1900, 397.

[2] Steinmetzer, Jesus 34.

[3] Siehe Pischel, Antrittsrede SAB 1903, 711; vgl. Gennrich, Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland. Leipzig 1914.

[4] Vgl. Hieronymus, Adv. lovinianum I 42 (Migne P. L. XXIII 273).

[5] Vgl. z. B. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht. Leipzig 1882, 108 f. Edmunds, Buddhist and christian gospels³. Tokio 1905, 22, 48, 53.

[6] Vgl. z. B. Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. (Abhandlungen der philolog.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. XXVI. Leipzig 1909) 220 f. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde⁸. Stuttgart und Berlin 1914, 135 Anm. 2. Derselbe, Theol. Litztg. XXXIV [1909] 627. Garbe, Indien und das Christentum. Tübingen 1914, 31 f. Andere Parallelen als die der Jungfrauengeburt lehnt Clemen, Buddhistische Einflüsse im N. T. ZntlW XVII [1916] 128–138 ab. Gegen die Einwirkung indischer Anschauungen auf das N. T. vgl. die methodisch wie sachlich treffliche Arbeit von Beth, Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? (Theologische Studien und Kritiken 1916, 169–227.) Vgl. auch Espey, Deutscher Glaube. Die wichtigsten buddhistischen Parallelen zu ntl. Erzählungen und ihre ethische Würdigung. Berlin 1915.

[7] Siehe Hardy, Buddhismus 27.

indischen Königs war[1]. Weiter ist zu beachten: „Was ursprünglich nur ein Traum war, ist ohne Zweifel in der Vorstellung der Gläubigen in ein Ereignis übergegangen. Aber wenn auch der Elefant ursprünglich nur ein Traumbild war, so muß doch von Anfang an geglaubt worden sein, daß zu gleicher Zeit mit dem Traume der Bodhisattva (= zukünftige Buddha) in den Leib der Mutter eingegangen ist[2]."

Dieser Glaube hängt mit der buddhistischen Lehre von der Entstehung des Menschen zusammen. Und hierüber belehrt uns Windisch in folgender Weise: „Nach der buddhistischen Formulierung sind für die Zeugung eines menschlichen Wesens nicht nur Vater und Mutter nötig und die Empfänglichkeit der Mutter, sondern es gehört dazu drittens ein aus einem früheren Dasein stammendes Seelenwesen, das die Reife erlangt hat, in eine neue Existenz auf Erden einzutreten. Dieses Seelenwesen, das sich selbst die geeignete Mutter aussucht, oder dem sie eine Gottheit aussucht, ist gandhabba, skr. gandharva, oder satta, skr. sattva (Mask.) genannt worden[3]." Endlich bemerkt Oldenberg: „Der gandhabba bei der Empfängnis ist das im Laufe der Seelenwanderung von einer früheren Existenz herkommende Wesen, das im Begriffe steht, in ein neues Dasein hinüberzuwandern, und den Augenblick eines Zeugungsaktes erwartet, um in ein solches Dasein einzutreten: die Bereitschaft eines solchen gandhabba ist ein Erfordernis der Empfängnis[4]." Wenden wir nun diese Sätze maßgebender Indologen auf die Geburtsgeschichte des Heilandes an, so können wir wiederum nur Oldenberg beipflichten, wenn er Edmunds gegenüber die Frage aufwirft: „Was hat nun der gandhabba in diesem Sinne mit dem Heiligen Geist, und was hat diese von dem buddhistischen Text für jede Empfängnis aufgestellte Lehre, dies Stück von physiologischem Folklore damit zu tun,

---

[1] Windisch, Buddhas Geburt 175. Vgl. auch 161: „Eine Frau, die im Traume einen weißen Elefanten hat in ihren Leib eintreten sehen, die gebiert einen (Sohn), der das Beste vom Wesen eines Elefanten besitzt . . ., der wird ein Buddha, von dem die Heilslehre und ihr Sinn zum Verständnis gebracht worden ist."

[2] Ebenda 166.

[3] Ebenda 12. Den dritten Satz der buddhistischen Kausalitätsreihe: „Aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit" läßt Oldenberg 257 von dem Augenblick der Empfängnis gelten. Er fährt fort: „Das Erkennen, das als in diesem Moment das Dasein eines neuen Lebens begründend gedacht wird, besteht, wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so aus einem ähnlichen geistigen Element. ‚Sechs Elemente gibt es, ihr Jünger', sagt Buddha, ‚das Element der Erde, das Element des Wassers, das Element des Feuers, das Element der Luft, das Element des Äthers (Raumes), das Element des Erkennens.' Der Stoff, aus dem das Erkennen gemacht ist, ist über die anderen Elemente hoch erhaben; wohnt gleichsam in seiner eigenen Welt. ‚Das Erkennen', heißt es, ‚das Unzeigbare, das Unendliche, das Alleuchtende: das ist es, wo nicht Wasser noch Erde, nicht Feuer noch Luft eine Stätte findet, in welchem Größe und Kleinheit, Geringes und Mächtiges, Schönes und Unschönes, in welchem Name und Körperlichkeit ganz und gar aufhört.' Das Erkennen nun bildet, solange das Wesen in der Seelenwanderung befangen ist, in gewisser Weise das verbindende Glied zwischen den verschiedenen Existenzen; erst wenn das Ziel der Erlösung, das Nirvâna erreicht ist, verschwindet auch das Erkennen des sterbenden Vollendeten im Nichts. Stirbt aber ein dieser Vollendung nicht teilhaftiges Wesen, so erneuert sich das, was in ihm wie in jenem höchsten der indischen Elemente, dem Erkenntniselement gebildet ist, als der Keim eines neuen Wesens; im Mutterleibe findet dieser geistige Keim die materiellen Stoffe, aus denen er ein neues, in Namen und Körperlichkeit ausgeprägtes Dasein bildet."

[4] Theol. Litztg. 1909, 627.

daß über Maria *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται*[1]" (= der heilige Geist herabkommen soll)?

Unter der Wucht dieser Argumente sind denn unsere Religionshistoriker, wenigstens was die Parallele Geburt Christi und Geburt Buddhas anlangt, etwas kleinlaut geworden. So rückt z. B. van den Bergh van Eysinga deutlich von Seydel ab. „Die einzige konkrete Einzelheit, welche den Gedanken an eine Entlehnung erwecken könnte, ist eine Bemerkung, welche Foucaux in seiner Lalita-Vistara-Übersetzung nach dem Sanskrittexte folgendermaßen wiedergibt: Il n'y a pas là de la malheur pour la famille [= Es gibt hier kein Unglück für die Familie], und welche als Parallele der bei Lukas vorkommenden Worte: *μὴ φοβοῦ* [= fürchte dich nicht] gelten kann." Indes hält er es doch für gut, hinzuzufügen: „Einer solchen Übereinstimmung wage ich keine Bedeutung beizumessen[2]."

Wie steht es nun mit der indischen „Immakulata"[3] Mâyâ? Schon die mitgeteilte Gandhabbaspekulation ist dieser Vorstellung denkbar ungünstig. Dazu kommen folgende Momente: „Der alte vorchristliche Buddhismus weiß nichts von der Jungfräulichkeit der Mutter Buddhas, im Gegenteil, die älteren Texte sagen ausdrücklich, daß sie keine Jungfrau, sondern eine verheiratete Frau war, als der Bodhisattva (der zukünftige Buddha) aus dem Himmel der Tusita-Götter in Gestalt eines weißen Elefanten in ihren Schoß einging, um später aus ihrer rechten Seite ans Licht der Welt zu kommen[4]." Weiter haben die Hindus niemals in der Jungfrauschaft eines weiblichen Wesens ein religiöses Ideal erblickt. Die Mütter eines Raghu, Râma oder Krsna sind nicht Jungfrauen gewesen[5]. Ferner, Buddha selbst hat nie gesagt, „daß seine Geburt anders gewesen sei als die anderer Menschen. In den alten Quellen ist kein Ausspruch dieser Art nachweisbar. Noch in der mythisierenden Erzählung des Lalitavistara wird auf die Vortrefflichkeit des Vaters dasselbe Gewicht gelegt wie auf die der Mutter[6]." Endlich ist der geschichtliche Buddha der Sproß einer landadeligen Familie, die zum angesehenen Geschlecht der Sakyas gehörte. Sein Vater Suddhodana war ein reicher Gutsherr, der wie die heutigen Rajputs den Königstitel führen durfte. Seine Mutter hieß Mâyâ. Und da diese bald, d. h. sieben Tage nach der Geburt des Kindes starb, so vertrat ihre Schwester an dem Knaben Mutterstelle. Aus ihrer Ehe mit Suddhodana ging ein Sohn namens Nanda hervor[7]. Das ist ungefähr alles, was wir von der Kindheit des historischen Buddha wissen. Von einer Immakulata ist nirgends die Rede.

Und doch ist davon die Rede, nämlich in der Nidânakathâ, im Mahâvastu und im Lalitavistara[8]. „Suddhodana tritt mehr und mehr zurück, und Mâyâ, von der man in der ältesten Zeit wenig wußte, tritt mehr und mehr in den Vordergrund[9]." Wir wollen aber nicht übersehen, daß alle drei Schriften nachchristlichen Ursprungs sind. Und zwar schwankt ihre

[1] Ebenda. Auch Maurenbrecher, Bibl. Geschichten 501 anerkennt: „Der heilige Geist hat weder in der persischen noch in der indischen Darstellung eine Parallele."

[2] Siehe Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen[2]. Göttingen 1909, 65.

[3] Den Ausdruck gebraucht Windisch, Buddhas Geburt 157, 196, 198, 220.

[4] So Garbe, Indien 32.

[5] Vgl. De la Vallée Poussin 374.

[6] Windisch, Buddhas Geburt 196.

[7] Vgl. Hardy, Buddhismus 26.

[8] Vgl. Windisch, Buddhas Geburt 144.

[9] Ebenda.

Ansetzung zwischen 77 – 500 n. Chr.[1] Das ist aber eine Zeit, in der unsere evangelischen Kindheitsgeschichten längst in aller Hände waren.

Aber auch abgesehen hiervon ergeben sich so tiefgreifende Unterschiede zwischen der Geburt Christi und Buddhas, daß von einer Abhängigkeit, geschweige denn einer Entlehnung, nicht die Rede sein kann. Aus den namhaft gemachten Texten hebt Windisch folgende für die Geburt Buddhas wichtige Gedanken hervor: „Der menschliche Zeugungsakt fehlt. Der Körper des Bodhisattva ist nicht im Leibe der Mutter aus der Mischung von Samen und Blut entstanden, er ist nicht von den Säften der Mutter ernährt und allmählich ausgebildet worden. Dann würde er von menschlicher Unreinigkeit berührt worden sein. Vielmehr ist der Bodhisattva kraft seines Karma[2] sogleich mit vollständig ausgebildetem Körper und mit allen Sinnesorganen, mit vollem Bewußtsein und mit der Erinnerung an seine früheren Geburten in den Leib der Māyā eingetreten. Der Bodhisattva ist mit diesem nicht organisch verbunden. Um ihn während der zehn Monate auch vor jeder äußeren Berührung mit menschlicher Unreinigkeit zu bewahren, sitzt er im Leibe der Mutter in einem durchsichtigen Schrein oder Gehäuse.

Bei der Geburt tritt er von selbst aus der rechten Seite der Mutter heraus, geht er alsbald sieben Schritte und spricht er sofort die ersten Worte, die schon von seiner Bedeutung zeugen[3]."

Diesem Wunderkinde hat das Evangelium nichts an die Seite zu stellen, mit Ausnahme der Ausschaltung des Vaters. Es fragt sich nur, ob die Vorstellung, daß Buddha ohne die natürliche Zeugung entstanden sei, aus dem indischen Gedankenkreise heraus zu erklären ist. Windisch bejaht die Frage. „Denn die Hauptsache bei jedem neuen Dasein, das aus einem früheren Dasein kommende Seelenwesen, war bei ihm (Buddha) vorhanden wie bei jedem anderen menschlichen Wesen[4]." Mit der Ausschaltung des Vaters hängt dann weiter das Gelübde der Māyā zusammen, jede sinnliche Regung zu unterdrücken. Aber während sie dieses Gelübde nach den alten Texten erst nach der Empfängnis ablegte, tut sie es nach den späteren vor der Empfängnis[5]. „Der treibende Gedanke ist offenbar der, daß ein so reines Wesen wie der Buddha auch in vollkommener Reinheit des Leibes und der Seele empfangen und geboren worden sein muß[6]." Und die Schlußfolgerung aus dieser Umbiegung? Man steuerte mit vollen Segeln dem Doketismus zu: Buddha habe nur scheinbar Vater und Mutter gehabt. So war Māyā zwar Jungfrau geworden, aber sie hörte auf, Mutter des Buddha zu sein[7].

Haben wir nun in der Geburt Buddhas, wie sie die späteren Texte darstellen, eine Parallele zur Geburt Christi? Wir können dies zugeben, wenn wir das Wort Parallele in seinem eigentlichen Sinne nehmen: „Linien,

---

[1] Vgl. Windisch, Buddhas Geburt 6. Götz 254 ff. Faber 7 f.

[2] Zur Erklärung diene folgender Satz von Windisch 172: „Nicht ein Gott regiert die Welt, sondern das Karma: das Tun in Gedanken, Worten und Werken ist es, das die Wesen von Existenz zu Existenz treibt und ihrer Bestimmung zu."

[3] So Windisch, Buddhas Geburt 173.

[4] Ebenda 197.

[5] Ebenda 113 ff.

[6] Ebenda 138. Vielleicht geht auf diesen Gedanken die oben erwähnte Bemerkung des hl. Hieronymus zurück, Buddha sei von einer Jungfrau geboren.

[7] Vgl. de la Vallée Poulin 376.

die sich nicht berühren und nicht schneiden[1]." Beide Erzählungen laufen unabhängig nebeneinander hin. Und doch ist etwas in der Gedankenwelt des Buddhismus, das uns angenehm berühren muß: die ungemein reine Vorstellung der Geburt eines höheren Wesens. Auch nach den älteren Texten ist Mâyâ ein Ausbund von Schönheit und von Tugenden[2]. Halten wir damit die persische Vorstellung von der petra genetrix zusammen, so will es uns scheinen, als sei ein Ahnen von der Reinheit, die der erwartete Heilbringer besitzen mußte, durch jene Völker gegangen. Dieses Ahnen ist im Christentum zum Wissen geworden.

II. Die Jungfrauengeburt und die griechisch-römische Welt.

Literatur: Bardenhewer, Mariä Verkündigung 16–19. Blötzer, Das heidnischen Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums (StZ LXI [1906] 376–391, 500–518). Derselbe, Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums (StZ LXII [1907] 37–52, 182–199). Grandmaison, La conception virginale du Christ (Études CXI [1907] 503–527). Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrh. (Freiburger theol. Studien II). Freiburg i. B. 1910. Derselbe, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums (BZF VI 4 und 5). Münster i. W. 1913. Derselbe, Heiland und Erlösung. Freiburg i. B. 1914. Wecker, Die Vorbereitung des Christentums durch die griechische Philosophie (Religiöswissensch. Vorträge II²). Rottenburg 1911, 34–44). Koch, Das Christentum und der hellenistische Synkretismus, ebenda 44–53. v. Dunin-Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt (ZkTh XXXV [1911] 213–252). Dieckmann, Urchristentum und griechisch-römische Kultur (Zeitschrift für christl. Erziehungswissenschaft VII [1913] 13–22, 87–94, 152–160). Lagrange, La conception surnaturelle du Christ d'après Saint Luc (RbNS XI [1914] 60–71, 188–208). Steinmann, Die antike Heilandserwartung und die christliche Erlösungsidee (Hist.-polit. Blätter CLIII [1914] 721–736, 813–826). Steinmetzer, Jesus 43–45.

Wie aus dem vorstehenden Literaturverzeichnis hervorgeht, ist der in Frage stehende Gegenstand auf katholischer Seite allseitig behandelt. Da zudem die meisten der angegebenen Arbeiten jedermann leicht zugänglich sind, darf ich mich kurz fassen und auf die Richtlinien beschränken.

1. Die Wundergeburten im Heidentum und die Jungfrauengeburt.

In den religiösen Vorstellungen der griechisch-römischen Welt sollen wir Seitenstücke zu der wunderbaren Geburt des Herrn finden[3]. Derartige

[1] Windisch, Buddhas Geburt 221.

[2] Ebenda 138.

[3] Die Mysterienreligionen bleiben hier außer Betracht, weil sie gar keinen Vergleichungspunkt bieten. (Gegen Jeremias A. T. 598.) Weder Demeter noch ihre Tochter Kore sind Jungfrauen. Vgl. Grützmacher 31 Anm. Wenn aber in der hermetischen Literatur von einer *Κόρη κόσμου* = Jungfrau der Welt die Rede ist, so zeigt Zielinski, Hermes und die Hermetik (Archiv für Religionswissenschaft VIII [1905] 356 ff.), daß es sich um dieselbe Phantasie handelt, „die sich bis auf Goethe (Wahrh. u. Dicht. VIII) verfolgen läßt mit seinen Träumen, ‚die jungfräuliche Erde in den Mutterstand übergehen zu sehen'. Ihm war der ‚Kieselsaft' diese Jungfrau; hier ist es das Quecksilber. Sie muß den Geist in sich aufnehmen; dadurch wird sie gefesselt, d. h. fest (Quecksilberoxyd ist fest) und fähig, die übrigen Metalle zu ‚gebären' . . . Vor der Entdeckung des Quecksilbers muß eine andere Substanz die *Κόρη* gewesen sein; das Streben der Alchemisten ging dahin, die ‚Jungfrau' durch den ‚Geist' zu befruchten, daß sie das Gold gebäre. Und da war die Spenderin der Offenbarung, Isis, ihnen die prototypische Jungfrau, die ‚Jungfrau der Welt'" (358 f.). Und wenn Epiphanius, haer. 51 die Mutter des Dusares ‚Jungfrau' nennt, so sagt Hölscher, Profeten 104 Anm. 1 mit Recht, der Autor mische hier christliche Deutungen ein. Vgl. übrigens oben S. 544 Anm. 8.

Seitenstücke sind in Hülle und Fülle namhaft gemacht worden. Man hat an die Wundergeburten großer Männer im Heidentum erinnert. So sollen Inachus, Ancäus, Minos, Äakus, Perseus, Herkules, Alexander, Scipio Africanus den Zeus zum Vater gehabt haben, während für Pythagoras, Seleukus, Augustus, Galerius, Plato ein Apollo in Anspruch genommen wurde. Die Beispiele ließen sich unschwer vermehren[1]. Die Mütter dieser Männer müssen nun mit Maria in Vergleich treten. Dabei gilt der Grundsatz: Gleiche Erscheinungen gehen auf gleiche Ursachen zurück. Nachweislich sind aber weitaus die meisten der erwähnten Männer aus dem Heidentum erst später mit dem Nimbus einer wunderbaren Geburt umgeben worden. Was also bei ihnen der Fall ist, muß auch bei Jesus der Fall gewesen sein. Da nun diese heidnischen Wundergeburten Fabel sind, so muß auch die Wundergeburt Christi eine Fabel sein.

Kein Mensch bestreitet, daß wir es bei den heidnischen Wundergeburtserzählungen mit Fabeln zu tun haben[2], während wir in den Berichten der Evangelien über die wunderbare Geburt Jesu den Niederschlag eines weitverbreiteten Glaubens zu erkennen haben. Wie sollen jene Fabeln über die Geburt der namhaft gemachten Männer die Entstehung des Glaubens an die wunderbare Geburt des Herrn erklären können? Soll man denn im Ernst glauben, die Anhänger des Christentums aus dem griechisch-römischen Heidentum hätten die „Sage" von der Jungfrauengeburt in Umlauf gesetzt? Was für sonderbare Menschen würden doch diese Gläubigen aus dem Heidentum, diese Heidenchristen, gewesen sein! Eben haben sie dem Olymp und seinen göttlichen Insassen den Rücken gekehrt, und, siehe da, es kommt sie die Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Ägyptens an, und schnell fabrizieren sie die Erzählung von der wunderbaren Geburt des Herrn. Die Sache ist innerlich so unwahrscheinlich wie nur irgend möglich. Ferner aber sollen diese Heidenchristen mit ihrer Dichtung von der Jungfrauengeburt auch Boden bei den Gläubigen aus dem Judentum, bei den Judenchristen, gewonnen haben[3]. Endlich aber, und das ist das wichtigste, können die heidnischen Fabeln über die wunderbare Geburt der Heroen und großen Männer gar nicht mit unserer evangelischen Erzählung in Vergleich gesetzt werden. Obwohl nämlich die heilige Schrift Christus göttlichen Ursprungs sein läßt und ebendadurch zeigt, daß er in nichts den Heroen und berühmten Männern der Heiden nachsteht, so trägt sie doch ängstlich Sorge dafür, diesen Glanz nicht durch irgendwelche Makel zu verdunkeln. Man liest nichts von galanten Abenteuern, von schimpflichem Liebesglühen eines Gottes, nichts von sinnlichen

---

[1] Vgl. Usener, Weihnachtsfest 71–77. Vgl. Petersen, Wunderbare Geburt 34 ff.

[2] Vgl. Soltau, Geburtsgeschichte 22: „Diese Mythen wurden zwar im späteren Altertum von aufgeklärten Geistern verlacht, von Dichtern nicht selten mit Ironie und Humor behandelt." Vgl. Barth, Hauptprobleme 259: „Allein die Christen der ersten Jahrhunderte haben sonst die antike Mythologie stets mit Entrüstung und Hohn zurückgewiesen als ein sittenverderbliches Lügengewebe der Dämonen und eine unerträgliche Zusammenwirrung Gottes und der Welt; wie sollten sie Lust gehabt haben, einen der gröbsten Züge jener Mythologie in das Leben Jesu einzutragen?" Vgl. Lobstein, Geburt 35. Daran scheitert Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Lietzmanns Handbuch zum N. T. I 2)[2] u. ö. Tübingen 1912, 222, sowie Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I[2]. Berlin 1902, 694 f.

[3] Die Darlegung nach Bardenhewer a. a. O.

Lüsten[1], nichts von abgeschmackten Verwandlungen in einen Stier[2], Drachen, eine Schlange oder Goldregen[3] u. dgl., sondern alles wird bezogen auf den Geist Gottes, auf den heiligen und keuschen Geist[4]. Überall handelt es sich bei den heidnischen Wundergeburten um eine vielleicht wunderbare, aber immerhin physische Zeugung[5]. Der Vater des Helden wird nicht ausgeschaltet, sondern durch einen Gott ersetzt[6]. Mithin kann von gleichen Erscheinungen im Heidentum und Christentum gar keine Rede sein.

Zwei Beispiele werden dies erhärten. „So ist bekannt, welch ein Gewicht Alexander darauf legte, daß er im Tempel des Jupiter Amon für einen Sohn des Zeus ausgegeben worden war. Diese Ehre verschaffte ihm in Ägypten eine besondere Autorität, sie war die Voraussetzung für die Sicherheit seiner Herrschaft über die Gemüter der Unterworfenen. Um diese Vorstellung den Griechen noch mundgerechter zu machen, verbreitete er bei den hellenischen Völkern die Anekdote, daß er nicht der leibliche Sohn Philipps, sondern von einer Schlange erzeugt sei, welche einst seiner Mutter Olympias beigewohnt habe. Die gleiche Erzählung wird von Scipio Africanus berichtet (Gellius, Noct. Att. 7. 6, 1). Die Schlange war speziell bei den Römern das Symbol des Genius, des Schutzgeistes der Familie. Das

---

[1] Vgl. z. B. die vielen Ehen und Liebeshändel des Zeus in der griechischen Mythologie bei Preller, Griechische Mythologie I³. Berlin 1872, 109 f. oder die des Poseidon ebenda 480 f. Schon Aristides höhnt über die galanten Abenteuer der griech. Götter. Vgl. Apol. 9–11 bei Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907, 12–17 vgl. 64–73.

[2] Vgl. Preller, Griechische Mythologie II³. Berlin 1875, 118: „Nach der gewöhnlichen Sage sah Zeus die Europa, da sie bei Sidon auf der Frühlingswiese Blumen las, worauf er von Liebe entzündet sich in einen Stier verwandelt und die Schöne erst auf seinen Rücken lockt, darauf mit ihr das Meer bis nach Kreta durchschneidet. In Gortys gebiert sie von ihm die drei herrlichen Söhne Minos, Rhadamanthys und Sarpedon . . ."

[3] Vgl. Preller II 60: „Zeus verwandelt sich aus Liebe zur Danaë in Gold und strömt so durch die Decke des Gefängnisses. So wird Perseus geboren . . ."

[4] Vgl. Wetstein, Novum Testamentum Graecum cum variis lectionibus et commentario. Amsterdam 1751, 236. – Es hat den Anschein, als ob unsere Religionswissenschaftler die Stelle Lk. 1, 35 gar nicht verständen. Es handelt sich um ein schöpferisches Eingreifen des allmächtigen Gottes, nicht aber darum, als ob der Heilige Geist bei Maria die Funktion eines Mannes ausübe. Siehe meine Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn 26 f. Geradezu Mitleid erregend wirkt Soltau, Geburtsgeschichte 28: „Und ein solcher Gott sollte sich wie die heidnischen Götter zu Menschen herabgelassen und leibliche Funktionen ausgeübt haben?" Ihm wie den übrigen Religionsgeschichtlern sei zur Orientierung die Lektüre von Noesgen, Zur Geburtsgeschichte Jesu Christi in Lukas Kap. 1 und 2 (Die Studierstube I [1903] 121–126, 162–170), besonders 123, von Pfättisch, Zu Lukas 1, 34–35 (BZ VI [1908] 364–377) und vor allem der in der Literatur genannte Aufsatz von Lagrange empfohlen. Vielleicht wird man dann nicht nur die namhaft gemachten „Parallelen", sondern ganz besonders die Erzählung des Josephus Ant. 18, 3, 4 von der Römerin Paulina, welche im Isistempel empfing, endgültig auf sich beruhen lassen.

[5] Den Nachweis hat ausführlich Sweet, Heathen wonderbirths and the birth of Christ. (The Princeton theological review VI, 1 [1908] 83–117) erbracht. Zwar versucht Usener, Weihnachtsfest 73 und nach ihm Petersen, Wunderbare Geburt 38 die Position durch den Hinweis auf Simon Magus und Terebinthus zu retten. Daß indes hier wie auch bei Apollonius von Tyana eine einfache Übertragung der übernatürlichen Geburt Jesu vorliegt, muß selbst Petersen 39 für „nicht ausgeschlossen" erklären, während Grützmacher, Jungfrauengeburt 31 sie mit Recht für bewiesen hält.

[6] Vgl. Steinmetzer, Jesus 44.

Ehebett war dem Genius der Familie geheiligt. Diesem Schutzgeiste der Familie wurde bei lange unfruchtbaren Ehen sogar die endlich erfolgte glückliche Fortpflanzung der Familie zugeschrieben[1]."

Ein zweites Beispiel: „Auch Augustus bediente sich dieses Aberglaubens der Volksmenge, um seine höhere Herkunft glaublich zu machen ... Einerseits ließ auch er überall dem Genius des Kaisers Opfer darbringen, anderseits sorgte er dafür, daß die Sage Verbreitung fand, daß seine Mutter Atia einst im Tempel des Apollo während des Schlafes vom Gotte in Gestalt einer Schlange heimgesucht und daß im zehnten Monat darauf er selbst geboren sei[2]." Also lautet die Schilderung Suetons (Aug. 94): „In den griechisch geschriebenen ‚theologischen Abhandlungen' des Asklepiades von Mendes lese ich: Atia habe sich um Mitternacht zu einem feierlichen Gottesdienste in den Tempel des Apoll begeben und sei dort in ihrer Sänfte, die anderen Frauen erwartend, ein wenig eingeschlafen. Da sei eine Schlange zu ihr in die Sänfte geschlüpft und habe sich bald darauf wieder entfernt, sie selbst aber habe sich beim Erwachen, in dem Gefühl, daß ihr Mann den Beischlaf mit ihr vollzogen, von demselben gereinigt, und sofort habe sich an ihrem Leibe ein Flecken gezeigt, der wie ein gewaltiger Drache gestaltet und nicht wegzubringen gewesen sei, so daß sie sich fortan des Badens in öffentlichen Bädern enthalten habe; im zehnten Monate darauf habe sie den Augustus geboren, der deswegen für einen Sohn Apollos gegolten habe[3]."

„Augustus tat auch sonst alles, um diesen Glauben, daß Apollo sein Vater sei, zu fördern. Wahrsager und Dichter mußten, um die Gunst des Kaisers zu gewinnen, diese Meinung in ihren Schriften behandeln[4]."

Man sieht aus diesen beiden Beispielen, welche Bewandtnis es mit der angeblich jungfräulichen Geburt großer Männer hat. Und darum entbehrt auch die Behauptung Useners jeder Begründung: Die jungfräuliche Geburt befriedigte ein Bedürfnis hellenistischen Christentums[5] oder gar: „Die Vorstellung, daß unser Heiland ein von reiner Jungfrau geborener Sohn Gottes gewesen, war der unwillkürliche, ja naturnotwendige Widerschein der Göttlichkeit Christi in den Seelen bekehrter Griechen[6]."

Caspari hat dieser Auffassung eine eingehende Widerlegung zuteil werden lassen. Da es keine bessere und eindrucksvollere gibt, so sei sie ausführlich mitgeteilt. Da die jungfräuliche Geburt „nach Usener nicht geschehen ist, so hat man sie also erfunden oder eine dunkle Kunde aufgegriffen, ausgemalt, schließlich zum wesentlichen Bestandteil der Lebensgeschichte Jesu gemacht, um ein Bedürfnis der Griechen und Römer zu befriedigen. Die griechisch-römische Welt sollte sich wirklich, wie das Judentum, als Erlöser eine Person mit ganz bestimmten Vorstellungen gedacht haben, unter denen die göttliche Geburt so obenan stand, daß Jesus damit ausgerüstet werden mußte, um neben einem Herkules oder Perseus mit Ehren zu bestehen? Zu diesem Zwecke sollte sich der Apologet Justin auf derartige Mythen berufen haben (Apol. I, 22)? Nein, Justin will damit den gebildeten Heiden doch bloß zeigen, daß auch ihren Mythen derartige Wunderbarkeiten nicht fremd sind, er will also nach Apologetenweise an verwandte Anschauungen anknüpfen, er will den Anstoß mildern, den seine römischen Leser an diesem Stück des

[1] Siehe Soltau, Geburtsgeschichte 23. [2] Ebenda; vgl. 27.
[3] Soltau a. a. O. 39 f. [4] Soltau 23.
[5] Usener, Weihnachtsfest 152. [6] Ebenda 78.

Christentums nehmen. Der Anstoß war also da, die Sache verhielt sich so, wie noch Cyrill, Hieros. Cat. XII, 27 sagt: Griechen sowohl als Juden hecheln uns durch und sagen, daß es unmöglich ist, daß Christus aus einer Jungfrau geboren wird; die Griechen wollen wir aus ihren eigenen Mythen zum Schweigen bringen[1]."

Nach den obigen Ausführungen über die Wundergeburten im Heidentum verlohnt es sich kaum, der psychologischen Mythendeutung von Rank[2] näherzutreten. Er behandelt im einzelnen den Mythus von Sargon, Moses, Karna, Ödipus, Paris, Telephos, Perseus, Gilgamos, Kyros, Romulus, Herakles, Jesus, Siegfried, Lohengrin[3]. Aus der Betrachtung dieser Mythen schält er als Kern der Durchschnittssage folgendes Schema heraus:

„Der Held ist das Kind vornehmster Eltern, meist ein Königssohn. Seiner Entstehung gehen Schwierigkeiten voraus, wie Enthaltsamkeit oder lange Unfruchtbarkeit oder heimlicher Verkehr der Eltern infolge äußerer Verbote oder Hindernisse. Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende Verkündigung (Traum, Orakel), die meist dem Vater Gefahr droht.

Infolgedessen wird das neugeborene Kind, meist auf Veranlassung des Vaters oder der ihn vertretenden Person, zur Tötung oder Aussetzung bestimmt; in der Regel wird es in einem Kästchen dem Wasser übergeben.

Es wird dann von Tieren oder geringen Leuten (Hirten) gerettet und von einem weiblichen Tiere oder einem geringen Weibe gesäugt.

Herangewachsen, findet es auf einem sehr wechselvollen Wege die vornehmen Eltern wieder, rächt sich am Vater einerseits, wird anerkannt anderseits und gelangt zu Größe und Ruhm[4]."

Man ist neugierig, wie sich in dieses Schema die Geschichte von der Geburt und Kindheit Jesu einfügen soll. Diese Einfügung wird mit Hilfe zweier Entstellungen oder Verdrehungen des Tatbestandes zuwege gebracht.

1. Die Geburt aus der Jungfrau sei die schroffste Ablehnung des Vaters, die Vollendung des ganzen Mythus.

2. Das feindliche Verhältnis zwischen Vater und Sohn sei hier so weit gemildert, daß „die Person des königlichen Verfolgers nicht nur von der des

[1] Siehe Caspari, Weihnachtsfest 365; vgl. auch Maurenbrecher, Bibl. Geschichten 500. — Übrigens nennt Justin, Apol. I 54, 8 (ed. Krüger, Sakdä I, 1[4], Tübingen 1915, 47) die Geburt des Perseus eine Sage, die in Umlauf gebracht wurde, als das Prophetenwort des Isaias von der Jungfrauengeburt bekannt wurde. — Nach dem Obigen erledigen sich auch die Bemerkungen von H. Holtzmann, Lehrbuch d. ntl. Theologie[2] I. Tübingen 1911, 486 sowie von Häcker, Die Jungfrauengeburt und das N. T. (ZwTh. XLIX [1906] 59–61). Sogar Sydow, der im J. 1872 offen gegen die jungfräuliche Geburt Jesu Stellung nahm, will von einer Analogie mit heidnisch-mythologischen Sagen von Göttersöhnen nichts wissen. Er sagt ausdrücklich in seiner Schrift, Die wunderbare Geburt Jesu (Protest. Vorträge III, 5) Berlin 1872, 13: „Nichts kann nach Geist und Sinn unserer biblischen Erzählung entgegengesetzter sein. Schon dem jüdischen Monotheismus, der die Persönlichkeit Gottes sich oft sehr menschenähnlich verdeutlicht, wäre es etwas Lästerliches gewesen, die Heiligkeit des Höchsten auf diese Weise anzutasten, wie vielmehr dem christlichen Geiste, dem Christus die Gottheit in höchsten und reinsten Symbolen zu Bewußtsein und Anschauung gebracht."

[2] Der Mythus von der Geburt des Helden (Schriften zur angewandten Seelenkunde. Herausgeg. von Freud. 5. Heft). Leipzig u. Wien 1909.

[3] A. a. O. 12–60. [4] Ebenda 61.

Vaters gänzlich losgelöst erscheint, sondern auch jede noch so entfernte verwandtschaftliche Beziehung zur Familie des Helden verloren hat und ihr in der schroffsten Weise als Feind gegenübersteht[1]." Herodes!

Es hieße dieser psychologischen Mythendeutung zu viel Ehre antun, wollte man all ihre Willkürlichkeiten, ihre Mängel in bezug auf Würdigung des zeitlich und kulturell bedingten Materials aufzeigen. Der Verfasser gefällt sich in der Rolle des Technikers, der rein mechanisch die entlegensten und widerspruchvollsten Fragen zusammensucht und so lange daran feilt, poliert und konstruiert, bis sie wenigstens äußerlich zusammenzupassen scheinen. Es genügt, daß der Leser das angegebene Schema der Durchschnittssage von der Geburt des Helden mit der evangelischen Darstellung der Geburt Christi vergleicht[2], um sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Der Heiland ist nicht das Kind vornehmster Eltern, sondern der Sohn des Zimmermanns[3]. Die Verkündigungsszene warnt nicht vor der Geburt Christi, sondern stellt sie als die Erfüllung der größten Verheißung Israels hin[4]. Die Geburt des Heilandes aus der Jungfrau aber ist nicht die schroffste Ablehnung jedes Vaters, sondern nur des menschlichen Vaters. Gott ist der Vater Christi[5] usw. Man sieht, daß auch die Rankesche Mythendeutung ebensowenig zum Ziele führt wie die behandelten Beispiele des Alexander und Augustus. Und weil es mit alledem nichts ist, so sucht man von einem anderen Standpunkte aus eine Bresche in die evangelische Erzählung zu legen.

2. Die heidnischen Retter und der christliche Heiland.

Es läßt sich nicht leugnen, daß kurz vor Anbruch der christlichen Ära die Sehnsucht nach einem Retter in der griechisch-römischen Welt außerordentlich lebhaft war[6]. Italien war durch den Bürgerkrieg und seine Begleiterscheinungen in ein Meer von Blut und Tränen getaucht und hatte die übrige Welt in Mitleidenschaft gezogen. Ein unsühnbarer Fluch schien auf der Menschheit zu lasten. Frieden verlangte die zu Tode erschöpfte Menschheit. Man sehnte das goldene Zeitalter herbei[7], das den Jammer der Gegenwart durch eine märchenhaft glückliche Zukunft ablöste. Und diese Erinnerung einer herrlichen Segenszeit ist nicht nur bei den Römern, nein auch bei Assyriern, Babyloniern und Ägyptern lebendig geblieben. Sie mutet uns an wie der verhallende Glockenklang aus der paradiesischen Urzeit der Menschen[8]. Diese Erinnerung war der fruchtbare Nährboden für die Entstehung der Heilandserwartung.

Aber diese Heilandserwartung wurde bald auf die Könige übertragen. Man sieht in dem mächtigen Kriegsherrn, der Stadt und Staat aus der Not errettet und Frieden und Heil bringt, den göttlichen Helfer und Heiland

[1] Ebenda 78.

[2] Vgl. dazu meine Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn 21–34.

[3] Vgl. Mt. 13, 55; Lk. 4, 22; Jo. 6, 42. Siehe dazu meine eben erwähnte Schrift 34 ff.

[4] Meine Schrift 25 ff.

[5] Ebenda 27 ff.

[6] Siehe zum Ganzen: Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909. Steinmann, Heilandserwartung a. a. O.

[7] Seine Schilderung bei Ovid, Met. I 89 ff.

[8] Vgl. Feldmann, Paradies und Sündenfall. AtlA IV. Münster i. W. 1913, 300, 318, 320 ff., 325 f., 336 ff.

(σωτήρ)[1]. So tritt uns in Alexander d. Gr. ein Gottkönig und Königsheiland entgegen. Indes zerfiel sein Reich schnell. Und aus der Schar der wechselnden Könige und Generale tritt Julius Cäsar hervor, der die ganze Welt sich botmäßig zu machen versprach. Sein Ehrenname lautet: „allgemeiner Heiland für das Menschenleben“[2]. Aber unter den Dolchen politischer Feinde und phantastischer Freiheitshelden war Cäsar verblutet, und wieder hörte die Welt rings um das Mittelmeer den Schall der Waffen und sah die Schrecken neuer Kriege. Da kam Kaiser Augustus, der endlich den Frieden brachte, der dem lebenden Geschlechte fast unbekannt war. Die Tatsache, daß er die Geister der Unruhe niedergezwungen hatte und mit fester Hand zu Boden hielt, ließ es die Zeitgenossen vergessen, daß dieser Friedensfürst eigentlich erst durch die Revolution zur Macht gekommen war[3]. Dankbare Kleinasiaten feiern in den Inschriften von Priene, Apamea, Eumenea die Geburt dieses Herrschers in etwa folgender Weise:

„Dieser Tag hat der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben; sie wäre dem Untergange verfallen, wenn nicht in dem nun Geborenen für alle Menschen ein gemeinsames Glück aufgestrahlt wäre.

Richtig urteilt, wer in diesem Geburtstage den Anfang des Lebens und aller Lebenskräfte für sich erkennt; nun endlich ist die Zeit vorbei, da man es bereuen mußte, geboren zu sein.

Unmöglich ist es, in gebührender Weise Dank zu sagen für die so großen Wohltaten, welche dieser Tag gebracht hat.

Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heile der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt hat; aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten.

In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt; er hat nicht nur die früheren Wohltäter der Menschheit sämtlich übertroffen, sondern es ist auch unmöglich, daß je ein Größerer käme.

Der Geburtstag des Gottes hat für die Welt die an ihn sich knüpfenden Freudenbotschaften (Evangelien) heraufgeführt.

Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen[4].“

Die Inschrift von Priene, die den wesentlichen Bestandteil der mitgeteilten Übersetzung bildet, stammt aus dem Jahre 9/8 v. Chr.[5]. Auch die wenig jüngere aus Halikarnaß nennt den Augustus den „Heiland des ganzen Menschengeschlechtes.“ „Denn es erfreuen sich Land und Meer des Friedens; die Städte blühen in wohlgeordnetem Zustande, in Eintracht und in Reichtum; jegliches Gute ist in Hülle und Fülle vorhanden, und die Menschen sind voll guter Hoffnung auf die Zukunft und voll guten Mutes für die Gegenwart[6].“

[1] Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur. Derselbe, Σωτήρ ZntlW V [1904] 335–353.

[2] Vgl. Lietzmann, Weltheiland 13. [3] Vgl. Wendland, Kultur 143–147.

[4] So Harnack, Als die Zeit erfüllet war (Reden u. Aufsätze. I. Gießen 1904) 301–303.

[5] Siehe dazu Mommsen-Wilamowitz, Die Einführung des asianischen Kalenders (Mitteilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung XXIV [1899] 275–293). Soltau, Geburtsgeschichte 34 f. Wendland, Kultur 409. Frh. v. Gaertringen, Inschriften von Priene. Berlin 1906, 80 f.

[6] Vgl. Mommsen-Wilamowitz 293. Wendland, Kultur 410. Soltau, Geburtsgeschichte 35 f. Lietzmann, Weltheiland 15. Harnack, Als die Zeit erfüllet war 303. – Nach Harnack die obige Übersetzung.

Als also der Apostel Paulus missionierend Kleinasien durchzog, konnte er auf den Marktplätzen der bedeutenderen Städte diese oder ähnliche Inschriften lesen.

Hierzu kommt eine andere Beobachtung. In den ältesten Evangelien bei Mt. und Mk. würde man das Wort Heiland vergeblich suchen. Und doch hätte es sehr wohl eine Stelle in den Evangelien verdient. Als nämlich der Täufer Jesus fragen ließ: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten? erhielt er die Antwort: Gehet hin und kündet dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt: und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert[1]. Kaum ein anderes Wort wäre für die Bezeichnung der messianischen Arbeit des Herrn, soweit sie eine heilende Tätigkeit war, zutreffender gewesen als die Bezeichnung Heiland[2].

Allein sie fehlt. Und sie fehlt auch unter den vielen Bezeichnungen, die das Judentum dem erwarteten Messias beigelegt hat. Und weil sie unter diesen Bezeichnungen fehlt, darum soll sie auch nicht in die älteste evangelische Verkündigung aufgenommen sein[3]. Später indes begegnet sie uns. Bei Lk. 1, 47 sagt Maria im Magnifikat: Mein Geist frohlockt in Gott meinem Heilande. Und die Engel verkündigen Lk. 2, 11 die frohe Botschaft: Euch ist der Heiland geboren. Und nun finden wir den Namen in der Apg. wie in den späteren Paulusbriefen, bei Petrus und bei Judas[4]. Johannes aber schmückt den Erlöser mit dem Titel „Weltheiland"[5].

Weil nun Lk. der erste war, der den Titel „Heiland" gebrauchte, so wird kurzer Hand die Behauptung aufgestellt, er sei von den mitgeteilten Inschriften abhängig gewesen und habe das, was von dem weltlichen Heiland Augustus ausgesagt wurde, ohne weiteres auf seinen christlichen Heiland übertragen[6]. Nur träten bei Lk. statt der Behörden und Untertanen die Engel für den Himmelsfürsten ein. Kann man also schon mit der wunderbaren Geburt des Herrn nichts anfangen, so sucht man die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß man die evangelische Erzählung überhaupt für „eine spätere Einlage in die palästinensische Geburtslegende" erklärt[7].

Um den Vorwurf zu entkräften, Lk. sei von den Kaiserinschriften der kleinasiatischen Städte abhängig gewesen, wollen wir uns zunächst daran erinnern, daß das ganze A. T. nichts anderes ist als die authentische Urkunde der Heilsveranstaltungen Jahves zum Besten Israels und der Menschheit überhaupt, daß die Wörter „retten, Retter, Rettung" eine große Rolle in der griechischen Übersetzung der Bibel spielen, daß in ihr Jahve selbst Retter

[1] Mt. 11, 2–6; Lk. 7, 19–23.

[2] Vgl. Mt. 9, 12; Mk. 2, 17; Lk. 5, 31. – In der Antike führte gerade der Asclepius den Titel Heiland. Siehe zur ganzen Frage: Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[3]. I. Leipzig 1915, 115–135, näherhin 119 f.

[3] Vgl. Harnack, Der Heiland (Reden und Aufsätze I) 309.

[4] Vgl. Bruder, Concordantiae omnium vocum Novi Test. Graeci. Göttingen 1904 s. v. σωτήρ. [5] Jo. 4, 42 vgl. 1. Jo. 4, 14.

[6] Vgl. Soltau, Geburtsgeschichte 19; vgl. 8, 24, 26.

[7] Siehe meine Schrift über die jungfräuliche Geburt des Herrn 11 ff.

oder Heiland (σωτήρ) heißt, daß vor allem Is. 43 mit deutlichen Farben den Retter der ganzen Welt malt[1].

Als sodann die Geburt des göttlichen Kindes Ereignis werden sollte, sprach der Engel zu Joseph: Du sollst seinen Namen Jesus nennen; denn er ist es, der sein Volk erretten wird von seinen Sünden (Mt. 1, 21; vgl. Lk. 1, 31). Ein Doppeltes fällt hier auf: Nicht bloß der Name Jesus weist auf die einstige Heilandstätigkeit des Kindes klar und unzweideutig hin — er bedeutet ja nichts anderes als: Gott ist Heil —, diese Heilandstätigkeit wird ganz fest und bestimmt als eine Sündentilgung umschrieben.

Und das ganze Leben und Leiden des Herrn stand unter diesem leitenden Gesichtspunkt, die Sünde zu tilgen und so die Seelen zu retten. So war es doch wahrhaftig kein Kunststück, den Namen „Heiland" zu prägen, nachdem die Heilandstätigkeit vorausgegangen war[2]. Und in dieser Beziehung sagt der protestantische Theologe Nösgen mit Fug und Recht: „Lächerlicheres als den Gedanken, ein auch nur mit den LXX [Septuaginta] bekannter Christ habe die beiden Begriffe εὐαγγέλιον und σωτήρ [Evangelium und Heiland] erst aus jenen heidnischen Dokumenten entlehnen müssen, kann es nicht geben[3]."

Demnach gilt: „Eine Entlehnung des christlichen σωτήρ aus dem Sprachgebrauch des Kaiserkultes ist nicht anzunehmen[4]." Dieses Urteil wird unumstößlich, wenn wir den Heiland Augustus mit dem Heiland Jesus ganz kurz in Vergleich setzen. Augustus ist Heiland der Menschheit, weil sich, wie die Inschriften sagen, Land und Meer des Friedens erfreuen, weil die Städte in wohlgeordnetem Zustande blühen, in Eintracht und in Reichtum, weil jegliches Gute in Hülle und Fülle vorhanden ist, weil die Menschen voll guter Hoffnung auf die Zukunft sind und voll guten Mutes auf die Gegenwart. Jesus ist Heiland der Welt, weil wir durch sein Blut die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden (Kol. 1, 14). Das ist der Gedanke, der sich wie ein roter Faden durch die ntl. Schriften zieht. Schon im Benedictus (Lk. 1, 68 ff.) wie im Nunc dimittis (Lk. 2, 29 ff.) hat der allgemein erwartete Volksheld seine schimmernde Wehr zum guten Teile abgelegt. Seine Waffen heißen Friede, Freiheit, Frömmigkeit und Heiligkeit, und der ersehnte Erfolg seines Auftretens ist die Tilgung der Sündenschuld. Und der Evangelist Johannes spricht seine innerste Überzeugung mit den Worten aus: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (Jo. 3, 16; vgl. 1. Jo. 2, 2; 4, 9 f.). Kern und Stern des Lebens Jesu ist somit der Sühnetod für die Schuld des Menschengeschlechtes. Hierin beruht das Wesen unserer Erlösung. Damit ist aber die Kluft zwischen dem Heiland Augustus und unserem Heiland Jesus unüberbrückbar geworden. Dort der rein politische, hier der rein religiöse Gedanke. Somit wird das Urteil unanfechtbar sein, daß die christliche Heilandsbezeichnung auf dem Boden des Christentums selbst entstanden

[1] Vgl. besonders die von Paulus Röm. 11, 26 zitierte Isaiasstelle 59, 20. Hier ist es ganz deutlich, daß der Erlöser = ὁ ῥυόμενος = גֹּאֵל ein Retter von Sünden ist.

[2] Siehe hierzu die Miszelle: Harnacks „Heiland der Welt" StL LXX [1906] 591.

[3] Geburtsgeschichte 168 Anm. 1. Kreyher, Geburt 74.

[4] Vgl. Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Rom 1910, 415, 422.

ist, daß sie aber je länger desto mehr den Charakter eines Protestes gegen andere Heilandsbezeichnungen und zwar besonders gegen die Kaiserheilande angenommen hat[1], daß sie in demselben Maße um sich griff[2], als das Christentum das Land seiner Geburt verließ und hinaustrat in die griechisch-römische Welt, in der schon ein Heiland dominierte.

* * *

Das Resultat unserer Untersuchung ist folgendes: Die vergleichende Religionsgeschichte hat der jungfräulichen Geburt des Herrn nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen. Das Judentum war sich in der Auslegung von Is. 7, 14 nicht einig, wenigstens nicht in der Deutung auf die Geburt des Messias aus einer Jungfrau. Das Heidentum aber verlor sich in sinnlichen Auffassungen, in mythologischen Vorstellungen, in vagen Spekulationen über die Seelenwanderung oder in rein politischen Retter-erwartungen, die keinen Vergleich mit der Darstellung der Evangelien aushalten.

Mag also auch die vergleichende Religionswissenschaft den Satz bewiesen haben: „Der Prozeß der Vergöttlichung eines verehrten Wesens erzeugt nach Verlauf von einiger Zeit notwendigerweise den Glauben an seine übernatürliche Geburt“[3], immer besteht der Einwurf zu Recht: Übernatürliche Geburt ist noch lange nicht dasselbe wie jungfräuliche Geburt.

Und bei diesem gewaltigen Unterschied in der Sache stellt sich der unmittelbare und echt christliche Charakter jener Stelle aus dem Apostolikum von selbst heraus: Geboren aus Maria der Jungfrau. Daraus folgt, daß unserer Weihnachtsfeier eine unwiderlegliche Tatsache zugrunde liegt. Diese Tatsache ist die jungfräuliche Geburt des Herrn.

Eine andere Frage ist, wann man diese Tatsache im Weihnachtsfest verherrlicht hat. Wohl allgemein ist anerkannt, daß vor dem 4. Jahrhundert die Geburt Christi in der Kirche nicht gefeiert wurde[4]. Die älteste Bezeugung der Geburt Christi am 25. Dezember findet sich erst beim Chronographen vom Jahre 354 am Kopfe einer Liste römischer Märtyrerfeste. Es handelt sich um ein chronologisches Sammelwerk „aus der konstantinischen Zeit, in welchem ein Unbekannter aus offiziellen Quellen alle chronologischen, historischen, kalendarischen Notizen zusammenstellte, deren Kenntnis für Leute höheren Standes, namentlich Beamte, in damaliger Zeit von Wert sein konnte[5].“ Dieser Chronograph schreibt: Christus ist geboren unter dem Konsulat des C. Cäsar Augustus und L. Æmilius Paullus . . . am 25. Dezember, welcher ein Freitag war, am 15. Tage des Neumondes[6]. Aus diesen Worten schließt man, daß der 25. Dezember als Geburtstag Christi bereits damals

[1] Jo. 4, 42 heißt es: Dieser ist in Wahrheit der Heiland der Welt.

[2] An keiner einzigen Stelle des N. T. wird Heiland als Amtsname gebraucht. Wohl heißt Jesus: unser Erlöser, unser Heiland. Niemals aber findet sich eine Wendung wie: Der Heiland sagte. Das ist bis zur Mitte des 2. Jahrh. nachzuweisen. Vgl. Dölger 407 ff. Erst dann setzte sich der Brauch durch, ohne Rücksicht auf andere Heilande von Christus als dem Heiland schlechthin zu sprechen.

[3] So van den Bergh van Eysinga 26.

[4] Diesem Ergebnis Useners, Weihnachtsfest stimmt Rauschen in der Theol. Revue X [1911] 277 im allgemeinen zu. Vgl. ferner Kellner, Heortologie[2]. Freiburg i. B. 1906, 94 ff. Lippl, Mithrareligion 445 f.

[5] Siehe Kellner 100.

[6] Kellner 102.

gefeiert wurde[1]. Wann aber diese Feier das erste Mal begangen wurde, ist strittig[2]. Und wie man zu dieser Feier kam, ist noch strittiger[3]. Derselbe Chronograph nennt den 25. Dezember den Geburtstag des unbesiegten Sonnengottes, d. i. Mithras[4]. Und Cumont meint: „Indem die kirchliche Autorität dieses Datum adoptierte, welches allgemein durch heilige Freudenfeste ausgezeichnet wurde, reinigte sie gewissermaßen profane Bräuche, welche sie nicht auszurotten vermochte[5]." Wir hätten demnach anzunehmen, daß der Geburtstag Christi mit Wissen und Absicht auf den Geburtstag Mithras' verlegt sei.

Unmöglich ist diese Annahme nicht. Denn die Evangelien geben uns über das Datum der Geburt nicht den mindesten Aufschluß. Anderseits war Christus das wahre Licht der Welt[6], die wahre Sonne[7], also von selbst dazu bestimmt, die falsche Sonne, nämlich Mithras, zu verdrängen. Endlich entspricht dieses Datum insofern der historischen Wahrscheinlichkeit, als die römische Obrigkeit jene Steuerschätzung, der zufolge Joseph und Maria nach Bethlehem reisen mußten, sicherlich in einer Zeit vorgenommen hat, in der die Feldarbeit ruhte, d. i. im Spätherbst oder Anfang des Winters.

Und nun der Grund zu der Einführung und Festsetzung des Geburtsfestes Christi? „Man wollte das Volk des unschuldigen Teiles ihrer beliebten Tage nicht berauben und ersetzte den mythischen Verehrungsgegenstand durch einen historischen, christlichen[8]". Damit war zugleich der Sieg Christi über Mithras zur Tatsache geworden. Der Sohn der Jungfrau herrschte über den felsgeborenen Gott.

Wir aber, denen längst die Feier des Weihnachtsfestes in Fleisch und Blut übergegangen ist, dürfen getrost wie alle Jahre zur Krippe eilen und dem Sohne der Jungfrau unsere Huldigung darbringen im festen Glauben und im frohen Bekenntnis, „daß der Vater seinen Sohn als Heiland der Welt gesandt hat" (1. Jo. 4, 14).

Trennung von Staat und Kirche in Preußen[9]?

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

Durch die anfangs November 1918 erfolgte Revolution in Deutschland und in Preußen ist die sozialdemokratische Partei in Berlin zur Herrschaft gelangt. Der zur Partei der unabhängigen Sozialdemokraten gehörige Ab-

[1] Kellner 109. [2] Ebenda 111. [3] Ebenda.
[4] Lippl 445; vgl. Kellner 101, 111.
[5] Siehe Mysterien 148.
[6] Vgl. Mt. 4, 16; Lk. 1, 78 f.; Jo. 1, 5. 9; 8, 12; 2. Tim. 1, 10.
[7] Vgl. Caspari, Weihnachtsfest 363.
[8] v. Dumin-Borkowski 232.
[9] Zu dieser weitläufigen und schwierigen Frage können hier nur kurze Ausführungen geboten werden. — Die Literatur hat mit gewohnter Sorgfalt zusammengestellt Johannes Baptist Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I[3], S. 92 f. Derselbe, Trennung von Kirche und Staat. 1907. Derselbe, Trennung von Kirche und Staat. Art. im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft V[4], S. 530 f. Derselbe, Der rechtliche Begriff der Trennung von Kirche und Staat. 1916. W. Kahl, Aphorismen zur Trennung von Kirche und Staat (Internat. Wochenschrift. 1909,

geordnete Adolf Hoffmann hat das Kultusministerium übernommen. Seine Stellung gegenüber der Religion und der Kirche ist längst bekannt durch die Reden, die er zum Kultusetat gehalten hat. Es war zu erwarten, daß er die „Trennung von Kirche und Staat" sofort in sein Programm mit aufnahm. Nach Zeitungsnachrichten soll die augenblickliche Regierung beabsichtigen, bereits am 1. April 1919 die bisher an die christlichen Kirchen gezahlten staatlichen Zuschüsse einzubehalten und das kirchliche Vermögen zu säkularisieren. Damit ist die „Trennung von Kirche und Staat" in die greifbarste Nähe gerückt. In welchem Sinne diese Trennung durchgeführt würde, falls die herrschende Partei uneingeschränkte Macht behielte, zeigt schon die hohnvolle Rücksichtslosigkeit, mit welcher diese Maßnahmen angekündigt werden, nachdem noch kaum die Soldaten aus dem Felde zurückgekehrt sind. Die katholische Kirche in Preußen hat darum allen Grund, sich für den bevorstehenden Kampf zu rüsten. Einige Bemerkungen zur „Trennung von Staat und Kirche" sind gewiß zeitgemäß.

I. Charakterisierung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Das Verhältnis von Staat und Kirche hat Georg Phillips dargestellt unter dem Bilde einer Ehe, bei welcher die Kirche den Mann, der Staat die Frau darstellt: beide sollen, in Treue miteinander verbunden, die Welt regieren. Das Verhältnis zwischen beiden während der Herrschaft des heidnischen Staates stellt die Zeit der Brautwerbung dar. Die durch keine Trennung und Spaltung gestörte Ehe ist das Verhältnis der Kirche zum wahrhaft katholischen Staate, wobei es zwar auch Mißverständnisse geben kann, die indessen leicht wieder gehoben werden. Wenn sich jedoch der Staat von dem Glauben der Kirche und ihrer Oberleitung in kirchlichen Dingen lossagt, dann haben wir die Ehescheidung. Der Zustand der getrennten Ehe ist recht verschieden: die getrennte Frau kennt den verlassenen Gatten nicht mehr; oder sie räumt einem Buhler eheliche Rechte ein und unterdrückt den rechtmäßigen Mann; oder aber sie will es mit mehreren zugleich halten. In diesem Gleichnisse, meint der berühmte Rechtslehrer, spiegele sich das Verhältnis der Kirche zu dem apostasierten, dem schismatischen und häretischen, zu dem indifferenten und paritätischen Staate ab[1]. Dieser Vergleich hinkt! Aber auch die sonst gebräuchlichen Begriffsbestimmungen für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche treffen den geschichtlich in die Erscheinung getretenen Sachverhalt nicht genau. Man spricht von dem Staatskirchentum und der Staatskirchenhoheit: der Staat herrscht und benutzt die Kirche als ergebene Dienerin für seine Zwecke. Kaiser Konstantin, der der Kirche den Frieden schenkte, ließ sich dabei von dem Gedanken leiten, den Staat durch die Einheit in der Religion innerlich zu festigen. Er nannte sich den ἐπί-

1346 ff.). K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche. 1908. O. Mayer, Ist eine Veränderung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche anzustreben? 1909. F. Mack, Trennung von Kirche und Staat. 1910. E. Felden, Die Trennung von Staat und Kirche. 1911. K. König, Staat und Kirche. 1912. W. Köhler, Die Trennung von Kirche und Staat. 1912. A. Hauck, Die Trennung von Kirche und Staat. 1912. J. Schnitzer, Trennung von Kirche und Staat in Frankreich. 1912. Willy Lüttge, Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und der französische Protestantismus. 1912. K. Neundörfer, Die Frage der Trennung von Kirche und Staat nach ihrem gegenwärtigen Stande. 1913.

[1] Kirchenrecht II, S. 639 f.

σκοπος τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας, weil er glaubte, das Rechtsgebiet der Kirche regeln und begrenzen zu können. Sein Sohn Konstantius meinte: „Was ich will, ist kirchliches Gesetz (Kanon)!" Und tatsächlich wurde in der byzantinischen Kirche der kaiserliche Wille ausschlaggebend. Das Bild dieser Kirche wiederholte sich unter dem russischen Zarismus bis auf unsere Tage. Auch im Abendlande trat das Staatskirchentum in die Erscheinung. Als die Reformatoren die Verfassung der Kirche zertrümmert hatten, mußten sie die weltliche Gewalt zur Aufrechterhaltung ihrer „Kirche" zu Hilfe rufen, und die durch die Fürsten gebildeten evangelischen Landeskirchen haben dem Byzantinismus verwandte Züge. Die katholischen Fürsten ahmten das Beispiel der protestantischen nach und knebelten im Zeitalter des sogenannten Polizeistaates die Kirche: die Zeit des Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus zeigt uns überall die katholische Kirche in gleicher Abhängigkeit. Auch die Ideen der Französischen Revolution vermochten noch nicht sogleich der Kirche die Freiheit zu verschaffen. — Das Gegenstück zum Staatskirchentum, das Kirchenstaatstum oder die Kirchenstaatshoheit, bestand viel mehr in der Theorie, als in der Wirklichkeit; der Staat führt eben das Schwert und ist im Besitze der Gewalt! Im Mittelalter nahm er Rücksicht auf die Kirche: wer nicht zur Kirche gehörte, konnte nicht dem Staate angehören, den Gebannten traf auch die Acht; den von der Kirche verurteilten Häretiker strafte der Staat. Aber selbst in der Zeit von Innocenz III. (1198—1216) bis auf Bonifaz VIII. (1294—1303) kann man von einer wirklichen Unterwerfung der Staaten unter die Herrschaft der Kirche nicht sprechen. — Das System der Gleichordnung, das Koordinationssystem, ist verkörpert worden in den Staaten, die mit der Kirche zur Ordnung gemeinsamer Interessen besondere Vereinbarungen getroffen haben, und wo dann die beiden Gewalten sich in der Erfüllung ihrer Aufgabe gegenseitig unterstützten. In den europäischen Staaten ist die Herbeiführung eines solchen Zustandes durch die Nachwirkung der polizeistaatlichen Kirchenpolitik auch dann noch lange Zeit erschwert worden, als sie mit dem Apostolischen Stuhle die Konkordate abgeschlossen hatten. Viertens endlich spricht man von einer Trennung des Staates von der Kirche.

II. Entstehung, Verbreitung und Beurteilung der Idee von der Trennung zwischen Staat und Kirche.

1. Der Gedanke an eine Trennung der beiden Gewalten hat seinen Ursprung in dem Verlangen der Schwarmgeister und Wiedertäufer, die zur Reformationszeit den Zusammenschluß ihrer Anhänger zu freien Gemeinden ohne jede autoritative Behinderung verlangten. Englische Kongregationalisten, Independenten und Quäker erhoben in den Nordamerikanischen Staaten dieselbe Forderung. Die so aus religiösen Gründen erstrebte völlige Unabhängigkeit der Religionsübung, deren Sicherung man in der Trennung von Kirche und Staat erblickte, führte 1787 auch zur faktischen Erklärung der Trennung in Nordamerika. Zur Zeit der Französischen Revolution wurden mit diesen religiösen Gründen die Ideen von den sogenannten Menschenrechten verknüpft; die Bewegung führte in Frankreich zur ersten Trennung zwischen Kirche und Staat von 1794 bis 1802. Gerade in Frankreich ist dann auch diese Vorstellung nie aufgegeben worden. Männer wie Lamennais (in seiner kirchlichen Zeit), Lacordaire, Montalembert und Laboulaye versprachen

sich von der Trennung Vorteile für die Kirche; die französischen liberalen und kirchenfeindlichen Politiker erhofften von ihr eine Erdrosselung der Kirche. Die Kreise des kirchenfeindlichen Liberalismus und Sozialismus haben denn auch, nachdem die Kommune im April 1871 die Trennung vorübergehend verkündigt hatte, sie mit dem Gesetz vom 9. Dezember 1905 und einigen Ergänzungsakten in den folgenden Jahren zur Durchführung gebracht unter Beraubung und gänzlicher Entrechtung der Kirche. Nach dem mehr kirchenfreundlichen System der Trennung in Nordamerika haben sich Belgien (1836), Irland (1869), Brasilien (1890), Kuba (1902), Genf (1907), Basel (1910), Wales (1912) bei ihren Trennungsgesetzen gerichtet. Kirchenfeindlich dagegen war die Trennung in Mexiko (1873), Ecuador (1904) und nach dem französischen Muster besonders in Portugal (1911).

2. In Deutschland haben im 19. Jahrhundert zunächst innerlich gerichtete Protestanten, denen die Abhängigkeit ihrer Kirche von der weltlichen Regierung zuwider war, die Trennung befürwortet, so W. v. Humboldt und Schleiermacher, der sie sogar seinen „katonischen Wahlspruch bis ans Ende" nannte. Von neueren Politikern dieser Art meinte Adolf Stoecker: „Ich befestige mich immer mehr in dem Gedanken, daß es für unsere Kirche keine Wahl mehr gibt, als in der Loslösung vom Staate . . . Ist die Kirche frei, dann kann sie den Glauben stützen usw.[1]" Jos. Friedrich Naumann ist ebenso der Ansicht, daß alle Staatseinrichtungen entkonfessionalisiert und die Religionsgemeinschaften unabhängig eingerichtet werden müßten[2]. Andere protestantische Geistliche kommen zu der gleichen Forderung, weil sie in den Landeskirchen keinen Platz finden für ihre „Bekenntnisfreiheit".

„Das Werk der Befreiung der Religion von allen Fesseln äußerer Autorität in modernem Geiste weiterzuführen . . . das ist protestantische Aufgabe . . . Landeskirchen werden immer Bekenntniskirchen sein und die eine oder andere Richtung nicht zur Geltung kommen lassen. Soll darum etwas erreicht werden, dann muß, will man andere Verhältnisse nicht durch Austritt und Neugründungen erzwingen, die Parole lauten: Trennung von Kirche und Staat! Dann erst wird eine religiöse Gemeinschaft ihrer Aufgabe: Pflege der Religion, nachkommen können, während sie jetzt als Institution des Staates die Aufgabe hat, ihre Glieder zu guten Untertanen heranzubilden."

So äußert sich der pastor primarius von St. Martini in Bremen, Emil Felden[3].

Es ist Tatsache, daß selbst viele protestantische Pfarrer mit der Trennung von Kirche und Staat sich befreundet oder wenigstens mit ihr gespielt haben[4].

[1] Bei Neundörfer, Die Frage der Trennung S. 62.

[2] „Seit einem Jahrhundert fordern sie die politischen Literaten, die religionslosen Radikalen und die, die am innigsten und tiefsten religiös. Schleiermacher, W. v. Humboldt, Vinet (Prot. Realenzykl. 20, 680), Fr. Naumann sind die Herolde einer Anschauung, die mehr und mehr Verwirklichung findet." A. v. Kirchenheim, Lehrbuch des Kirchenrechts. 1911², S. 42.

[3] Die Trennung a. a. O. S. 62.

[4] Freilich dachte man sich, daß der Staat bei der Trennung die katholische Kirche anders anfassen werde als die evangelische. „Aber . . . man ruft lieber ins Blaue hinein: „Trennung von Staat und Kirche", ohne über das „Wie", das hier alles ist, auch nur geschichtliche und staats- und kirchenpolitische Klarheit zu haben. Man müßte aber wenigstens diese Klarheit haben, daß bei einer Trennung von Staat und Kirche die erste Frage die sein muß: um was für eine Kirche dreht es sich denn? um die römische oder um eine protestantische? Denn die römische kann der Staat

In den Kreisen der Politiker wächst die Zahl der Anhänger der Trennung seit den Tagen des Frankfurter Parlaments 1848[1] im 19. Jahrhundert und besonders in der jüngsten Zeit immer mehr namentlich unter den Freisinnigen und den Nationalliberalen. Schon 1872 stellten bei Einbringung der ersten Kulturkampfgesetze die Demokraten Gravenhorst und Sonnemann den Antrag auf Trennung von Kirche und Schule vom Staate. Die Darlegungen Virchows von der Freisinnigen Volkspartei zu den Maigesetzen von 1873 strebten dem gleichen Ziele zu, und ein anderer Redner derselben Partei, Franz Duncker, stellte ebenfalls die Trennung von Staat und Kirche als sein kirchenpolitisches Ideal hin[2]. Überhaupt hat der Linksliberalismus seit 1848 mit seiner Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit die Trennung von Staat und Kirche vertreten und häufig in den Wahlprogrammen ausdrücklich ausgesprochen. — Der keiner Partei angeschlossene bekannte Abgeordnete Pfarrer D. Traub-Dortmund berief sich bei der letzten Debatte zum Kultusetat auf Treitschke und lehnte mit ihm die Erörterung der Trennungsfrage von rein grundsätzlichem Standpunkte aus ab; man müsse das geschichtliche Verhältnis berücksichtigen. Unsere deutschen Klassiker hätten nie die Trennung berührt, und die Periode des Zusammenlebens des Staates mit der Kirche sei die erfolgreichste gewesen für die deutsche Bildung. Die Frage ist ihm außerordentlich tiefgreifend und verwickelt, namentlich die Ermittelung, „wie die gegenseitigen Ansprüche und Auseinandersetzungen der verschiedenen Kirchen mit dem preußischen Staate innerhalb des letzten Jahrhunderts sich gestaltet haben. Eine solche Aufstellung aber wäre die notwendige Voraussetzung für jede praktische Gesetzgebung über Trennung von Kirche und Staat[3]." — Für die Sozialdemokraten, und zwar auch für die gemäßigteren, ist der 6. Punkt des Erfurter Programms richtunggebend: „Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten selbständig ordnen." Sie sind darum auch konsequent stets für die Trennung von Kirche und Staat eingetreten. Der unabhängige Sozialdemokrat Adolf Hoffmann bekannte sich bei der letzten Beratung des Kultusetats im Abgeordnetenhause als entschiedenen Anhänger der Trennung: „Lassen Sie den Krieg zu Ende sein, und Sie werden auf diesem Gebiete etwas erleben wie nie zuvor! Der Austritt aus der Kirche wird doch das letzte Mittel bleiben, die Trennung von Staat und Kirche zu erzwingen." „Windthorst hat in den siebziger Jahren in der Zeit des Kulturkampfes sehr oft für die Trennung von Staat und Kirche das Wort ergriffen. Herr Dr. Kaufmann sagte: ‚Ja, wenn die Verfolgung der Kirche eintritt.' — Diese Zeit kann wiederkommen." Die Verfolgung der Kirche durch Ausnahmegesetze wünschte Hoffmann nicht, wie er auch meinte, der

nur isolieren, aber er kann nichts an ihr ändern. Seine protestantische Landeskirche darf ein Staat gar nicht isolieren, ehe er, der die veraltete Organisation schuf, zuvor auch eine neue und dem gereiften Staats- und Volkswesen entsprechende gegeben hat." Karl König, Staat und Kirche. Der deutsche Weg zur Zukunft. 1912, S. 52.

[1] K. Neundörfer, Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche. Archiv f. kath. Kirchenrecht 89 (1909), S. 393 ff.

[2] Johannes B. Kißling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. II, S. 17, 168 f. [3] Stenographischer Bericht Sp. 10314 f.

Kirche müßten die früher konfiszierten Güter zurückgegeben werden, wenn sie den rechtmäßigen Erwerb nachweisen könne[1]. — Selbst die Konservativen glaubten bei den Besprechungen über den Antimoderniſteneid mit der Trennung von Kirche und Staat drohen zu ſollen. So führte am 6. April 1911 Graf York von Wartenberg im preußiſchen Herrenhauſe aus: „Denke ich mir die römiſche Politik fortgeſetzt, ſo habe ich die Überzeugung, daß ſie langſam aber ſicher uns eine Trennung der katholiſchen Kirche vom Staate bringen wird." Die evangeliſche Kirche werde dann in den Strudel mit hineingeriſſen. Eine ſolche Entwicklung ſei allerdings zurzeit für unſer Volk ein ſo ungeheuerliches Unglück, daß es auf alle Umſtände vermieden werden müſſe[2]. — Der frühere Leipziger Kirchenhiſtoriker Albert Hauck, der die damaligen (1912) politiſchen Parteien auf ihre Stellung zu dieſer Frage prüfte, rechnete außer dem Zentrum nur die Konſervativen im allgemeinen zu den Gegnern der Trennung und erwartete ſchon damals, daß in abſehbarer Zeit in den parlamentariſchen Körperſchaften eine Mehrheit für die Trennung vorhanden ſein würde. Seine eigene Anſicht ſpricht er ſo aus:

„So dankbar wir anerkennen, daß in der Vergangenheit aus ihrer (der Kirche und des Staates) Verbindung mancher Segen entſproſſen iſt, ſo erwächſt doch daraus nicht die Pflicht, ſie unter jeder Bedingung aufrechtzuerhalten. Wir ſind weit davon entfernt, die Trennung leichtherzig und leichtfertig herbeizuwünſchen, ja wir würden uns freuen, wenn die Verhältniſſe ſich ſo entwickeln würden, daß ſie vermieden werden könnte. Aber klar müſſen wir uns darüber ſein, daß, ſobald wir zu der Überzeugung gelangen, daß die bisherige Verbindung dem Staate oder der Kirche oder beiden mehr Nachteil als Gewinn bringt, gerade wir die Pflicht haben, ihre Löſung zu fordern. Dazu ſind wir als Bürger des Staates wie als Glieder der Kirche verbunden[3]."

3. Was die Haltung der Katholiken Deutſchlands angeht, ſo ſind ſie prinzipiell ſtets Gegner der Trennung geweſen. Man hat zwar auf anders lautende Äußerungen A. Reichenspergers und Windthorſts hingewieſen. Letzterer entgegnete auf einen die Trennung bezweckenden Antrag Virchows:

„Ich bin nicht der Meinung, daß die Trennung von Kirche und Staat in ſich wünſchenswert iſt; ich halte vielmehr dafür, daß ein einträchtiges Zuſammenwirken zwiſchen Staat und Kirche allein geeignet iſt, das Glück der Völker dauernd zu begründen. Aber wenn die an ſich gegebene Ordnung, die ich eine Ehe zwiſchen Staat und Kirche nennen möchte, nicht mehr aufrechterhalten werden kann, dann bleibt freilich nichts übrig, als eine Trennung auf Zeit oder Dauer. Und ich fange an zu glauben, daß die Verhältniſſe ſich in der ganzen Entwicklung, welche der menſchliche Geiſt nimmt, beim Überhandnehmen unchriſtlicher Ideen allmählich ſo geſtalten, daß ein ſolches Zuſammengehen auf die Dauer nicht aufrechterhalten werden kann. Dann wird es darauf ankommen, daß wir in Ruhe und unter Berückſichtigung aller Verhältniſſe dieſe einſtweilige reſp. dauernde Trennung vornehmen. Aber ich wiederhole Ihnen, ich wünſche dieſes nicht, ich wünſche vielmehr alles zu tun, was möglich iſt, um dieſen Prozeß entweder überhaupt in ſeiner Entwicklung zu beſeitigen oder doch aufzuhalten[4]."

[1] Stenographiſcher Bericht Sp. 10281 ff.
[2] Neundörfer, Frage der Trennung S. 83 f.
[3] Hauck, Trennung a. a. O. S. 28.
[4] Neundörfer, Frage der Trennung S. 80 f.

Nur als das kleinere Übel wollte Windthorst also die Trennung dulden und nur von diesem Standpunkte aus haben die Katholiken z. B. in Irland, und in Genf die Trennung vom Staate der Bedrückung vorgezogen[1]. Der Zentrumsabgeordnete Dr. Kaufmann erklärte in seiner Rede vom 6. Juni 1918 diese Stellungnahme Windthorsts und Reichenspergers und setzte sie in Parallele zu der Äußerung Trendelburgs[2]: „Die Theorie der Trennung der Kirche vom Staate entsteht nur als Notbehelf in den Zeiten unweiser Konflikte. Der von der Kirche getrennte Staat ist verstümmelt und stirbt geistig ab." Er wandte sich in eindrucksvollen Ausführungen gegen die Trennung, weil beide Mächte wegen ihrer hohen Aufgaben auf gemeinsame Arbeit angewiesen seien, sodann wegen ihrer historischen Beziehungen zueinander.

„Unsere ganze deutsche Kultur ist eine gemeinsame Schöpfung von Staat und Kirche. Einen solchen historischen Zusammenhang kann man nicht schlankweg mit einer Handbewegung abreißen, wie das manche Herren machen möchten . . . Ich fürchte sehr, wenn gewisse Elemente hier in unserem deutschen Vaterlande und in Preußen zur Trennung von Kirche und Staat nach ihrem Willen übergehen könnten, daß sie uns dann ein Rezept verschreiben würden, das nicht in Amerika gewachsen ist, sondern in Frankreich. Und dafür müßten wir danken[3]."

Das neueste Programm der Zentrumspartei stellt die Forderung: „Gewissensfreiheit. Freiheit der Religionsübung. Keine Zurücksetzung und keine Bevorzugung um des Glaubensbekenntnisses willen auf irgendeinem Gebiete des öffentlichen Lebens. Freiheit der Religionsgesellschaften, der kirchlichen Vereinigungen und Genossenschaften der verschiedenen Bekenntnisse. Verständnisvolles Zusammenarbeiten von Kirche und Staat. Keine gewaltsame Änderung der staatlich-kirchlichen Rechtsverhältnisse unter Verletzung der Überzeugung und der rechtlichen Ansprüche der kirchlich gesinnten Volkskreise." Gegenüber der durch die Trennung herbeigeführten Entkonfessionalisierung der Schule verlangt das Programm: „Erhaltung der konfessionellen Volksschule. Wahrung des Rechtes der Eltern auf die Kinder."

4. Die Stellungnahme des Katholiken gegenüber dieser Frage kann nicht zweifelhaft sein. Die kirchliche Autorität hat sich wiederholt darüber ausgesprochen: Gregor XVI. (1831–1846) verurteilte in der Enzyklika „Mirari vos" v. 15. August 1832 die Ansicht Lamennais' über Trennung von Kirche und Staat; die Eintracht zwischen beiden Gewalten sei vielmehr für die Kirche und den Staat günstig und heilsam gewesen[4]. Pius IX. (1846–1878) verwarf im Syllabus (Nr. 55)

[1] Der Abgeordnete Adolf Hoffmann führte im Abgeordnetenhause am 6. Juni 1918 auch aus, bei der Beratung des Toleranzantrages hätten „die Herren Gröber und Genossen in der Kommission ausdrücklich gegenüber dem Genossen Dollmer erklärt: „Wir fürchten die Trennung von Staat und Kirche nicht; wir wünschen sie herbei und könnten sie gebrauchen." Ich habe das damals sofort festgenagelt; es wurde bestätigt. Nur die evangelischen Vertreter – es war der freisinnige Herr Schrader, der erklärte, die Trennung der Kirche vom Staate würde der evangelischen Kirche das Rückgrat brechen" (Stenographischer Bericht Sp. 10283). Die Behauptungen lassen sich auf die Wirklichkeit nicht prüfen.

[2] Naturrecht. 1868, S. 395.

[3] Stenographischer Bericht Sp. 10259 ff.

[4] A. S. S. IV, 344. (Denzinger-Bannwart, Enchiridion[12], n. 1615): „Auch können wir nichts Erfreuliches für die Religion und den Staat von der Ansicht derer

die These: „Die Kirche muß vom Staate und der Staat von der Kirche getrennt werden[1]." Papst Leo XIII. (1878–1903) hat sich in seinen Rundschreiben häufig und nachdrücklich über die Pflichten des Katholiken in dieser Hinsicht ausgesprochen. Es ist in unserer Zeit sehr nützlich, sich einige jener Aussprüche ins Gedächtnis zu rufen[2]. In der Enzyklika „Immortale Dei" vom 1. Nov. 1885 erinnert er an die Verwerfung der Trennung von Kirche und Staat durch Gregor XVI. und Pius IX. und macht diese Urteile sich zu eigen[3]. Das Vorgehen der Staaten, welche die Trennung gewaltsam herbeiführen, charakterisiert er also:

„Sie vergreifen sich an dem Hab und Gut der Geistlichen, weil sie der Kirche die Berechtigung des eigenen Besitzes absprechen . . .; wenn die Kirche ein Recht habe . . ., so verdanke sie dies der Gunst und Gnade der Staatsoberhäupter. Wenn aber die Kirche in irgendeinem Staate ihr Recht, das selbst die bürgerlichen Gesetze ihr zubilligen, festhält, und wenn offiziell zwischen beiden Gewalten irgendein Abkommen getroffen worden ist, so ruft man zuerst: man müsse die Interessen der Kirche von denen des Staates trennen; dies geschieht aber in der Absicht, um straflos gegen das gegebene Wort zu handeln und um nach Beseitigung der Hindernisse die Macht über alle Dinge zu bekommen[4]."

Eine Trennung der Erfüllung der christlichen Pflichten im Privatleben von der im öffentlichen Leben sei unmöglich. „Denn das hieße Gutes und Schlechtes miteinander verbinden und in den Menschen einen Widerstreit hineinbringen, während er doch im Gegenteil immer mit sich einig sein muß und nirgends und in keiner Lebensstellung von der christlichen Tugend abweichen darf. Wenn es sich aber um rein politische Dinge handelt, um die beste Staatsform, um diese oder jene Staatsverfassung, so kann jedenfalls jeder über diese Punkte in allen Ehren seine eigene Meinung haben[5]." Man dürfe dieserhalb niemand verketzern[6]. In dem Rundschreiben „Libertas" vom 20. Juni 1888 geht er auf die Forderungen des Liberalismus näher ein und verwirft sie:

„Etwas gemäßigter sind, aber ebenso widersprechen sich jene, die behaupten, das Leben und die Moral des Privatmannes habe sich nach dem Willen der göttlichen

hoffen, welche die Trennung der Kirche vom Staate herbeiwünschen und verlangen, daß das Band einträchtigen Zusammenwirkens zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt zerrissen werde. Es steht nämlich fest, daß die, welche so unverschämt für die Freiheit eintreten, jene Eintracht fürchten, die immer so glücklich und heilbringend gewesen ist für die Kirche und den Staat."

[1] Denzinger-Bannwart l. c. n. 1755.

[2] Ich zitiere nach der praktischen Ausgabe von Carl Ulitzka. Bernau 1903, unter Verweis auf die A. S. S. Auf den Lehren Leos XIII., namentlich in der Enzyklika „Immortale Dei" beruhen auch die Ausführungen in dem Hirtenbriefe des deutschen Episkopats vom 1. November 1917. (Kirchl. Amtsbl. f. die Diözese Paderborn 60 (1917) S. 161 ff.)

[3] Ulitzka S. 177. A. S. S. XVIII, 173.

[4] Ulitzka S. 174. A. S. S. XVIII, 171.

[5] Ulitzka S. 183. A. S. S. XVIII, 179.

[6] „Daher verbietet es die Gerechtigkeit, jenen, deren Anhänglichkeit an den Apostolischen Stuhl sonst bekannt ist, und die bereit sind, die Entscheidung desselben in Gehorsam anzunehmen, es zum Vorwurf zu machen, daß sie über die erwähnten Fragen eine andere Meinung haben. Und noch viel größer ist das Unrecht, wenn sie deshalb der Verletzung und Geringschätzung des katholischen Glaubens beschuldigt werden, was mehr als einmal zu Unserem Schmerze geschehen ist" (L. c.).

Gesetze zu richten, nicht aber das öffentliche Leben im Staate; es sei erlaubt in der Staatsverwaltung von den Geboten Gottes abzuweichen, auch brauche man bei der Gesetzgebung auf dieselben keinerlei Rücksicht zu nehmen. Daraus ergibt sich jene verhängnisvolle Folgerung, Staat und Kirche seien zu trennen" ... „Und doch ist es klar, daß diese beiden Gewalten, wenn auch nach Aufgabe und Würde verschieden, unter sich durch einträchtiges Handeln und wechselseitige Dienstleistung harmonieren müssen. Diese Art des Liberalismus teilt sich in zwei Richtungen. Manche verlangen, der Staat soll ganz und gar von der Kirche getrennt sein in dem Sinne, daß alle Rechtsverhältnisse der Bürger, alle Einrichtungen, Sitten, Gesetze, Staatsämter, aller Jugendunterricht keine Rücksicht auf die Kirche nehmen, wie wenn sie gar nicht existierte; höchstens will man den einzelnen Bürgern gestatten, nach Belieben im Privatleben ihre Religion auszuüben. Gegen diese richtet sich die ganze Macht unserer Beweise, mit denen wir die Ansicht von der Trennung der kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten bekämpft haben. Wir fügen noch hinzu, daß es doch unsinnig ist zu sagen, der einzelne Bürger habe die Kirche zu respektieren, die Gesamtheit der Bürger aber nicht. Die anderen ... heben die Staatsgewalt so hoch empor, daß sie der staatlichen Macht und Botmäßigkeit auch die Kirche unterwerfen, als wäre sie bloß eine jener freien Vereinigungen von Bürgern. Zur Widerlegung dieser Ansicht genügen jene Beweisgründe ... aus denen hervorgeht: es ist von Gott angeordnet, daß die Kirche alle Macht besitze, welche zum Wesen und zu den Rechten einer rechtmäßigen höchsten und in jeder Hinsicht vollkommenen Gesellschaft gehört[1]."

Fingerzeige für das praktische Verhalten diesen Bestrebungen gegenüber hat Leo XIII. in der Enzyklika „Sapientiae christianae" vom 10. Januar 1890 gegeben: „Es kann der Kirche nicht gleichgültig sein, welche Gesetze im Staate herrschen, nicht insofern sie Gesetze des Staates sind, sondern weil sie zuweilen ihre eigenen Schranken durchbrechen und das Recht der Kirche verletzen. Ja es ist sogar die von Gott der Kirche auferlegte Pflicht, Widerstand zu leisten, wenn einmal ein Staatsgesetz die Religion verletzt, und alles daranzusetzen, damit die Kraft des Evangeliums die Gesetze und Einrichtungen der Völker durchdringe. Da das Heil der Völker zu allermeist von dem Geiste der Männer abhängt, die am Ruder sind, so kann die Kirche ihren Schutz und ihre Gunst niemals jenen Männern gewähren, die sie als ihre Feinde kennt, die ihre Rechte offenkundig mißachten und darauf ausgehen, Kirche und Staat, die naturgemäß zusammengehören, zu trennen. Auf der anderen Seite begünstigt sie pflichtgemäß diejenigen, die ein richtiges Verständnis für Staat und Kirche haben, und deshalb sich bemühen, eine Eintracht zwischen beiden zum gemeinsamen Wohle herbeizuführen. In diesen Grundsätzen ist jene Norm enthalten, die jeder Katholik im öffentlichen Leben befolgen soll[2]." In seinem Testament: „Pervenuti all' anno" („Annum ingressi sumus") vom 19. März 1902 kommt der greise Papst noch einmal auf die Sache zu sprechen:

„Das ist nun einmal so, daß die gegen die Religion gerichteten Angriffswaffen sich gegen die Gesellschaft wenden. Wie nämlich Gott den Menschen für die Gesellschaft

[1] Ulitzka S. 116. A. S. S. XX, 611, sq.
[2] Ulitzka S. 197. A. S. S. XXII, 397.

geschaffen und gebildet, so hat er in seiner Vorsehung auch die Kirche gegründet, hat sie an einen erhabenen Ort gestellt, auf den Berg Sion, wie es in der Heiligen Schrift heißt, auf daß ihr Licht weithin leuchte, die mannigfachen in der Gesellschaft ruhenden Kräfte zur Entfaltung bringe und mittels der göttlichen Gebote die Gesellschaft zu wünschenswerter Vervollkommnung führe. Trennt sich daher die Gesellschaft von der Kirche, deren Einflüssen sie zum großen Teil ihre Lebenskraft verdankt, so muß sie sinken oder stürzen, da sie trennt, was nach Gottes Willen verbunden sein sollte. – Wir haben zwar bei jeder sich bietenden Gelegenheit diese Wahrheiten verkündet, glauben aber gleichwohl, bei diesem Anlasse, sie noch dringlicher einschärfen zu sollen. Möchte es doch bewirken, daß sowohl die Gläubigen am allgemeinen Wohle einsichtsvoller und herzhafter mitarbeiten als auch die Gegner zur Einsicht kommen, wie unrecht sie handeln, wenn sie die mütterliche Liebe der Kirche und die herrlichen Wohltaten, die sie der Menschheit erweist, mit Haß und Bosheit vergelten[1]."

Auf den von Leo XIII. ausführlich entwickelten Grundsätzen beruhen dann auch die Entscheidungen Pius' X. (1903–1914). In der an den französischen Episkopat gegen das Trennungsgesetz gerichteten Enzyklika „Vehementer Nos" vom 11. Februar 1906 erklärt der Papst: „Die Ansicht, daß Staat und Kirche getrennt werden müßten, ist ganz falsch und höchst verderblich. Denn wer sich auf den Grundsatz stellt, der Staat dürfe sich in keiner Weise um die Religion kümmern, fügt zunächst Gott ein großes Unrecht zu, da er ebenso Begründer und Erhalter der menschlichen Gesellschaft wie der einzelnen Personen ist . . . Sodann stürzt er die von Gott höchst weise eingerichtete Ordnung der menschlichen Dinge um, die offenkundig die Eintracht zwischen der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft verlangt. Da nämlich beide, wenn auch jede in ihrer Art, doch ihr Regiment über dieselben Menschen ausüben, so muß es zwischen ihnen notwendigerweise Dinge geben, für welche beide zuständig sind und entscheiden können." Der Papst weist dann auf das zwischen dem Apostolischen Stuhle und Frankreich geschlossene Konkordat hin, das durch das Trennungsgesetz ungerecht zerrissen werde. Die Einzelheiten des Gesetzes verletzen die Verfassung, die Freiheit und die Eigentumsrechte der Kirche[2]. Die weiteren päpstlichen Kundgebungen gegen das französische Trennungsgesetz: „Gravissimo officii" vom 10. August 1906[3] und „Une fois encore" vom 6. Januar 1907[4] gehen auf die einzelnen Maßnahmen besonders ein. In ähnlicher Weise verurteilt der Papst das portugiesische Trennungsgesetz in der Enzyklika „Iam dudum" vom 21. Mai 1911. Auch hier geht er aus von dem Prinzip: „Das Gesetz ist ein absurdes und unnatürliches Machwerk, weil es den Satz aufstellt, daß der Staat sich um die Gottesverehrung nicht zu kümmern brauche, gleich als ob nicht von ihm, der der Schöpfer und Erhalter aller Dinge ist, nicht nur die einzelnen Menschen, sondern auch alle Vereinigungen von Menschen und ihre Gemeinden abhängig wären[5]." – Das neue kirchliche Gesetzbuch enthält keine eigentlichen

[1] Ulitzka S. 18. A. S. S. XXXIV, 529.
[2] A. S. S. XXXIX, 3 ff. [3] A. S. S. XXXIX, 385 ff.
[4] A. S. S. XL, 3 ff.
[5] A. S. S. III, 217 ff.

Bestimmungen für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Obschon manche Dinge, an denen auch der Staat interessiert ist, grundsätzlich normiert werden, so ist in den Normen keine Abweichung vom früheren Rechte oder eine feindselige Absicht gegen den Staat enthalten. Wohl aber sagt der Kodex ausdrücklich, daß er die zwischen den Staaten und der Kirche getroffenen Vereinbarungen in keiner Weise abändern will: also ein feierliches Bekenntnis zur freundlichen Verbindung des Staates mit der Kirche[1].

Diesen alten kirchlichen Grundsätzen entsprechend haben die deutschen Bischöfe sich stets gegen eine Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen, so schon in der sturmbewegten Zeit von 1848. Der Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, erhob wirkungsvoll seine Stimme dawider[2]. In Vorahnung der drohend bevorstehenden Ereignisse warnten im vorigen Jahre die deutschen Bischöfe vor diesen Ideen:

„Und doch gibt es leider manche Kreise, die auf eine solche Trennung hinarbeiten. Die gänzliche Loslösung des natürlichen Lebens vom Boden des Christentums, die der moderne Unglaube sich zum Ziele gesetzt hat, verlangt auch eine völlige Loslösung des Staates von der Religion und von der Kirche ... Es ist eine tiefgreifende kirchlich-politische Umwälzung, die in diesen Forderungen liegt, und kein Katholik darf sich den weitragenden Folgen verschließen, die eine solche Neuordnung nach sich ziehen würde. Nicht ohne Grund haben die obersten Hirten der Kirche im Laufe des letzten Jahrhunderts wiederholt mahnend ihre Stimme erhoben, wo und wann Gefahr drohte, daß das alte friedliche Einverständnis zwischen Kirche und Staat gestört würde ..." „Die volle Freiheit der Kirche wünschen wir aus ganzem Herzen; aber wir möchten sie, ohne daß das Freundschaftsband, welches Staat und Kirche heute rechtlich verbindet, gewaltsam gelöst werden müßte. Die furchtbaren Schrecken des Weltkrieges haben gezeigt, daß selbst die weltliche Autorität nicht sicher ist, wo Glaube und Religion Schiffbruch gelitten haben[3]."

Der Erzbischof von Köln, Felix Kardinal von Hartmann, hat namens der sämtlichen Bischöfe Preußens bei der preußischen Regierung Protest erhoben gegen die bereits für den 1. April 1919 beabsichtigte Trennung:

„1. Weil die geplante Maßnahme ein flagranter Rechtsbruch ist, die gegenwärtige Regierung aber nur eine vorläufige, die höchstens befugt ist, im Interesse der öffentlichen Ruhe und Ordnung die erforderlichen Anordnungen zu treffen, nicht aber kann sie als berechtigt angesehen werden, bestehende Gesetze aufzuheben. 2. Durch die geplante Trennung würde nicht nur eine ganze Reihe geltender Gesetze, sondern auch die Verfassungsurkunde verletzt. 3. Durch die Trennung würde die katholische Kirche aller wohlerworbenen Rechte beraubt, die ihr gesetzlich zugesichert sind auf Grund von rechtsverbindlichen Verträgen, auf Grund der Ersatzpflicht für Güter, die ihr durch die staatliche Gewalt genommen sind. Wenn beabsichtigt wird, diese Trennung auf dem Wege einer bloßen Verordnung und nicht durch die Gesetzgebung zu vollziehen, so ist das keine Gesetzesmaßnahme, sondern ein Akt willkürlicher Gewalt."

Mit seinen Führern wird also der einzelne Katholik die Trennung von Staat und Kirche bekämpfen: weil Gott dem Herrn öffentliche Anerkennung und Verehrung gebührt auch von den Staaten; weil Staat und Kirche zur

[1] Can. 3. — Ulrich Stutz, Der Geist des Codex iuris canonici. 1918. S. 109 ff.
[2] Freiheit, Autorität und Kirche. 1862. Vgl. den Fastenhirtenbrief 1873 über die Trennung der Schule von der Kirche in: Konfessionsschule oder Simultanschule (1912), S. 7 ff. [3] Hirtenbrief vom 1. November 1917. A. a. O. S. 168 f.

Erfüllung ihrer Aufgabe aufeinander hingeordnet sind und einander bedürfen: der Staat zur Festigung der Familie, zur Stärkung von Treu und Glauben, Arbeitsamkeit und Fleiß unter den Bürgern, zur Stütze seiner inneren Ordnung; weil die Kirche des Staates bedarf, um erfolgreich zu lehren, ungestört ihren Kult zu üben, gesichert ihre Disziplin aufrechtzuerhalten. Sind beide Gewalten in jahrhundertelanger gemeinsamer Arbeit miteinander verwachsen, so muß die plötzliche Trennung unheilbare Wunden reißen. In Preußen hat der Staat zudem besonders begründete rechtliche Verpflichtungen.

III. Begriff der Trennung von Staat und Kirche. Rechtliche Folgen für Preußen.

Was heißt nämlich „Trennung von Kirche und Staat"? Merkwürdigerweise ist, obwohl das Problem schon so häufig aufgerollt worden, die Beantwortung immer verschieden ausgefallen. Die Trennung besteht in den Vereinigten Staaten von Nordamerika seit 1787 und in Belgien seit 1831, aber trotzdem sind die Beziehungen des Staates zu der Kirche so freundlich, daß man schon die Wirklichkeit der Trennung bestritten hat. Dagegen ist die Trennung in Frankreich und in Portugal identisch mit Knechtung und Unterdrückung der Kirche. Sägmüller meint darum mit Recht, daß man auf induktivem Wege den Begriff überhaupt nicht feststellen könne, ihn vielmehr durch Betrachtung des Wesens, des Zweckes und der Aufgaben von Staat und Kirche gewinnen müsse. Mit Hinschius und Kahl sieht er dann das Wesentliche darin, daß der Staat die in ihm existierenden kirchlichen Verbände als Privatvereine nach dem gemeinen, im Staate dafür bestehenden Rechte zu behandeln hat. Die kirchlichen Verbände sind ihm „juristische Personen nach den Normativbestimmungen des im Staate geltenden privaten Rechts"[1]. Angenommen, daß dieser Standpunkt bei der Trennung konsequent durchgeführt würde, ergäbe sich etwa folgendes Bild[2]:

1. Die **katholische Kirche** verliert ihre Stellung im Staate als privilegierte Korporation[3]; ihre Kirchengebäude sind nicht mehr privilegierte Gebäude des Staates[4] und ihre Geistlichen nicht mehr den anderen Beamten im Staate gleichberechtigt[5].

2. Die **Geistlichen** unterliegen zwar nicht mehr den besonderen gesetzlichen Bestimmungen über ihre Vorbildung und Anstellung[6], genießen

[1] Johannes Baptist Sägmüller, Der rechtliche Begriff der Trennung von Kirche und Staat. 1916. S. 27 f.

[2] Mit scharfen Strichen zeichnet der Hirtenbrief vom 1. Nov. 1917 (a. a. O.) diese Folgen. — Die meisten der Gesetze, welche bei der Trennung von Kirche und Staat über Bord geworfen werden müßten, sind handlich zusammengestellt von Nikolaus Hilling in seiner Quellensammlung für das geltende Kirchenrecht. Nr. 11: Die deutschen Reichsgesetze über religiöse Toleranz und konfessionelle Parität. 1917. Nr. 12: Die grundlegenden Gesetze des Preußischen Staatskirchenrechts. 1917. Nr. 13: Die Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhle und den Regierungen über die Neueinrichtung der Diözesanverfassung im Deutschen Reiche (mit Ausnahme Bayerns). 1918. Nr. 14: Die preußischen Gesetze über die Vermögensverwaltung der katholischen Kirche. 1918.

[3] Pr. ALR. II, tit. 11, § 17. Im folgenden wird Teil und Titel nicht mehr beigefügt. [4] § 18. [5] § 19.

[6] Ges. über Vorbildung und Anstellung der Geistlichen v. 11. Mai 1873 (GS. S. 191; dazu GS. 1874, S. 139; die Abänderungen v. 31. Mai 1882 (GS. S. 307); v. 11. Juli 1883 (GS. S. 109); v. 21. Mai 1886 (GS. S. 147); v. 29. April 1887 (GS. S. 127).

aber auch keine besonderen Rechte mehr gegenüber den gewöhnlichen Staatsbürgern. Da das Vorrecht zur Verweigerung des Zeugnisses[1] für das, was ihm bei Ausübung der Seelsorge anvertraut ist, im staatsbürgerlichen Interesse wie Rechtsanwälten und Ärzten gewährt ist, so wird dieses Recht verbleiben müssen; nicht jedoch bleibt der Ausschluß von den Ämtern als Schöffen oder Geschworenen[2], für Kommunalämter[3] (Vormundschaft, Stellung eines Schiedsmannes); die Bevorrechtung bei den Kommunalabgaben[4], Befreiung vom Militärdienst während der Friedenszeit[5]; Befreiung vom Heeresdienst mit der Waffe für die angestellten Geistlichen[6]; Bevorrechtung bei der Pfändung ihres Diensteinkommens[7].

Die Mitwirkung des Staates bei Besetzung des Bischöflichen Stuhles hört auf[8]. Aber auch der staatliche Schutz und die Beihilfe, die dem Bischofe und seinem Generalvikar in Ausübung der Leitung der Diözese namentlich bei Ausübung der Kirchenzucht gewährleistet ist, fällt fort[9].

3. Weittragend werden die Folgen werden für das **Benefizial- und kirchliche Vermögensrecht.** Das Zusammenwirken von Kirche und Staat hört auf bei der Errichtung neuer Filial- und Pfarrgemeinden[10]; Staatsbeihilfen werden nicht mehr dazu gewährt[11]. Die staatlichen Leistungen für das Diensteinkommen[12] und das Ruhegehalt der Pfarrer[13] werden eingestellt. Der Staat leiht seinen Arm nicht mehr zur Durchführung der Besteuerung der Katholiken in den katholischen Kirchengemeinden und Gesamtverbänden[14].

---

[1] R. St. P. O. § 52.

[2] G. Verf.-G. § 34, 7 und § 85 (Geschworene).

[3] Gemäß Vorschrift der verschiedenen Städte- und Landgemeindeordnungen.

[4] Verordn. v. 23. Sept. 1867 (GS. S. 1648). Ges. v. 16. Juni 1909 (GS. S. 487). Befreiung der Dienstwohnungen und Dienstgrundstücke (§ 24k Kommunalabg.-Ges. v. 14. Juli 1893. GS. S. 152).

[5] RG. v. 8. Febr. 1890 (RGBl. S. 23).

[6] Reichsmilitärg. v. 2. Mai 1874 (RGBl. S. 45).

[7] R. Z. P. O. § 850 n. 8.

[8] Für die Diözesen der alten Provinzen Preußens die Bulle „De salute animarum" v. 16. Juli 1821; Breve „Quod de fidelium" v. 16. Juli 1821; Kgl. Kabinettsorder v. 23. August 1821. Für die Bistümer des ehemaligen Königreichs Hannover Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" v. 26. März 1824. Kgl. Kabinettsorder v. 20. Mai 1824. — Für die Bistümer Limburg und Fulda die Bullen „Provida solersque" v. 16. August 1821 und „Ad Dominici Gregis" v. 11. April 1827.

[9] ALR. §§ 115–134. Ges. über die kirchliche Disziplinargewalt und die Errichtung des Kgl. Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten v. 12. Mai 1873 (GS. S. 198); Ges. über die Grenzen des Rechts zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel v. 13. Mai 1873 (GS. S. 205) und die Abänderungsges. v. 21. Mai 1886 (GS. S. 147) und v. 29. April 1887 (GS. S. 127).

[10] ALR. §§ 237–243. Reskript des Kultusministers v. 30. Sept. 1874, das jedoch in der Praxis nicht gehandhabt wird. A. Förster, Die Preußische Gesetzgebung über die Vermögensverwaltung in den kathol. Kirchengemeinden und Diözesen. 1913[3], S. 4.

[11] Ges. betr. das Diensteinkommen der kathol. Pfarrer v. 26. Mai 1909 (GS. S. 343) Art. 9. Ges. betr. die Bildung kirchlicher Hilfsfonds für neu zu errichtende kathol. Pfarrgemeinden v. 29. Mai 1903 (GS. S. 182).

[12] A. a. O.

[13] Ges. betr. die Bereitstellung von Mitteln zu Diensteinkommensverbesserungen v. 26. Mai 1909 (GS. S. 85).

[14] Ges. betr. die Erhebung von Kirchensteuern in den kathol. Kirchengemeinden und Gesamtverbänden v. 14. Juli 1905 (GS. S. 281).

Einerseits muß der Staat seinen Anspruch auf das Oberaufsichtsrecht über das Vermögen der Kirche fallen lassen[1] und nicht weniger die Amortisationsgesetze. Anderseits versagt er aber auch seine Mitwirkung in der Vermögensverwaltung der katholischen Kirchengemeinden[2]. — Auch über die Vermögensverwaltung in den Diözesen kann der Staat keine Aufsichtsrechte mehr beanspruchen[3], aber er zieht auch seine Beihilfen zurück für den Bischöflichen Stuhl, das Domkapitel[4] und die Bischöfliche Diözesanverwaltung[5]; die Stellenbesetzung an den Domkapiteln wird dagegen frei[6]. Die Steuererhebung für die Diözesanbedürfnisse unterstützt der Staat nicht mehr[7].

Die Leistungen des preußischen Staates für die Diözesen: Gehälter der Bischöfe, der Domgeistlichkeit, der bischöflichen Verwaltungsbeamten; Unterhalt der bischöflichen Bildungsanstalten und Seminare der zukünftigen Geistlichen, Errichtung und Unterhalt der Emeriten- und Demeritenhäuser; Wohnungen der Bischöfe und der Domgeistlichen; Stellung der für die Diözesanbehörden notwendigen Verwaltungsräume; Erhaltung der Domkirchen und des Gottesdienstes in ihnen, haben sämtlich ihren Rechtsgrund in der Säkularisation[8] der bischöflichen- und Diözesangüter und sind vertraglich anerkannt auf Grund der Festsetzungen der Bulle „De salute animarum"; sie können nur durch einen offenen Vertragsbruch abgestritten werden. — Dazu kommen viele staatliche Verpflichtungen für die katholischen Pfarrgemeinden, die der Staat als Nachfolger säkularisierter Stifter und Klöster überkommen hat. Sie sind ausdrücklich staatlicherseits anerkannt worden[9]. Im einzelnen hat der Staats-

[1] ALR. § 161. Verordn. über die Ausübung der Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den kathol. Kirchengemeinden v. 30. Januar 1893 (GS. S. 13).

[2] Ges. über die Vermögensverwaltung in den kathol. Kirchengemeinden v. 20. Juni 1875 (GS. S. 241). Ges. betr. die Bildung von Gesamtverbänden in der kathol. Kirche v. 29. Mai 1903 (GS. S. 179). Verordn. über die Ausübung der Rechte des Staates gegenüber den Gesamtverbänden der kathol. Kirche v. 4. Jan. 1904 (GS. S. 1).

[3] Ges. über die Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den kathol. Diözesen v. 7. Juni 1876 (GS. S. 149). Verordn. über die Ausübung der Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den kathol. Diözesen v. 30. Januar 1893 (GS. S. 11).

[4] Nach der Bulle „De salute animarum" erhalten die Erzbischöfe von Köln und Posen und der Fürstbischof von Breslau ein Jahresgehalt von 36000 Mk.; die Bischöfe von Kulm, Münster, Paderborn und Trier ein solches von 24000 Mk.; seit 1906 erhalten die preußischen Bischöfe eine Entschädigung für Reisen in Höhe von 2000 Mk. Die Gehälter der Bischöfe von Hildesheim und Osnabrück wurden damals auf 18000 Mk. erhöht. — Die Dignitäre der Diözesen Köln, Gnesen u. Posen und Breslau erhalten seitdem 7500 Mk., die der übrigen 7000 Mk.; die Domherren in den vier erstgenannten Diözesen 5000 Mk., in den anderen 4500 Mk; zwei nach je fünf Jahren zu zahlende Alterszulagen von 500 Mk. treten dazu. Hilling, Die Vereinbarungen S. 38, 42, 54, 83.

[5] Gemäß der Bulle „De salute animarum" mußte der preußische Staat die erforderlichen Einnahmen zur Besoldung des Generalvikars und zum Unterhalt der Verwaltungsbehörden überweisen. Die dafür gewährten Mittel sind allerdings immer recht gering gewesen. [6] S. dazu Anm. 8 S. 478.

[7] Ges. betr. die Erhebung von Abgaben für kirchliche Bedürfnisse der Diözesen der kathol. Kirche in Preußen v. 21. März 1906 (GS. S. 105).

[8] Johannes Baptist Sägmüller, Der Rechtsanspruch der kathol. Kirche in Deutschland auf finanzielle Leistungen des Staates. 1913.

[9] Königl. Kabinettsorder v. 25. September 1834 (Archiv für kathol. Kirchenrecht 19 [1868], S. 340 ff.).

fiskus allerdings die Verpflichtung häufig bestritten, ebenso häufig ist er aber auch von den Gerichten zur Leistung verurteilt worden. Sollten auch diese Verpflichtungen privatrechtlicher Natur bei der Trennung von Kirche und Staat geleugnet und ihre Erfüllung eingestellt werden, so könnte das ebenfalls nur durch einen gewaltsamen Rechtsbruch geschehen.

Vor solchen Rechtsverletzungen schrecken die Staaten allerdings bei der Trennung vielfach nicht zurück, ja schreiten, wie zuletzt in Frankreich und Portugal, zu einem folgenschweren Raube an den Besitzungen der einzelnen Kirchengemeinden[1] vor, indem sie diesen die Kirchen samt dem Inventar, die gesamten Benefizialgüter, selbst Stiftungen mit bestimmten Zwecken und bleibenden kirchlichen Lasten fortnehmen. Würde in Preußen eine Trennung nach französischem Muster durchgeführt, dann wären die Folgen zunächst unabsehbar. Zweifellos werden bei der Trennung, mag sie erfolgen, wie sie will, die konfessionellen Kirchhöfe[2] in Mitleidenschaft gezogen, da der Staat wegen seiner eigenen Interessen das Begräbniswesen an sich nimmt.

4. Während für die Eheschließung bereits Trennung zwischen Staat und Kirche besteht[3], würde die Trennung auf dem Gebiete der **Schule und des Unterrichts** für die Kirche überaus schmerzlich, aber auch für den Staat folgenschwer werden. Der Staat schließt die Kirche aus von dem Unterrichte in den Volksschulen. Die konfessionelle Volksschule würde fallen, ein planmäßiger Religionsunterricht dürfte nicht erteilt werden[4]. Der schul-

[1] Dazu sagt die Enzyklika „Une fois encore“ (s. o. S. 475 Anm. 4) „Man hatte ihr (der Kirche) perfiderweise die Wahl gelassen zwischen dem materiellen Ruin und einer bewußten Verletzung ihrer Verfassung, die göttlichen Ursprungs ist. Letztere hat sie abgelehnt, selbst um den Preis der Armut, um an das, was das Werk Gottes ist, nicht tasten zu lassen. Man hat ihr daher ihre Güter genommen; sie hat sie nicht aufgegeben“ (A. S. S. XL, 7).

[2] Reskript des Kultusministers und des Ministers des Innern v. 26. Juli 1864 (Ministerialbl. f. d. i. V. S. 154) ALR. §§ 183 ff.

[3] BGB. „Bürgerliche Ehe“ §§ 1297–1588.

[4] Ges. betr. die Unterhaltung der öffentlichen Volksschulen v. 28. Juli 1906. Vgl. Marx, Das Ges. usw. 1911[3]. – Bereits ist folgende Verordnung veröffentlicht durch das Ministerium für „Wissenschaft, Kunst und Volksbildung“: 1. Die geistliche Schulaufsicht (Ortsschulaufsicht?) in Preußen ist von heute ab aufgehoben. 2. Die bisherigen Inhaber bleiben so lange im Amte, bis ihre Befugnisse durch die Kreisschulinspektoren übernommen sein werden. 3. Die Übernahme ist unverzüglich in die Wege zu leiten und muß am 31. Dezember 1918 abgeschlossen sein. Die Verordnung tritt am Tage der Verkündigung in Kraft. Berlin, 27. November 1918. Gez. A. Hoffmann.“ – Dagegen richtete der Erzbischof von Köln, Felix Kardinal von Hartmann, an die preußische Regierung in Berlin folgendes Protestschreiben:

Köln, 2. Dez. 1918.

Die Verfügung des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung vom 27. v. M., wodurch die geistliche Ortsschulinspektion in Preußen aufgehoben ist, nötigt die Bischöfe Preußens, aufs neue Verwahrung einzulegen.

Als das Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872 Gesetzeskraft erlangt hatte, erklärten die preußischen Bischöfe dem Staatsministerium unter dem 11. April desselben Jahres: „Der organische Zusammenhang, welcher zwischen Volksschule und Kirche mehr denn ein Jahrtausend bestand und welcher durch dieses Gesetz im Prinzip verletzt wird, stützt sich nicht allein auf ein geschichtlich überliefertes Herkommen, welches auch durch Gesetze und Verordnungen des Staates vielfach anerkannt und verbürgt war, sondern auch auf ein der Kirche eingeborenes göttliches Recht, dessen sie sich, selbst wenn sie wollte, nicht entäußern könnte, da es ihr zur Erfüllung der unerläßlichen Pflicht des christlichen Unterrichtes und der Erziehung der Jugend von ihrem göttlichen Stifter übertragen wurde.“

planmäßige obligatorische Religionsunterricht an den Mittelschulen würde aufgehoben[1]. Die Vorbildung der Lehrer und Lehrerinnen würde nicht mehr religiös und konfessionell eingerichtet sein. Wie den bischöflichen Anstalten zur Ausbildung der Geistlichen die staatlichen Beihilfen entzogen würden, müßten die theologischen Fakultäten an den Universitäten aufgelöst werden[2].

5. Selbst religiöse Einrichtungen, die vorwiegend vom Staate ins Leben gerufen sind und unter seiner besonderen Leitung stehen, würden hinweggeräumt: die gesamte konfessionelle **Militärseelsorge** beim Landheere und der Marine ist bei Trennung von Kirche und Staat widerrechtlich; ebenso die konfessionelle Seelsorge an staatlichen Erziehungs- und Korrektionsanstalten, in Waisenhäusern, in Gefängnissen und Zuchthäusern.

6. Die Gesetze über die **Orden und Kongregationen** der katholischen Kirche werden hinfällig[3]; sie unterstehen den gewöhnlichen Vereinsgesetzen. Es ist alte Überlieferung der Anhänger der „Trennung", bei der Trennung einen Raubzug gegen das Vermögen dieser Genossenschaften zu unternehmen. Die Beute würde allerdings, falls in Preußen eine neue „Säkularisation" unternommen würde, eine außerordentlich geringe sein, da 1803 gründliche Arbeit geleistet worden ist und seit 1803 das Ordenswesen gänzlich umgestaltet wurde. An die Stelle der besitzenden Orden sind nur wenige Niederlassungen von männlichen Bettelorden getreten. Und wenn die Aufgaben der weiblichen Kongregationen in der Schule, Krankenpflege und sonstigen karitativen

Gleichwohl trug die frühere Regierung trotz des stets erneuten Einspruches der Bischöfe kein Bedenken, auf Grund des gedachten Gesetzes den Einfluß der katholischen Kirche auf die Volksschule immer mehr zu unterbinden, indem sie in steigendem Umfange den Geistlichen die Ortsschulinspektion entzog und nur noch selten Geistliche als Kreisschulinspektoren anstellte.

Wenn jetzt kurzerhand der letzte Rest der geistlichen Ortsschulinspektion von der Regierung beseitigt werden soll, so können die preußischen Bischöfe nicht umhin, gegen diese neue Beeinträchtigung des unveräußerlichen Rechtes der Kirche auf die Volksschule feierlich zu protestieren, zumal diese Maßnahme getroffen wird von einer nur vorläufigen Regierung.

Wir katholischen Bischöfe können unser Handeln nicht abhängig machen von den wandelbaren Meinungen der Menschen, sondern müssen uns leiten lassen von den unwandelbaren Prinzipien der ewigen Wahrheit. Wir werden darum auch stets bemüht bleiben, soviel an uns liegt, den Frieden zwischen Kirch eund Staat aufrechtzuerhalten, anderseits aber auch unsere Pflicht tun gegen die unserer Hirtensorge anvertrauten Gläubigen, insbesondere gegen die Kinder, welche Gott zu christlichem Unterricht und zu christlicher Erziehung in Haus und Schule der Kirche überwiesen hat.

Namens der Bischöfe Preußens:
gez. Felix Kardinal von Hartmann, Erzbischof von Köln.

[1] Als bevorstehende Verordnung des Ministers für Wissenschaft usw. ist angekündigt: der Religionsunterricht an den Gymnasien soll in nächster Zeit fakultativ werden; er wird in die Nachmittagsstunden verlegt; an ihm können die Schüler teilnehmen, deren Eltern sie wollen religiös beeinflussen lassen.

[2] E. Tröltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. 1907.

[3] ALR. §§ 1160 ff. — Ges. betr. die geistlichen Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche v. 31. Mai 1875 (GS. S. 217). Abänderungen im Ges. v. 14. Juli 1880 (GS. S. 285) Art. 6; v. 21. Mai 1886 (GS. S. 147) Art. 13; v. 29. April 1887 (GS. S. 127) Art. V. — Vgl. auch das deutsche Reichsges. betr. Aufhebung des Gesetzes über den Orden der Gesellschaft Jesu v. 4. Juli 1872, v. 19. April 1917 (RGBl. 1917 S. 362).

Ordensaufgaben vom Staate übernommen werden müßten, würde als Endergebnis sich eine große Unterbilanz ergeben.

7. Da der Staat um die Religion seiner Bürger nach Trennung von Kirche und Staat sich nicht mehr kümmert, so ist die Religion und Konfession des **einzelnen Staatsbürgers** ohne jeden Einfluß bei Erlangung und Genuß der staatsbürgerlichen Rechte. Ob indessen der „religionslose" preußische Staat nicht noch mehr Anlaß zu Paritätsbeschwerden geben würde als früher der „paritätische", bliebe abzuwarten. Staatliche Maßnahmen über die Konfession der Kinder[1], über Eintritt in eine Kirche und über den Austritt aus derselben werden hinfällig[2]. Die religiöse Eidesformel müßte aus dem staatlichen Leben schwinden, wie denn auch sonstige Zeichen der staatlichen Anerkennung einer Religion, z. B. das Kreuz[3] aus den Gebäuden und staatlichen Einrichtungen entfernt werden müßte.

8. **Nach der Trennung** hat der Staat, wie erwähnt, mit der Kirche es nur mehr zu tun als mit einem nach seinem gemeinen Rechte konstituierten Vereine. Die für kirchliche und religiöse Vereine bestehenden besonderen gesetzlichen Bestimmungen und Verordnungen würden abgeändert werden. Die gemeinen gesetzlichen Bestimmungen über die Bildung der Vereine, ihre Leitung, Mitgliedschaft, Austritt aus ihm würden auf die kirchlichen Vereine Anwendung finden. Als Verein kann die Kirche Vermögen erwerben, es besitzen, verwalten, veräußern. Als solcher genießt sie den Schutz des Staates und seinen gerichtlichen Beistand bei Streitigkeiten. Die Verbindung der einzelnen Gemeinden innerhalb der Diözesen zu einem Verbande oder der Diözesanverbände zu einem gesamten Reichsverbande richtete sich nach den dafür bestehenden allgemeinen gesetzlichen Vorschriften.

IV. Eine Fülle von rechtlichen Einzelfragen tauchen sofort mit dem Aufwerfen des Problems „Trennung von Staat und Kirche" auf. Eine plötzliche Durchführung der Trennung muß notwendig zu schweren Rechtsverletzungen, zur brutalen Vergewaltigung der Kirche und zu unheilvoller Verwirrung führen. Darum müssen die Katholiken Preußens, die im Vergleich zu den übrigen Konfessionen die größten Blutopfer für Deutschland gebracht haben und nun noch, ehe der Friede geschlossen ist, in ihren religiösen Gefühlen verletzt und vor den neuen Kulturkampf gestellt werden, solche Absichten mit allen ihnen zur Verfügung stehenden gesetzlichen Mitteln bekämpfen, und zwar auch im Interesse des Staates. Der Staat wird nämlich letzten Endes der Leidtragende sein, da er selbst die besten Stützen seiner Ordnung und seines Bestandes absägt. Die Kirche hat bestanden und ist gewachsen unter den Verfolgungen des römischen Imperiums; manche Trennungsstürme und Säkularisationen hat sie in einzelnen Teilen ihres Gebietes schon siegreich überwunden. Bei der Trennung werden viele Kräfte, die jetzt durch die Rücksichtnahme auf den Staat und infolge der Bevormundung durch den Staat gebunden sind, frei; schmerzlich empfundene Fesseln fallen. Kommt es

[1] ALR. § II, 2 §§ 74–85; § 642–643. Königl. Deklaration v. 21. Nov. 1803; Kabinettsorder v. 17. Aug. 1825.

[2] Ges. betr. den Austritt aus der Kirche v. 14. Mai 1873 (GS. S. 207).

[3] Das Reichsvereinsgesetz v. 19. April 1908 (RGBl. S. 151) läßt die über kirchliche und religiöse Vereine und Versammlungen bestehenden landesrechtlichen Vorschriften unberührt. Für Preußen ist noch maßgebend das Vereinsges. v. 11. März 1850 (GS. S. 247).

zu einer Trennung in Preußen oder gar in ganz Deutschland, dann kann man auch hier wie in Amerika die ewig junge Kraft der Kirche sich entfalten sehen. Über die Folgen der Trennung von Kirche und Staat für die katholische Kirche in Amerika urteilt Karl König[1]:

„Es zeigt sich schon jetzt in Amerika, daß unter dem Zustand der völligen staatlichen Uninteressiertheit die katholische Kirche bei weitem am mächtigsten zur Entfaltung kommt und kommen mußte. Denn während naturgemäß der Protestantismus dabei zunächst in tausend Partikelchen zersprang und jeder kleinste Prophet die allerneueste Sekte gründete, faßte Rom alle seine Scharen in Jahrhunderte alter Organisationskunst einheitlich zusammen und warb so nicht etwa nur die neuen Zuzügler seines eigenen Glaubens aus dem Abendlande, sondern sogar edelste und tüchtigste Geister aus dem Protestantismus der neuen Welt. . . . Die geistbegabtesten Führer des katholischen Amerikanismus sind die übergetretenen Protestanten Orestes Bownson und Thomas Hecker. Ihnen ist es in erster Linie zu verdanken, wenn die katholische Kirche mit ihren 14½ Millionen Anhängern heute die numerisch stärkste Kirche Nordamerikas ist und doppelt so schnell wächst wie die protestantischen Denominationen."

Soll es so auch in Deutschland kommen, dann ist es allerdings notwendig, daß schon jetzt die Führer der katholischen Kirche das Volk zielbewußt um ihre Fahne scharen und mit klarem Blicke für die neuen Zeitströmungen die bereits vorhandenen Einrichtungen ausbauen zu einer festen Burg, an der blindwütige Angriffe zerschellen müssen.

Seelsorgliches zur heutigen Lage.

Von P. Dr. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap., Münster i. W.

Den völligen Zusammenbruch des bisherigen deutschen Staatsgefüges haben wir in den letzten Wochen erlebt. Der Krieg ist für Deutschland so gründlich verloren, daß die bisherigen Gegner nicht mit uns zu verhandeln brauchen, sondern daß sie über uns verfügen können. Nicht zuletzt infolge des wohlvorbereiteten, fein organisierten Umsturzes im Innern. Was werden wird? Das ist die dunkle Frage, mit der sich bewußt oder unbewußt alles beschäftigt.

Auch für uns Priester sind die neuen Ereignisse von denkbar größter Bedeutung und Tragweite. Existenz- und Lebensfragen der Kirche in unserm Lande stehen auf dem Spiele. Dabei überstürzen sich die Dinge wie die Wogen eines reißenden Bergstromes zur Zeit der Hochflut. Es gilt, von der Warte des religiös-kirchlichen Standpunktes aus die an uns vorüberflutenden Vorkommnisse zu betrachten und zu beurteilen, — mit den scharfen Augen des wachsamen Mandatars der Kirche, mit dem warmen Herzen des unermüdlichen Seelsorgers, der auch in schwierigster Lage zu retten sucht, was zu retten ist.

Eine solche Betrachtung und Beurteilung der Ereignisse vom pastoralen Standpunkt aus soll in diesem und in späteren Aufsätzen versucht werden. Wir werden dabei Gelegenheit haben, Dinge, die jetzt hinter uns liegen, ruhiger, aber auch richtiger zu bewerten, unsere jetzige Lage festzustellen, unsere Hoffnungen und Befürchtungen, unsere Wünsche und Pläne für die

[1] A. a. O. S. 43.

kommende Zeit freimütig, ohne Rückhalt und Hintergedanken darzulegen. Mögen die kritischen Bemerkungen über Vergangenes wie die Vorschläge für die Zukunft Anregungen zum Nachdenken und zur Selbstbesinnung geben!

Offen wollen wir es eingestehen: während des Krieges ist die Stimmung in weiten Priesterkreisen allzu optimistisch gewesen. Es kann uns daraus kein berechtigter Vorwurf gemacht werden. Wir lebten in gutem Glauben und handelten aus vollster Überzeugung. Heute müssen wir uns sagen, daß wir uns getäuscht und verrechnet haben. Hüten wir uns aber jetzt vor dem andern Extrem, vor der allzu pessimistischen Beurteilung der Dinge infolge des Umsturzes. Nach dem deutsch-österreichischen Kriege vom Jahre 1866, dessen Ausgang die gesamten deutschen Katholiken, die preußischen katholischen Untertanen nicht ausgenommen, gar tief beklagten, schrieb ihr damaliger geistiger Führer im Bischofsornat W. E. v. Ketteler: „Es gibt auf Erden keine menschliche Tat, die absolut und in jeder Beziehung verderblich wäre; denn mag sie auch an sich für den Menschen, der sie vollbringt, durchaus böse sein, sowohl in ihrem Beweggrunde als den Mitteln nach, durch welche sie vollbracht wird, so hat sie doch ihrer göttlichen Zulassung nach und unter der Leitung der Vorsehung irgend etwas Gutes zur Folge[1]." So scheint, wenn nicht alles täuscht und trügt, gerade jetzt der großdeutsche Gedanke, den die Katholiken infolge der Ereignisse von 1864 und 1866 zu Grabe tragen mußten, seiner Verwirklichung entgegenzugehen. Die politischen Hindernisse sind beseitigt; der protestantische Norden nimmt heute die katholischen Deutsch-Österreicher gerne in das neu erstehende deutsche Staatsgebilde auf. Die Eingliederung so vieler Katholiken in den kommenden deutschen Staatenbund muß sich kirchenpolitisch sehr zu unsern Gunsten bemerkbar machen. Nie wird die Nationalversammlung wie die aus ihr hervorgehende neue Regierung ruhige und geordnete Verhältnisse von Dauer im Innern schaffen können, wenn sie sich an den heiligsten Überzeugungen so vieler katholischer Volkskreise in schwerer Weise vergreifen wollte. Dafür wurzelt unser hl. Glaube auch in den Deutsch-Österreichern trotz mannigfacher Verflachung und Gleichgültigkeit im Grunde doch viel zu tief. — Daß sich in Zukunft auch die Frauen politisch betätigen können, gereicht den kirchlichen Interessen sicher nicht zum Nachteil und Schaden.

Darum mißbilligt selbst das „Berliner Tageblatt" (28. Nov. 1918) die Verfügung Adolf Hoffmanns bez. Aufhebung der geistlichen Ortsschulaufsicht, indem es bemerkt: „Heute weniger als je können wir uns den Luxus erlauben, den ohnehin sehr starken Gegensatz zwischen Ost und West, zwischen Süd und Nord über das Notwendige hinaus noch zu vermehren. . . Kommt die Kirchenfrage hinzu, so wird man den dauernden Zusammenhang als ernstlich gefährdet ansehen müssen."

Der Umsturz hat ferner ein System zu Falle gebracht, dem wir Katholiken im Grunde nicht allzuviel Tränen nachzuweinen brauchen. In seiner Schrift „Deutschland nach dem Kriege 1866" redet Bischof v. Ketteler in einem eigenen Kapitel von dem sogenannten „Beruf Preußens", dem Borussianismus (S. 29—39). Er versteht darunter „eine fixe Idee über den Beruf Preußens, eine unklare Vorstellung einer Preußen gestellten Weltaufgabe. . . . Bei den Anhängern des Borussianismus steht dieser Beruf Preußens obenan, höher

[1] W. E. v. Ketteler, Deutschland nach dem Kriege von 1866 (Mainz 1867) 9.

als alle Rechte, und alles, was sich ihm entgegenstellt, ist deshalb Unrecht. Er vollzieht sich mit absoluter innerer Notwendigkeit. Der Inhalt dieses Berufes Preußens ist nach der Stellung der Anhänger dieser Richtung sehr verschieden. Ist der Mann dieser Richtung ein begeisterter Diener seines Königs, so denkt er dabei an die Oberherrschaft eines absoluten preußischen Königtums; ist er Soldat, an einen preußischen Militärstaat mit seinem Kriegsherrn; ist er Bureaukrat, an eine Glorifizierung des preußischen Bureaukratismus; ist er Prediger, an die Verbreitung des Protestantismus unter Führung des preußischen Königtums; . . . sie alle aber, so verschieden im übrigen ihre Ansichten sind, machen daraus eine fixe Idee, einen Beruf Preußens (S. 31)". Schon 1866 hat Ketteler mit Bezug auf den Borussianismus sehr klar gesehen. „Welche Gefahren", bemerkt er, „liegen in einer solchen Anschauung für den Frieden Europas überhaupt und auch für Preußen insbesondere? Sie ist ihrer ganzen Natur nach aggressiv gegen alles, eine Art Kriegserklärung an alles, . . . sie sanktioniert jede Rechtsverletzung. . . . Jeder falsche Grundsatz, den man zu seinem Vorteil ausbeutet, wird unfehlbar sich später gegen den wenden, der ihm huldigt. Nur die äußerste Verblendung kann es verkennen, wie gefährlich solche Theorien für Preußen selbst bei veränderten Verhältnissen werden können. Es ist eine wahre Torheit, zu glauben, daß vor einem solchen doktrinären Hirngespinst von Weltberuf die ganze Welt stehen bleiben und sich willenlos angliedern lassen werde" (S. 37–39). Die Ereignisse haben dem klarsehenden Mainzer Bischofe nur allzu recht gegeben.

Uns interessiert das System des Borussianismus hier in erster Linie vom religiös-kirchlichen Standpunkte. Da ist es „Verbreitung des Protestantismus unter Führung des preußischen Königstums". Wir wollen nicht ungerecht sein. Nicht alles am Borussianismus ist verderblich und schädlich. In mancher Beziehung hat die ganze Welt von Preußen lernen können. Auch in Behandlung der Kirche. Trotz des religiösen Berufes Preußens als Schirmherr und Begünstiger des Protestantismus war die katholische Kirche hier gesicherter als in manch anderem Lande, nicht zuletzt infolge der persönlichen Gesinnungen der meisten jener Männer, die auf die Geschicke Preußens einen maßgebenden Einfluß ausgeübt haben. Bis in die neueste Zeit hinein waren es gerade und aufrechte, konservativ gesinnte Persönlichkeiten, vor deren Charakter man Respekt haben mußte. Aber sie konnten aus dem Geiste des Borussianismus, aus Militarismus und Junkertum und Protestantismus schließlich doch nicht heraus. Von diesem Gesichtspunkt aus wird uns das Zwiespältige in Reden und Auftreten Kaiser Wilhelms II. klar. Am besten Willen hat es ihm nicht gefehlt. Sein Geschick ist wirklich tragisch. Gerade uns Priestern stände es eigenartig an, wollten wir ihm Schwächen und Insulte nachschleudern in sein Exil, ihm, in dem wir noch vor wenigen Wochen den von Gott gesetzten Träger der weltlichen Macht erblickten. Ein tiefes Mitleid darf uns beseelen.

Aber darum werden wir auch vom kirchlichen Standpunkt den Borussianismus doch nicht mehr zurückwünschen wollen! Nach Zusammenbruch des Systems kommen wir wie von selbst in ein ganz anderes Verhältnis zu unserm noch positiv denkenden protestantischen Volksteil. Die einzelnen evangelischen Landeskirchen haben einen furchtbaren Stoß bekommen. Mit den gekrönten Häuptern sind auch ihre Bischöfe, wenn man so sagen darf,

hinweggefegt worden. Mit dem Borussianismus ist der furor protestanticus zugleich zu Grabe getragen. Schon jetzt sprechen viele Anzeichen dafür, daß die neuen Ereignisse die Protestanten den Katholiken näher bringen werden. Wir dürfen uns darüber freuen. Große positive Werte liegen im protestantischen deutschen Volksteil verborgen. Eine gebildete Konvertitin meinte noch dieser Tage, wir Katholiken würden den Protestantismus als religiöse Macht vielfach entschieden zu gering einschätzen, da wir ihn fast ganz nach seinen wissenschaftlichen Vertretern auf den Universitäten und in der theologischen Fachliteratur beurteilten. Allzuwenig kennten wir ihn aus der reichen populären Literatur. Besonders auf dem Lande könne man vielerorts noch von einer wirklichen religiösen Volksfrömmigkeit sprechen. Selbst in den Städten gebe es noch weite streng religiöse Kreise. Sie seien viel zahlreicher, als wir Priester nach ihren Erfahrungen (sc. der Konvertitin) anzunehmen geneigt wären.

Gewiß dürfen wir unsere Zukunft nicht zu rosig färben, wie es etwa die Sozialdemokraten tun. „Lassen Sie ein Jahrzehnt vorübergehen," erklärte einer ihrer Redner auf öffentlichem Platze, „und alle traurigen Folgen des Krieges werden überwunden sein." Die allerbitterste wirtschaftliche Not wird über uns hereinbrechen. Schon die Gegner werden dafür sorgen, daß wir so schnell nicht wieder zu Atem kommen. Die heutigen Inhaber der staatlichen Macht können wohl das niedere Begehren noch weiter entfachen und die Instinkte der Massen weiter aufpeitschen, aber sie werden keine positive Kraft und Hilfe bringen. Das ihnen noch zur Verfügung stehende Kapital wird bald gründlich verwirtschaftet sein. Der Krieg mit all seinen traurigen Begleiterscheinungen und Folgen wird die auf Unglauben und Unsittlichkeit aufgebaute Lebensführung der Menschen gründlich ad adsurdum führen und ihren Bankrott offenkundlich dartun. Alsdann wird notwendigerweise die Ernüchterung und Rückkehr zur Besonnenheit kommen. Schon jetzt gehen vielen die Augen auf. Von Frontsoldaten kann man häufig hören: die alte Regierung mußte verschwinden, aber so wie es jetzt ist, kann es auch nicht weiter gehen. Je rabiater und radikaler die neuen Männer vorgehen, um so schneller werden sie abgewirtschaftet haben. Gar vieles, was sie mit einem Federstrich mehr kühn und dreist als überlegt und besonnen beseitigt haben, wird allerdings nie wiederkehren. Aber das ist nicht immer ein Schaden. Auch nicht für die Kirche. Es liegt allerdings in ihrem Wesen, sich neu aufkommenden Strömungen und Bewegungen gegenüber vorerst, solange sie bloß theoretisch vertreten werden, zögend und abwartend und mehr bremsend als fördernd zu verhalten. Gerade wir Seelsorger fühlen uns in erster Linie als Träger und Hüter des Ererbten, Überkommenen. Was uns übermacht worden ist, möchten wir kommenden Geschlechtern weiter vermitteln. Und das ist gut so. Wir dürfen in unserm Wirken nicht von Tagesströmungen getragen werden. Zu viel Ungesundes und Unreifes ist in neuen, auch an sich berechtigten Forderungen regelmäßig enthalten. Der Zusammenhang mit der Vergangenheit geht bei ihrer Verwirklichung zu leicht verloren. Werden sie doch oft in bewußtem Gegensatz zum Ehemaligen gestellt und angestrebt.

Aber auf der anderen Seite hat es gar keinen Sinn, wollten wir uns den neuen Verhältnissen gegenüber verschließen, indem wir uns blind auf das Überkommene als auf ein heiliges, ererbtes Recht steifen. In diesem

Fall würde die Entwicklung über uns hinweggehen wie über die alte Regierung. Haben sich auf abschüssiger Bahn vom langen Güterzuge einige Wagen losgelöst, die wieder rückwärts rollen, so fängt man sie nicht dadurch auf, daß ihnen eine Lokomotive einfach mit Volldampf entgegenfährt. In dem Fall würde man einen Trümmerhaufen schaffen. Ein Haus, das der Feuersbrunst zum Opfer gefallen, baut man nicht wieder auf mit dem alten Material und in den alten Maßen und in der alten Form. Und doch ersteht es verjüngt und schöner aus seiner Asche.

Unsere Ideale sind unsere Kraft, die uns auch in schwersten Tagen immer wieder nach oben treiben. Aber die Quellen des Heiles, die wir der Menschheit erschließen sollen, dürfen nicht die Erde durchfluten wie ein Strom ohne Bett.

Darum stellen wir uns mit beiden Füßen ohne Zaudern und Zögern voll und ganz auf den Boden der durch Krieg und Umsturz neu geschaffenen Lage. Rückblickend auf den Krieg vom Jahre 1866 hat Bischof v. Ketteler den Satz niedergeschrieben: „Im öffentlichen Leben wird ein großes Unglück oft die Quelle der größten Segnungen[1]."

Nicht verzagen! „Fasset Mut und wollet nicht stille stehn." Viele unserer Zeitungen, die während des Krieges für alles und jedes mit passenden Beruhigungspulvern und Beschönigungsphrasen bei der Hand waren, wissen jetzt kein einziges aufmunterndes Wort mehr zu finden. Ähnlich ergeht es manchen Geistlichen. Wenn man bei völliger Überfüllung der Züge die Schaffner am meisten braucht, ist sicher keiner von ihnen zu sehen. Sollen wir Priester ihnen gleichen? Wir dürfen nicht im Eifer erlahmen und die Waffen strecken in resignierter Verzweiflung! Mit Bewußtsein und aus Überzeugung müssen wir zu denen gehören wollen, die den Wiederaufbau des erschütterten Menschheitsgefüges vollziehen helfen. Vaterland und Kirche haben ein heiliges Recht auf unsere eifrigste Mitarbeit.

„Die Wohlfahrt des Vaterlandes", schrieb Bischof v. Ketteler nach dem Kriege von 1866[2], „hängt davon ab, daß die rechten Wege bei der Neugestaltung so vieler Verhältnisse eingeschlagen werden. Wir sehen einen Weg voll innerer Kämpfe, voll der Schmach und des Verderbens für unser deutsches Vaterland vor uns; wir sehen aber auch noch Wege, die uns retten können." Im Kriege haben wir sogar die Kirchenglocken dem Wohl des Vaterlandes zum Opfer gebracht. Beweisen wir ihm in seiner schwersten Stunde, daß es Häuser auf uns bauen kann. Je mehr wir uns zurückhalten und verbergen, desto mehr und ungenierter machen sich unsere Gegner in der Öffentlichkeit breit, um so aggressiver gehen sie vor. Zartgefühl und Takt sind nicht ihre starke Seite, wohl aber kann vielfach eine dreiste Unverfrorenheit konstatiert werden. Man nimmt, was man bekommen kann. Weidlich wird die Gelegenheit ausgenutzt. Sind wir nicht auf dem Platze, so wird das Volk Schafen gleichen, „die in der Zerstreuung leben und keinen Hirten haben". Es würde bald falschen Führern in die Hände geraten. Sie sind nicht untätig! Wie gehen sie planmäßig und zielbewußt den heimkehrenden Kriegern nach, um sie für sich zu gewinnen. Und mancher Priester wagt heute mit heimkehrenden Kriegern kaum noch zu sprechen, — aus lauter Furcht und Angst vor dem neuen Geiste, der sie beseelen könnte.

[1] Deutschland nach dem Kriege, S. 9.
[2] A. a. O. Einleitung S. IV.

Selbst in kleineren Orten haben sich vielfach gerade die Handvoll Leute, die ehedem nicht zu den Geachteten und Angesehenen, aber auch nicht zu den Kirchlichen gehörten, die Macht anzueignen verstanden. Soll sich denn in solchen Gemeinden gar nichts tun lassen, um solche Elemente auf geordnetem Wege schließlich doch unmöglich zu machen? Warum nutzen wir nicht mehr die Redefreiheit, die Pressefreiheit, die Versammlungsfreiheit? Aber man läßt sich dupieren und bluffen!

Ein Beispiel. In einem kleinen Städtchen des Münsterlandes war eine Bürgerversammlung anberaumt. Dem dortigen A.S.-Rat wurde die Sache sehr unbequem. Er suchte die Versammlung zu hintertreiben und drohte mit gewaltsamer Räumung. Schließlich ließ er etwa 2 Stunden vor Beginn von der Polizei öffentlich ausschellen, die Versammlung fände nicht statt. Niemand wagte für den Augenblick entgegenzutreten. Später erklärte ein Mitglied des A.S.-Rates, sie hätten wohl gewußt, daß sie die Versammlung nicht hätten unterbinden können, aber man hätte ja das Zustandekommen der Versammlung als Zeichen von Schwäche des A.S.-Rates ansehen müssen. — Selbstverständlich hatte dieser sich dadurch bei der großen Masse um seinen letzten Kredit gebracht. Mehrere Mitglieder zogen es vor, „aus schwerwiegenden Gründen" ihren Austritt aus dem A.S.-Rat zu erklären.

Eine gewaltige Werbearbeit werden die Sozialdemokraten entfalten durch persönliche Agitation, Flugblätter, Zeitungen, Versammlungen usw. Ihre Ideen werden bis ins kleinste Dorf hinein systematisch verbreitet. Da gilt es, geschickte Gegenarbeit zu leisten. In der Stadt müßte wenigstens ein Geistlicher die betreffenden Preßerzeugnisse, die unter die Menge geworfen werden, genau lesen und darüber referieren. Es ist Sorge zu tragen, daß die Versammlungen der Gegner von einzelnen tüchtigen katholischen Laien besucht werden, die einwandfrei darüber berichten können, so daß geeignete Gegenmaßnahmen durch das gesprochene oder gedruckte Wort getroffen werden können, je nach Art und Verhältnissen.

Da war in einer rein katholischen Gemeinde von etwa 3000 Seelen dieser Tage eine Versammlung einberufen worden, in der zwei sozialdemokratische Redner auftraten. Aus Neugierde hatte sich die Menge überaus zahlreich eingefunden. Der Hauptredner sprach sehr geschickt. Er zeigte — ich stütze mich auf Berichte von Teilnehmern —, was die Deutschen dem Sozialismus verdanken. Er habe es allein vermocht, mit dem alten System gründlich aufzuräumen. Wenn die Katholiken die Sozialdemokratie nur kennen würden! Redner habe immer mit Vorliebe mit Katholiken verkehrt; das seien durchweg so ehrliche, biedere Menschen. Wenn sie sich dem Sozialismus gegenüber bisher noch so ablehnend verhielten, so beruhe das auf Unkenntnis und Mißverständnis. Die Religion sei auch ihm das Heiligste von allem. Aber er trage sie im tiefsten Innern verborgen und sei dabei doch schon jahrelang ein überzeugter Sozialdemokrat gewesen, habe Gefängnisstrafen für seine Überzeugungen auf sich nehmen müssen usw.

Wären die Geistlichen nicht auf ihrem Platze gewesen, so würde der bestechende Redner sicher in manchen Köpfen vieles erreicht haben. So aber wurde aus der sozialdemokratischen eine Zentrumsversammlung. Geschickte Diskussionsredner wußten die Teilnehmer ganz aus dem sozialdemokratischen Gedankengange herauszureißen, und schließlich wurde ohne Widerspruch eine begeistert aufgenommene Resolution verlesen, in der die Anwesenden ihre

unerschütterliche Treue zur bewährten Zentrumspartei unter stürmischem Jubel erklärten.

Es ist übrigens selbst vom vaterländischen Gesichtspunkt aus betrachtet gar nicht so schwer, den heutigen Machthabern im Deutschen Reiche entgegenzutreten. Gewiß, die alte Regierung hat versagt, sie ließ sich schon jahrelang von den Verhältnissen treiben und hatte die Zügel nicht mehr fest in den Händen. Aber was hat uns denn die neue gebracht? Den Waffenstillstand? Nachdem die Unterhändler bereits wieder im Großen Hauptquartier waren, hörten sie erst von der Umwälzung. Und Frontsoldaten haben es mir zu Dutzenden erklärt, sie hätten diese für sie entehrenden Bedingungen nicht angenommen und auch nicht anzunehmen brauchen, wenn sie nicht unterdessen hinter ihrem Rücken verraten worden wären.

Hat uns die neue Regierung den Frieden gebracht? Nicht den äußern und nicht den innern. Und wie wirtschaften diese Leute mit dem Gelde, wie dekretieren sie drauflos! — So fehlt es durchaus nicht an kräftigen und einleuchtenden Argumenten, mit denen man den gegenwärtigen Machthabern vom vaterländischen und nationalen Gesichtspunkt aus entgegentreten kann.

Aber hier in diesem Aufsatz sollen ja die Dinge mit kirchlichem und seelsorglichem Auge betrachtet werden. Und gerade als Vertreter der Kirche haben wir allen Grund, auf unserm Posten zu sein. Denen, die Religion und Sitte untergraben, müssen wir auch in aller Öffentlichkeit entgegentreten. Die Lebensinteressen der Kirche verlangen heute mehr denn je vom Klerus eine besonnene, vom christlichen Geiste geleitete politische Betätigung. Alle religiös-kirchlich interessierten Kreise warten auf ihn; mit ihm rechnen sie in erster Linie. Wenn der Priester sich politisch betätigt, tut er es zuletzt und zuhöchst nur darum, weil er die kirchlichen und religiösen Interessen zu vertreten und zu verteidigen hat. Sein politisches Wirken ist religiös orientiert. Man mag übrigens über den Charakter des Zentrums denken, wie man will. So viel dürfte sicher sein: Männer wie der Graf Galen und so mancher Arbeitersekretär fanden sich nur auf der Plattform der gemeinsamen religiösen Überzeugungen in derselben politischen Partei zusammen; in ihrem übrigen Denken trennte sie eine ganze Welt voneinander. Und wenn wir Katholiken keine politische Interessenvertretung hätten, müßten wir sie schleunigst schaffen, sollten nicht Religion und Kirche unermeßlichen Schaden leiden. Dazu zwingen uns unsere Gegner.

Bei der politischen Betätigung des Klerus sind allerdings große Klugheit und Besonnenheit am Platze. Darum tut Klarheit not. Wir müssen wissen, was wir wollen. Es ist von großer Wichtigkeit, daß wir nicht einseitig orientiert werden, wie das leider zu unserm großen Schaden vielfach während des Krieges der Fall war.

Lernen wir aus der Vergangenheit für die Zukunft. Eine bestimmte Richtung mag noch so rührig sein, eine einflußreiche Zeitung mag noch so große Verdienste haben, wollen wir doch nicht unbesehen und blind auf alles schwören, was wir da hören und lesen. Es ist durchaus nicht gegen Einheit und Frieden im eigenen Lager, wenn jemand einmal eine abweichende Ansicht vertritt. Dadurch wird das pro et contra nur gegeneinander abgewogen, und die Sache selbst wird geklärt. Wir haben wohl alle in so manchen Punkten gründlich umzulernen.

Hier in Münster tagt seit einiger Zeit wöchentlich eine stark besuchte

Pastoralkonferenz, auf der vom kirchlichen und seelsorglichen Standpunkt die heutigen Verhältnisse in zwangloser Aussprache behandelt werden. Jedesmal geht man mit geklärten Ansichten nach Hause und zwar gerade darum, weil die allerverschiedensten Meinungen und Gesichtspunkte einander gegenübergestellt werden. Schließlich wird dann doch immer eine einheitliche Geschlossenheit erzielt. — Diese Konferenzen sollten möglichst überall rege Nachahmung finden. Sie lohnen sich wirklich. Vor vielen Unbesonnenheiten werden wir bewahrt bleiben.

Was im einzelnen zu tun ist? Darüber sollen spätere Aufsätze Anregungen geben. Hier nur wenige Bemerkungen.

Bis ins letzte Dorf hinein muß eine systematische Aufklärungs- und Werbearbeit einsetzen. Vor allem mit Rücksicht auf die kommenden Wahlen. Unter den jetzigen Verhältnissen ist m. E. jeder katholische Wähler im Gewissen gebunden, von seinem Wahlrecht Gebrauch zu machen. Wir müssen eher von einer Wahlpflicht als von einem Wahlrecht reden. Soweit in den einzelnen Wahlkreisen Kompromißkandidaten aufgestellt werden, müssen die Katholiken überall für die kandidierenden Männer stimmen, welche sich verpflichten, die Rechte der Kirche in bezug auf ihre Freiheit und auf die Schule unangetastet zu lassen. Wir müssen alle Kräfte zusammenfassen, wo es sich um unsere heiligsten Güter handelt.

An Vorarbeit für die Wahlen kann nicht leicht genug geleistet werden. Man begnüge sich nicht mit einer oder der anderen Versammlung!

Das Volk hungert nach Aufklärung und Belehrung, nicht zuletzt unsere Frauenwelt und die heimgekehrten Krieger. Es wird nicht gut sein, daß der Klerus im Kampf selbst auffallend in den Vordergrund tritt. Er lasse tüchtige Laienapostel reden und handeln, sei aber überall dabei. Er muß zu aspirieren und zu inspirieren wissen.

Sein besonderes Augenmerk richte der Seelsorger auf die in seinem Bezirke verbreiteten katholischen Tageszeitungen. Sie befinden sich in einer eigenartigen Lage. Die bisherigen „Korrespondenzen" lassen sie mehr oder weniger ganz im Stich. Die merkwürdigsten Ansichten kann man darum in ihnen vorgetragen finden, nicht aus Übelwollen, sondern aus Ratlosigkeit. Man helfe hier ab, so gut man kann. Die Tagespresse ist gerade heute von allergrößter Wichtigkeit[1].

Wie sollen wir den heimgekehrten Kriegern gegenübertreten? Mit eigenen Gefühlen kommen sie nach Hause. Einmal sind sie froh, daß „der Schwindel" vorbei ist. Aber zugleich sind sie seelisch erschüttert über den Ausgang des Krieges. Umsonst haben sie geblutet, gekämpft, gelitten, gedarbt. Vor allem sind darum viele Frontsoldaten nicht zufrieden mit denen, die ihnen im letzten Augenblicke in den Rücken gefallen sind. Dabei sind aber auch ihre religiösen Grundsätze mehr oder weniger erschüttert. Viele kommen als sittlich Entgleiste zurück. Sie können eine große Gefahr bedeuten für Familie und Gemeinde.

[1] In Münster hat sich ein aus geistl. Professoren und Seelsorgern zusammengesetzter Presseausschuß gebildet, der eine wöchentliche Korrespondenz herausgibt, zunächst für die Zeitungen der Diözese. Die brennenden Tagesfragen werden hier vom katholischen Standpunkt aus behandelt. Interessenten mögen sich an den Vorsitzenden wenden (Subregens Franken, Überwasserkirchplatz).

Wir müssen unsere Feldgrauen nehmen, wie wir sie wiederbekommen. Wer hätte den Mut, gegen sie wegen ihrer etwaigen religiösen Skepsis und im Einzelfall selbst wegen schwerer sittlicher Verirrungen nur die herbe Anklage persönlicher Verschuldung zu erheben, wenn er sich in verständnisvoller Weise hineinzudenken und einzuempfinden weiß in zahlreiche naturgemäß verrohende und entsittlichende Einflüsse des Kriegslebens? Zuviel haben sie gehört, gelesen, gesehen, mitgemacht.

Kommen wir unsern Kriegern mit großem psychologischen Verständnis entgegen. Nehmen wir uns ihrer an wie solcher, die in großes Unglück gekommen sind. Man bemitleide und bedauere sie von Herzen. Sie mit Füßen treten, den Stab über sie brechen auf der Kanzel und im Beichtstuhl, ist leicht. Wichtiger ist, daß wir sie aufrichten und ihnen zurecht helfen. — Sorgen wir für einen guten Empfang. Tun wir in jeder Weise alles für sie, was wir nur können. Soweit nicht gegnerische Agitationsbestrebungen zu geeigneten Maßnahmen nötigen, wird es im übrigen am besten sein, wenn wir ihre aufgeregten Nerven erst einmal zur Ruhe kommen lassen. Die längere Anwesenheit in der Heimat wird von selbst besänftigend wirken. Erst wenn die Verhältnisse sich geklärt haben, denke man an außerordentliche seelsorgliche Veranstaltungen wie Exerzitien, Missionen u. dgl. — Den Angehörigen der Krieger schärfe man ein, sie möchten doch viel Geduld und Nachsicht mit den Heimgekehrten haben.

Wir leben in einer furchtbaren Zeit. Und doch wollen wir nicht zittern und zagen! Wie der Klerus des Verfolgungszeitalters, wie die Priester in den Tagen der Französischen Revolution oder des Kulturkampfes müssen wir gerade heute dem armen, bedrängten Volke Stab und Stütze, Leiter und Führer sein. Drücken wir die gequälten Seelen nicht noch mehr nieder, als sie schon sind! Leider sind Predigten gehalten worden, die besonders ängstliche Seelen aus Rand und Band gebracht haben, so daß sie sich bereits gefaßt machten auf Weltuntergang und Martyrium. Zeigen wir durch unser Reden wie durch unser ganzes Verhalten, daß wir auch in schwersten Stunden nicht verzweifeln. Erfüllen wir die Leute nicht mit Angst und Schrecken, sondern machen wir Mut, erheben wir, trösten wir, richten wir nach oben. Tun wir unsere Pflicht, so sind auch rein menschlich gesprochen die Aussichten gar nicht so trübe, wie man auf den ersten Blick meinen möchte.

Aber einsetzen müssen wir unsere ganze Kraft. Gott Dank, daß keine Familienbande uns fesseln, daß Geldfragen uns nicht ernstlich zu drücken brauchen. Verlassen wir das Volk nicht, wird das Volk uns nie verlassen.

In einer Zeit größter öffentlicher Not war der heil. Karl Borromäo Erzbischof von Mailand. Er wußte seine Zeit zu benutzen. Professor Dieringer schreibt von ihm[1]: „Die Pest, dieser Todesengel Gottes, wurde der tüchtigste Generalvikar, der ihm je mitwirkend zur Seite gestanden. Wenn der Erzbischof die Kanzel bestieg und die Klagelieder des Propheten Jeremias erklärte und sie auf das einst so volkreiche und blühende, jetzt so vereinsamte und tief gebeugte Mailand anwendete und dann an den Stufen des Altars die Bußpsalmen Davids mit zitternder, gebrochener Stimme vorbetete, da war kein Herz mehr so hart, daß es seinen Ermahnungen hätte

[1] Der hl. Borromäo (Köln 1846) 362.

widerſtehen können. Am erfolgreichſten aber wirkten die von ihm nach dem Vorbilde der größten Biſchöfe des Altertums veranſtalteten großen Bittgänge. Keiner konnte ihn ſehen, wie er mit den Sünden des Volkes belaſtet, im ärmlichen Bußgewande, den Strick des Verbrechers um den Hals geſchlungen, ein großes Kreuz in den Händen tragend, ſeine Tritte mit dem Blute der entblößten, verwundeten Füße bezeichnend, die Augen unverwandt auf das Bildnis des Erlöſers gerichtet, an der Spitze der betenden und weinenden Scharen einherſchritt und die Heiligen Gottes um Fürbitte, den Vater der Barmherzigkeit um Gnade anflehte, ohne durch dieſen Anblick in ſeiner innerſten Seele erſchüttert und zu dem tüchtigſten Lebensernſte gemahnt zu werden."

Unſere Tage hungern nach Prieſtern, die im Geiſte des großen Erzbiſchofs von Mailand arbeiten und wirken. Selbſtverſtändlich werden ſich Opfergeiſt und Opferwille des Seelſorgers von heute anders äußern müſſen. Aber ein heiliger Liebesheroismus, der ſich verzehrt und hingibt für Gott und die Menſchen, muß uns beſeelen.

„Wir Lebenden, wir Übrigbleibenden" in 1. Theſſ. 4, 15. 17.

Von P. Konſtantin Röſch O. M. Cap., Münſter i. W.

Die ſchwierigſte Stelle in 1. Theſſ. iſt 4, 15. 17: „Das ſagen wir euch als ein Wort des Herrn: Wir, die noch am Leben ſind, für die Wiederkunft des Herrn noch übrigbleiben, werden keineswegs den Entſchlafenen zuvorkommen. V. 17. Darauf werden wir, die noch am Leben ſind, noch übrigbleiben, zugleich mit ihnen auf Wolken in die Luft entrückt werden, um dem Herrn entgegenzugehen."

Danach ſcheint der heilige Apoſtel Paulus die zuverſichtliche Erwartung auszuſprechen, bei der Wiederkunft Chriſti noch unter den Lebenden zu ſein. Und in der Tat iſt die Meinung, der hl. Paulus habe ſich zu den bei der Paruſie noch Lebenden gerechnet, die Paruſie alſo als nahe bevorſtehend gedacht, heutzutage weit verbreitet. Gleichwohl iſt ſie abzulehnen, weil ſie die volle Irrtumsloſigkeit der Heiligen Schrift preisgibt. Der Apoſtel kann unter dem Einfluſſe des Heiligen Geiſtes weder einen Irrtum lehren noch eigene irrige Meinungen ausſprechen. Eine derartige Unterſcheidung iſt nach dem Dekret der Bibelkommiſſion vom 18. Juni 1915 unzuläſſig. Weiterhin erklärt das Dekret, die Paruſie werde in 1. Theſſ. 4, 15. 17 keineswegs als ſo nahe bevorſtehend hingeſtellt, „daß der Apoſtel ſich und ſeine Leſer zu jenen Gläubigen rechne, die ohne Tod dem Herrn entgegengehen".

Der hl. Chryſoſtomus[1], Auguſtinus[2] und andere Väter faſſen die Ausſage als eine Wortfigur (Enallage), durch die der Apoſtel in der Perſon derer ſpreche, die in der Endzeit leben werden. Im ſelben Sinne äußert ſich der hl. Thomas von Aquin[3]. Auch heute faſſen manche den Gedanken

[1] In 1. Thess. hom. 7, 2 MSG 62, 436.
[2] De Civitate Dei 20, 20 MSL. 41, 688.
[3] Non loquitur ex persona sua et tunc existentium, sed eorum, qui vivi reperientur (In omnes d. Pauli Ap. ep. comm. III. Leod. 1858, 24).

des hl. Paulus ganz allgemein und futuriſch: „Die, welche dann noch leben werden." Dieſer Auffaſſung ſtehen aber die Partizipien Präſentis (οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι) entgegen; dieſe bezeichnen Handlungen oder Zuſtände, die der Gegenwart angehören. Sodann will der Weltapoſtel hier nicht das Verhältnis der zwei Menſchenklaſſen, der Lebenden und der Toten bei der Paruſie, erörtern, ſondern antwortet auf beſtimmte Anſchauungen und Fragen. Tillmann[1] iſt vollſtändig im Recht, wenn er ſagt: „Man darf den hier vorliegenden Einzelfall nicht verallgemeinern, ſondern muß eine Antwort erwarten, die auf eben dieſen Fall zugeſchnitten iſt. Wie es am jüngſten Tage den Entſchlafenen und den dann noch Lebenden ergehen wird, das kümmerte die Theſſalonicher nicht. Was ſie traurig macht, iſt, daß einige aus ihrer Gemeinde geſtorben ſind vor der Ankunft des Herrn, die ſie zu erleben erwarteten."

Einige meinen, mit den Worten ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν gebe der Apoſtel eine Äußerung der Chriſten von Theſſalonich wieder, ohne ſie aber zu billigen. Allein wenn die Äußerung auf dem Irrtum vom nahen Weltende beruhte — und das trifft hier zu —, ſo durfte der hl. Paulus die irrige Meinung nicht beſtehen laſſen.

Andere wieder löſen die Partizipien οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι in einen Bedingungsſatz auf: Der Apoſtel rede nur von dem Falle, daß er und ſeine erſten Leſer noch am Leben ſeien und übrigbleiben[2]. Dagegen bemerkt Tillmann[3] mit Recht: „Die bedingte Auffaſſung iſt erſt in den unbedingt gehaltenen Wortlaut hineingeleſen worden." Eine bedingte Faſſung des Satzes hätte die Theſſalonicher nicht zu tröſten vermocht. Sie wähnten, die bereits verſtorbenen Chriſten ſeien im Vergleich zu den überlebenden im Nachteil, da dieſe vor ihnen zur Herrlichkeit gelangen würden. Wie hätte aber Paulus die beſorgten Gemüter beruhigen können, wenn er keine beſtimmte Ausſage gemacht hätte, ſondern dem geſtellten Problem ausgewichen wäre? Konnte er hoffen, die troſtbedürftigen Theſſalonicher mit einem zweifelhaften Troſte aufzurichten?

Da ſcheint eine andere Erklärung natürlicher und näherliegend zu ſein. Sicher hat Tillmann[4] recht, wenn er hervorhebt, daß es ſich an unſerer Stelle um einen genau umriſſenen Einzelfall in der Gemeinde von Theſſalonich handelt. „Sie hatte gehofft, daß alle ihre Glieder die Vollendung in der Wiederkunft erleben würden. Jetzt iſt der Fall eingetreten, daß einige geſtorben ſind, ehe der Herr gekommen iſt, und nun wird die Frage brennend, wie es um dieſe bei der Paruſie beſtellt ſein wird. Das iſt die aus ganz konkreten Verhältniſſen und Anſchauungen erwachſene Schwierigkeit, vor die Paulus geſtellt iſt, und die er beheben will." Durch ἡμεῖς ſchließt ſich der Apoſtel mit den noch lebenden Theſſalonichern zu einer Gruppe zuſammen und ſtellt ſie der Gruppe der Verſtorbenen gegenüber. „Jedenfalls iſt dieſe Auffaſſung des Plurals ἡμεῖς, wenn man bedenkt, unter welchen Umſtänden und zu welchem Zwecke Paulus ſchreibt, die natürliche und zunächſtliegende[5]."

[1] Die Wiederkunft Chriſti (Bibl. Stud. XIV 1 u. 2) 54.
[2] So Holzmeiſter S. I. in Zeitſchr. für kath. Theol. 1916, 167–182.
[3] A. a. O. 63.
[4] A. a. O. 53 f.
[5] Tillmann a. a. O. 55.

Wenn ſich aber der Weltapoſtel mit den noch lebenden Theſſalonichern zuſammenſchließt, teilt er dann nicht ihre Anſchauung, die Wiederkunft Chriſti noch zu erleben? Gewiß, wenn man, wie gewöhnlich, überſetzt: „Wir, die noch am Leben ſind, noch übrigbleiben bis zur Wiederkunft des Herrn." Allein der Ausdruck *περιλείπεσθαι εἰς τὴν παρουσίαν* bedeutet hier nicht „übrigbleiben bis zur Paruſie", ſondern „für die Paruſie"[1]. Ob das Ziel tatſächlich erreicht wird, iſt damit nicht geſagt. Wenn ein Oberſt erklärt: „Von den angeſetzten Sturmtruppen ſind noch tauſend Mann für den Nahkampf übrig", ſo iſt damit nur behauptet, daß dieſe Tauſend für den Nahkampf in Betracht kommen, nicht aber, daß ſie dafür wirklich verwendet werden. So wollen auch die Worte des Apoſtels: „Wir, die noch am Leben ſind, für die Wiederkunft des Herrn noch übrigbleiben" nur beſagen, daß Paulus und die zurzeit lebenden Theſſalonicher bei der Paruſie noch leben können, nicht aber leben werden. Es werden zwei Gruppen unterſchieden: bereits Entſchlafene, die für das Erleben der Paruſie nicht mehr in Betracht kommen können, und noch Lebende, die dafür noch in Frage kommen können[2]. Da nach der Verſicherung des Herrn die Zeit ſeiner Wiederkunft für uns ganz unbekannt iſt und bleibt, ſo beſtand für Paulus und die angeredeten Theſſalonicher und beſteht für die Menſchen jeder Zeitperiode die Möglichkeit, die Paruſie zu erleben. Ob ſie noch fern ſei, iſt im Text nicht angedeutet.

Die gleiche Anſchauung ſpricht der Weltapoſtel auch an anderen Stellen ſeiner Briefe aus. 1. Theſſ. 5, 1–3 lehnt er es ausdrücklich ab, über die Zeiten und Friſten der Wiederkunft Chriſti eine beſtimmte Ausſage zu machen, und ſtellt den Gerichtstag als unerkennbar hin[3]. Die Theſſalonicher ſollen einzig darauf bedacht ſein, daß ſie ſich „wappnen mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil" und ſich ſo auf die Ankunft des Herrn vorbereiten. Dann werden ſie dereinſt mit dem Herrn vereint leben, mögen ſie wachen oder ſchlafen, d. h. mögen ſie bei ſeiner Wiederkunft zu den Lebenden oder zu den Verſtorbenen gehören[4]. Paulus hält alſo beide Möglichkeiten offen.

In 1. Kor. 15, 51 ſchreibt er: „Alle werden wir nicht entſchlafen, aber alle verwandelt werden." Auch hier hat Tillmann recht, wenn er ſagt, man müſſe die Stelle aus den Verhältniſſen des Apoſtels und ſeiner Leſer heraus erklären, nicht aber aus dem Verlauf der Geſchichte[5]. Paulus ſpricht zunächſt und direkt von der Gegenwart, von ſich und den Empfängern des Briefes; jedoch beſchränkt er ſeine Belehrung nicht ſo auf die Gegenwart,

[1] Die Präpoſ. *εἰς* hat im N. T. äußerſt ſelten zeitliche Bedeutung (Mt. 10, 22; 24, 13; Mk. 13, 13; Jo. 13, 1 *εἰς τέλος* bis zum Ende), meiſt bedeutet ſie: „für, zu, auf", z. B. Mk. 6, 8 *εἰς ὁδόν* für, auf den Weg; Lk. 9, 13 *εἰς πάντα τὸν λαόν* für das ganze Volk; Lk. 5, 4 *εἰς ἄγραν* zum Fange; Mt. 8, 34; 25, 1; Jo. 12, 13 *εἰς ὑπάντησίν τινι* um jmd. zu begegnen, ihm entgegen; 1. Kor. 16, 1 *ἡ λογία ἡ εἰς τοὺς ἁγίους* die Sammlung für die Heiligen; Eph. 3, 2 *τῆς χάριτος τ. θ. τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς* für euch; Jud. V. 6 *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας* für den großen Gerichtstag. Vgl. Preuſchen, Handwörterbuch; Zorell, Lex. Gr. unt. *εἰς*.

[2] Vgl. Holzmeiſter a. a. O. 181.

[3] Über die wörtliche Übereinſtimmung dieſer Stelle mit den Worten des Herrn in den Evangelien vgl. Holzmeiſter, Das Gleichnis vom Diebe in den Evangelien und beim hl. Paulus (Zeitſchr. für kath. Theol. 1916, 704–736).

[4] 1. Theſſ. 5, 8–10.

[5] A. a. O. 79.

daß er die Zukunft ausschließt. Darin geht Tillmann zuweit. An keiner Stelle läßt sich nachweisen, daß Paulus nur die Gegenwart im Auge hat, mit Ausschluß der Zukunft. Wie in 1. Thess. 4, 15. 17 unterscheidet der Weltapostel auch hier für die Zeit der Parusie zwei Gruppen: Lebende, welche die Wiederkunft Christi erleben werden, und Verstorbene, die im Grabe ruhen. Da Paulus und die angeredeten Korinther zur Zeit der Abfassung des Briefes noch am Leben waren, mußte er sich mit ihnen zu der Gruppe der Lebenden, nicht der bereits Verstorbenen, rechnen. Damit ist aber nicht gesagt, daß er und die Korinther auch bei der Wiederkunft Christi zu den Lebenden gehören.

Mit beiden Möglichkeiten rechnet der hl. Paulus auch 2. Kor. 5, 2. 3: „In diesem Zelte seufzen wir und sehnen uns danach, mit der himmlischen Wohnung überkleidet zu werden, wofern wir bekleidet, nicht bloß befunden werden." Der Apostel will sagen: Solange wir uns in diesem irdischen Leibe befinden, haben wir das sehnsüchtige Verlangen, mit dem himmlischen, verklärten Leibe überkleidet zu werden; das kann jedoch nur stattfinden, wenn die Wiederkunft des Herrn uns noch als Lebende, mit dem jetzigen Leibe Bekleidete, nicht als bereits desselben Entblößte, als Verstorbene, vorfindet.

Aus diesen Ausführungen dürfte sich ergeben, „daß der Apostel sich und seine Leser nicht zu jenen Gläubigen rechnete, die ohne Tod dem Herrn entgegengehen".

Im fünften Kriegsjahr an der Front[1].

Gedanken eines Feldgeistlichen einer Infanteriedivision.

Von Dr. Albert Aich.

„Wohl vorbereitet und gut ausgerüstet zogen die deutschen Chirurgen im August 1914 ins Feld," erzählt uns der Generalarzt Dr. Karl Garre. Bis in alle Einzelheiten waren die ballistischen Wirkungen der kleinkalibrigen Geschosse studiert. Sorgsam überdacht und aufs beste vorbereitet sei die bevorstehende praktische Betätigung des Feldarztes gewesen, dem die modernste aseptische Kriegsausrüstung zur Verfügung stand.

Nicht so ähnlich kann der Theologe sprechen. Er sah einst wohl die glänzenden Vorbedingungen seines Wirkens an den Leuten: Sie waren, wie ein Armeebefehl des obersten Kriegsherrn besagte, „durchdrungen von der gerechten Sache und voll Vertrauen auf Gottes gnädige Hilfe". Es fehlte aber an „Maß, Zahl und Gewicht" (Weish. 11, 21) der alles leitenden und ordnenden Organisation[2]. Jeder Feldgeistliche mußte seine eigenen Pfade

[1] Inzwischen ist der Waffenstillstand geschlossen worden. Große politische Umwälzungen haben sich vollzogen. So mag dieser – vor all den letzten Ereignissen geschriebene – Aufsatz hier stehen und von unseren Freunden aufgenommen werden als ein Zeugnis vom Geiste unserer Feldseelsorge und Feldseelsorger. Und als Rückblick; auch als Zusammenfassung so mancher Mitteilungen und Anregungen, die uns während des Weltkrieges aus den Kreisen der Feldgeistlichkeit zugingen. Anm. der Schriftleitung.

[2] Vgl. Katholik 1918, XXIV. Jhg. S. 268 ff.

bahnen zu den übergroßen Massen der ihm anvertrauten Seelen[1]. Kaum dem einen oder anderen standen militärseelsorgerliche Erfahrungen zur Verfügung, noch überhaupt militärische Kenntnisse über Art und Weise der Behandlung militärkirchlicher Angelegenheiten[2].

Wir standen in der Division sowohl ganz neuen pastorell-technischen Aufgaben gegenüber wie neuen seelsorgerlichen Bemühungen in Erforschung und Erfassung der Soldatenpsyche und der Zeitströmungen. Diese seelenkundlich und seelenführend in rechte und beständigere Bahnen zu leiten, war eine so gewaltige Aufgabe, daß es an Fehlern und Irrungen vorbeizukommen schwierig war und das anfangs freudig erklungene Sursum corda weite, dornenreiche Wanderungen mit sich brachte. Der Diener Christi sollte es nicht besser haben als der Meister.

Wie unsere Soldaten aller „Übermacht tapfer und siegreich" in vier langen, bangen Kriegsjahren die Stirne boten, die Früchte vieler Siege einheimsten und manche Wunden festen Willens überstanden, so der Soldatenseelsorger unter dem Banner dessen, der lehrend und leidend die Welt überwindet.

Ein Haupterfordernis gedeihlichen Wirkens und Zusammenarbeitens der Feldgeistlichen untereinander war die Organisation der Feldseelsorge. An ihr wurde nun volle vier Jahre gearbeitet und verbessert bis zum heutigen Tage. So, daß wir sagen müssen, mit der Bestellung der Oberpfarrer für fast sämtliche Armeen, der Gruppenreferenten für die einzelnen Armeekorps, mit der Einrichtung und Ausgestaltung der Obliegenheiten der Etappenreferenten, der Zusammenkünfte, Exerzitien und seelsorglicher Besprechungen sind wir zu gedeihlicher Erfassung der Truppenmission und einzelner Formationen weiter vorangeschritten.

Alle Feldgeistlichen, auch die in bayerischen, sächsischen und württembergischen Stellen befindlichen, sind der Dienstaufsicht eines Armee-Oberpfarrers unterstellt. Dieser bereist seinen Armeebereich, nimmt Einsicht in die einzelnen militärkirchlichen Verhältnisse, in die Geschäftsführung und Berichterstattung der einzelnen Feldgeistlichen. Die Hauptaufgabe besteht in zweckmäßiger Verteilung der Seelsorgekräfte bei den kämpfenden und in Reserve befindlichen Truppen, bei den eingesetzten Sanitätsformationen und den im rückwärtigen Gebiete liegenden Lazaretten, Rekrutendepots, bodenständigen wie zugeteilten Gruppen- und Armeetruppen aller Art, die seither ein halbvergessenes Dasein führen konnten.

Die militärkirchliche Ordnung machte damit große Fortschritte. Der Arbeitsplan der Feldgeistlichen wurde wesentlich vereinheitlicht und übersichtlich gestaltet durch die bodenständigen Pfarrakten, die ein jeder Divisionspfarrer nunmehr anlegen und weiterführen und der ablösenden Division übergeben muß. Die Gottesdienstorte und -zeiten zu kennen und die hauptsächlichsten Erlasse und Verfügungen der jeweiligen Armee und der Gruppe, und den den Seelsorgebezirk betreffenden hauptsächlichsten Schriftverkehr

[1] Vgl. Typisches aus der Tätigkeit eines Kavalleriepfarrers in den gesammelten Kriegsaufsätzen „Der deutsche Katholizismus im Weltkriege", Paderborn 1915, 55 f.

[2] Mit Spannung erwarten wir das Buch des Armee-Oberpfarrers Albert (Wilna), Die Dienstverhältnisse der preußischen Militärgeistlichen im Kriege, Verlag der Zeitung der 10. Armee.

alsbald vom Vorgänger geordnet zu erhalten, ist Grundlage allzeit schlagfertiger Tätigkeit im Felde. Viele Mühen werden dem einzelnen und allen seinen Seelsorgsnachfolgern erspart, wenn mit einem Blick die Akten und die beiliegende Karte des Bezirkes die Lager, Unterkunftsorte, Truppen, Gottesdienst- und Begräbnisplätze sowie die Sanitätsanstalten erkennen lassen. Bald dürfte es kaum mehr Truppenteile geben, die ganz verlassen sind und von denen kein Seelsorger etwas weiß und umgekehrt.

Die Armee-, Gruppen- und Divisions-Tagesbefehle mit ihren Rubriken: „Katholische Gottesdienste", „Besprechungen der katholischen Armeegeistlichen", „Einteilung der Seelsorge", „Verzeichnis der Pastorationssitze" usw. weisen jeden Geistlichen wie jeden Formationsführer und Sanitätschef an die zuständige Seelsorgestelle. Es kann kaum mehr geschehen als das, was 1918 ein Tagesbefehl eines Armee-Oberkommandos befiehlt mit den Worten: „Wenn eine Formation aus irgendeinem Grunde länger als vier Wochen ohne Gottesdienst geblieben ist, so hat der Führer von sich aus bei der Division bzw. bei der Etappenkommandantur, in deren Bereich er liegt, den für seinen Unterkunftsort zuständigen Felddivisions- oder Etappengeistlichen zur Abhaltung eines Gottesdienstes anzufordern. In Zweifelsfällen ist bei den Armee-Oberpfarrern zu erfragen, welcher Geistliche für Abhaltung des Gottesdienstes zuständig ist. Tag und Stunde des Gottesdienstes sind von dem Führer mit dem Geistlichen zu vereinbaren[1]."

Durch die ausgebaute Organisation sehen wir getrost selbst unvorhergesehenen Kriegsfällen entgegen, wobei die Geistlichen der Nachbardivisionen und der Etappen sich gegenseitig aushelfen und geregelt unterstützen. Die bodenständigen Referenten und ihre neueren Instruktionen gewährleisten neben ausreichender Seelsorge auch ein genügendes Eintreten für die Seelsorgsbedürfnisse bei den höheren zuständigen Stellen.

Immer tiefer erfaßt die Seelsorgeorganisation auch die einzelnen, wie die vollen Formationen. Das Laienapostolat, die intensivere Akademikerseelsorge und vermehrte Quartier- und Lazarettbesuche hängen damit zusammen und ein innigeres Nahetreten von Kamerad zu Kamerad und Seelsorger. Nicht zu vergessen ist dabei die unmittelbar bevorstehende oder bereits geschehene Regelung der Lagerseelsorge unserer deutschen Militärgefangenen und der fremden Kriegs- und Zivilgefangenen im Felde. Vielleicht läßt sich der bei letzteren erkaltete religiöse Eifer, die Menschenfurcht der Franzosen vor den libres penseurs und deren Zynismus noch in letzter Stunde beheben, wenn Front- und Etappengeistliche auch hier ihr zugewiesenes reiches Arbeitsfeld suchen und finden. Mehr denn gewöhnliche Liebe und Entsagung gehört dazu[2].

Mit der Ausgestaltung der Pastoration, mit der vollendeteren Organisation ging naturnotwendig Hand in Hand die tiefere und allseitigere Erfassung der Soldatenpsyche. War die Front und die Gefahrenzone von Anfang an nie stiefmütterlich behandelt worden, wandte sich im Gegen-

[1] Das alles konnte jetzt bestimmt geregelt werden mit Hinweis auf kriegsministerielle Erlasse vom 16. Dez. 1916 und 15. Juni 1917 betr. Erfüllung kirchl. Pflichten und dienstl. Kirchgang.

[2] Vgl. Dr. Engelbert Krebs, Die Behandlung der Kriegsgefangenen in Deutschland. Freiburg 1917, 77 ff.

teil der Haupteifer der Militärseelsorge ihr zu[1], so war das Arbeiten der Seelsorger im Offensiv- und Defensivkampfe doch ein oft sehr zersplittertes. Und das Herzensinnere unserer Pfarrkinder tat sich erst nach Jahren oder wenigstens nach Monden des innigeren und öfteren Zusammenseins auf.

Das Denken, Fühlen und Leben der Leute erschloß sich weiterhin in den wechselnden Schicksalen von den verschiedenen Seiten aus. Zuerst beschäftigte den Soldaten die Gerechtigkeit Gottes und der guten Sache unseres Volkes, unseres Kaisers und Vaterlandes. Dazu kam der Gedanke vom „gnädigen Richter und Retter im Himmel, der jetzt Mittel und Wege schaffen und den Glauben, den er mit seinem kostbaren Blute erkauft hat, wieder ins Leben bringen will. Jetzt lernt man beten“[2]. Meist lief der irrige Glaube mit, der gerechte Krieg müsse durch den gerechten Gott zugunsten unserer großen Sache und unseres gerechten Volkes entschieden werden und zwar bald. Diese Hoffnung täuschte und enttäuschte.

Das Kriegsleben von 1915—17 wurde, an der Westfront besonders, zum Verzweifeln. Es wurde ein Büßerleben, für das denn doch die wenigsten genügend vorbereitet waren, besonders auch jene nicht, die den Himmel in Nein und Ja erstürmen wollten.

Schwere Stunden brachen im zweiten, dritten und vierten Kriegsjahre an, wo die Feinde, statt besiegt zu werden, immer größer und gewaltiger wurden und erdrückend ihre Übermacht sich zeigte. Eine Welt wollte unsere gerechte Sache nicht anerkennen und ballte sich zusammen, um unseren eigenen Glauben daran zu erschüttern. Hatten wir einen Feind niedergerungen, alsbald stellte sich ein zweiter und dritter.

Manchem schien es, als habe Himmel und Hölle sich gegen uns verschworen, und zagend und zögernd schauten viele nach oben, wenn sie es überhaupt noch taten. Das waren keine guten Zeiten für die Feldseelsorge. Uns erfaßte ein schweres Bangen ob Deutschlands besserer Zukunft. Mit Peter Rosegger konnten wir sagen: „Die Natur entzweit uns mit der Pflicht.“

In Hirte und Herde fuhr der düstere Schopenhauersche Gedanke: „Das Leben ist eine mißliche Sache.“ Es erging uns dann aber auch wie jenem, der da weiter sprach: „Ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“ Nun, wie sollen wir es unter den Zeitverhältnissen und -strömungen angehen, um den Soldaten das religiöse und sittliche Gleichgewicht wiederzugeben, wem immer, der im Ringen und in Ängsten unser bedarf?

Allgemein war die Stimmung: „freiwillig wie die Heiligen machen wir nichts“. „So machen wir wenigstens aus der Not eine Tugend. Und ich glaube, daß es dem lieben Gott auch so gefällt[3].“ So lernte der Soldat seine Selbstverleugnung und seine Pflicht tun. So fand er sein Gottvertrauen, seine Ruhe, seine Festigkeit in Gott. Das Vorbild des Feldgeistlichen in vorderen und vordersten Linien mußte dazu vorbildlich werden, und seine religiöse Arbeit wurde zugleich bester vaterländischer Unterricht. Seine Ansprachen und Gottesdienste, sein Reuegebet und seine

[1] Gg. Pfeilschifter, Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Freiburg 1916, 246 f.
[2] Pfeilschifter, Feldbriefe kathol. Soldaten. Freiburg 1918, III. Bd. S. 15.
[3] Pfeilschifter l. c. I, 77.

Sakramentsspendung wurden Beruhigung nicht bloß, sondern dienten zur Vertiefung und Erhaltung deutschen Heldentums in Front und Etappe[1]. Die religiöse Aufklärungsarbeit in richtiger Anpassung an die Zeitlage vermehrte und erneuerte das kirchliche Leben vorzüglich im vierten Kriegsjahr. Nicht ein Hurrachristentum, noch ein ankommandiertes Ersatzchristentum, sondern eine in Selbstüberwindung, Opferleiden und in vielen Prüfungsstunden aufgerüttelte christliche Besinnung und ererbte bessere Gesinnung brachten „in der Erkenntnis die Enthaltsamkeit, in der Enthaltsamkeit die Geduld, in der Geduld die Frömmigkeit" (2. Petr. 1, 6) und die Nachfolge Christi.

Je bewußter die Feldgeistlichen in ihrem Wirken diesen Anschluß an Christus bei ihren Soldaten zu bewerkstelligen vermögen, um so größer ist ihr Wirken, und um so hoffnungsreicher gestaltet sich die Zukunft. Ich weiß sehr wohl, wie verschieden die Divisionen und die Leute in ihnen nach Herkunft, Bildungsgang und früherem Leben sind; ich weiß, wie da und dort die Feldseelsorge stets steinigen Boden beackern muß; ich weiß den Pessimismus der einen zu verstehen und bleibe Optimist, solange wir in dieser Garnison- und Großstadtseelsorge stehen, wo man die Gefahren und Hindernisse nicht unterschätzen, aber auch nicht überschätzen soll. In all den anormalen Zuständen möchte ich in einiger Umdeutung von Freiherrn v. Hertlings Worten über die Gefahren der Wissenschaft sagen: in unseren Verhältnissen hüten wir uns, allzuoft und überlaut von den Gefahren zu reden, es gibt auch noch andere Gefahren, denen gegenüber der Militarismus geradezu Schutz bietet[2].

Ein gut Teil, wenn nicht der größte, unter unseren katholischen Soldaten hat sich im vierten und im fünften Kriegsjahr zurechtgefunden nach all den vielen lösbaren und unlösbaren Fragen, die noch 1914 auf sie einstürmten. Auffallende Kriegsbekehrungen sind seltener, Festigung gläubiger und schwankender Seelen ist häufiger geworden. Während man zu Hause und in den Zeitungen immer das süße Wort „Friede" hört, trinken die Soldaten Zug für Zug den Leidenskelch bis zur Neige. Es geht nicht anders, es muß sein: hat Christus durch 33 Jahre um den Erlösungsfrieden gestritten und gelitten, warum sollen wir Christen ihm nicht folgen müssen und können? Daß die Leute so den Krieg erleben, in seelischer Größe ihn erdulden, ihr Mut Opfermut, ihre Leiden Opferleiden, ihre Liebe Heilandsliebe werde, ist der Feldgeistlichen Bestreben, je länger der Krieg dauert. In diesem Sinne sind die Aussichten an der Front tatsächlich etwas günstiger geworden denn 1915–17, sobald wir den bewußten oder unbewußten Opfersinn und die Hebung des sittlichen Bewußtseins der Leute anerkennen.

Nach dem Austeilen von Rosenkränzen meinten im August 1918 mehrere jüngere und ältere Kameraden zugleich: „Wir halten es auch noch länger aus, wenn wir nur den Rosenkranz, den Hochwürden uns schenkten, mit heimnehmen dürfen in den endlich erkämpften und erbeteten Frieden." Ja, unser Kaiser hat recht, „das Härteste liegt hinter uns"[3].

[1] Aich, Albert, „Deutsches Heldentum", Bücher der Stunde, Bd. 6. Pustet, Regensburg 1917, 18 ff. und Pastor bonus 1917/18, S. 163 ff.

[2] Frhr. G. v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. Freiburg 1899, S. 74.

[3] Kaiserliche Botschaft vom 31. Juli 1918 an Heer und Volk.

Die gegenwärtige Kriegszeit bringt es mit sich, daß die Schlechten und die Guten rascher und entschiedener denn vor dem Kriege sich scheiden. Das Geistesleben wird mehr und mehr säkularisiert[1]; aber um Gottes willen nur keine Übertreibungen und Verallgemeinerungen. Solche erschweren nur die Seelsorge, anstatt daß sie mithelfen würden, die Seelsorge zu vertiefen. Wir müssen in bestem Sinnen und Wollen und in Opferfreudigkeit zusammenstehen, Geistliche wie Laien, und weniger jammern und klagen. Die Kriegspredigt muß optimistisch werden zur Stärkung und Befestigung des Glaubens und Vertrauens, zur Aneiferung für so manche Heldengesinnung und Heldentat und zu aller Erneuerung, Kräftigung und Heiligung, „um dann unbefleckt und untadelig im Frieden erfunden zu werden" (2. Petr. 3, 14)[2].

Um unseres heiligen Glaubens Wert und Kraft durch die Männerwelt zu erhalten und zu verbreiten, und um eine sichere Zukunft unseren katholischen Soldaten zu schaffen, die selbst für eine Ewigkeit dauern soll, pflegen wir die Allgemein- und die Einzelpastoration auf der Grundlage neu gewonnener Erkenntnisse der Psyche unserer Tage. Die ganze Seelsorge wird darum gipfeln müssen in der Pflege der öfteren Männerkommunion und der Freude an Vervollkommnung des inneren Herzensmenschen in oftmaligem Sakramentsempfang durch unsere Soldaten:

O salutaris hostia,
quae coeli pandis ostium;
bella premunt hostilia,
da robur, fer auxilium.

Kriminalität und Seelsorge.

Von Pfarrer J. P. Ambos,
Hausgeistlicher an der Großh. Zellenstrafanstalt in Butzbach (Hessen).

Was bezweckt man mit der staatlichen Strafe, mit der Strafe für Übertretung der staatlichen Gesetze, insbesondere mit der Strafe für Verletzung der eigentlichen im Strafgesetzbuche enthaltenen Strafgesetze? Man will dem Missetäter wegen seines Rechtsbruches, der ein Übel darstellt, wieder mit anderem Übel vergelten, damit so die gestörte Rechtsordnung ihre Genugtuung erhalte und sich als eine Macht erweise, der man sich zu beugen habe. Diese Vergeltung läßt sich kurz bezeichnen als das malum passionis für das malum actionis. Durch die Bitterkeit der Strafe will man sodann die Übeltäter abschrecken von weiteren Gesetzverletzungen. Vergeltung und Abschreckung galten aber nur im früheren Strafrecht als allein maßgebende Strafzwecke. Seit dem 18. Jahrhundert dringt auch der Besserungsgedanke in das Strafrecht des Staates ein und hat sich jetzt in allen zivilisierten Staaten neben den älteren Strafzwecken als ebenfalls berechtigt festgesetzt und behauptet. Der Übeltäter soll durch die an ihm voll-

[1] P. Joh. Chrysost. Schulte, Die Kirche und die Gebildeten. Freiburg 1918, S. 14 f.

[2] Vgl. 1. Petr. 4, 12 f. und Keppler, „Mehr Freude", Volksausgabe S. 128 ff.

zogene Strafe erzogen oder wenigstens für ein soziales Verhalten gewonnen werden.

Als Strafe, womit man dies zu erreichen sucht, kommt vornehmlich die Freiheitsstrafe in Betracht: die Entziehung der Freiheit für kürzere oder längere Zeit. Dabei hat man im Deutschen Reiche ebenso, wie in anderen Ländern, Freiheitsstrafen verschiedener Art. Nach unserem Reichsstrafgesetzbuche gibt es von unten nach oben: Haft, Gefängnis oder Festungshaft und Zuchthaus, wobei Festung nur eine mildere Art des Gefängnisses darstellt, so daß man von einer Dreiteilung der Strafe reden kann, wie man auch drei Arten von Gesetzesverletzungen im deutschen Reichsstrafrechte unterscheidet, nämlich Übertretung, Vergehen und Verbrechen. Für Übertretungen, z. B. für Betteln und Landstreicherei ist die Haftstrafe da, für Vergehen das Gefängnis und für Verbrechen das Zuchthaus. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß nicht auch bei anderen Verbrechen statt auf Zuchthaus auf Gefängnis erkannt werden kann, wenn mildernde Umstände vorliegen.

Die genannten Freiheitsstrafen werden z. B. in Hessen – ich nehme hier und im folgenden Bezug auf die mir durch meinen Wirkungskreis bekannten Verhältnisse – vollstreckt in verschiedenen Anstalten, und zwar die Haftstrafe und die Gefängnisstrafe bis zur Dauer von einem Monat in den Gerichtsgefängnissen oder Haftlokalen, die Gefängnisstrafen von mehr als einem Monat bis zur Höchstdauer von 10 und 15 Jahren in der Zellenstrafanstalt Butzbach und die Zuchthausstrafen, einerlei ob lebenslänglich oder nicht, in dem Landeszuchthaus Marienschloß in der Pfarrei Rockenberg.

Von größter Wichtigkeit ist natürlich für den Wert der Freiheitsstrafe das Wie ihres Vollzuges. In früheren Zeiten sah es in dieser Hinsicht schlimm aus. Bis zum 18. Jahrhundert hat man die Sträflinge mit den Bettlern, Vagabunden, Siechen und Geisteskranken zusammengesperrt in den Stock-, Spinn- und Raspelhäusern. „Noch 1750 waren in dem alten Zuchthause zu Bruchsal unter einem Dache: Züchtlinge, leichte Sträflinge, Waisen, Aussätzige, Pfründner, Irre, freche Handwerksburschen, Zwänglinge und unterschieden sich oft nur durch das Tragen der Ketten, den Willkomm und Abschied." (Handbuch des Gefängniswesens von Holtzendorf und Jagemann, 1. Bd., S. 86.) Erst von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an, von dem Rom der Päpste ausgehend, hebt allenthalben eine Reform des Gefängniswesens an: es entstanden besondere Anstalten für Strafgefangene. Man überzeugte sich dabei immer mehr von der Verderblichkeit der Gemeinschaftshaft, d. h. des Zusammenseins der Rechtsbrecher bei Tag und Nacht in den Arbeits- und Schlafsälen. Dadurch kam man auf die Idee der Einzelhaft, d. i. der Einsperrung des einzelnen in einer Zelle für den Tag und die Nacht. Die erste Anstalt mit Zellenhaft bekam Deutschland erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, indem Baden in Bruchsal das erste Zellengefängnis im Jahre 1848 eröffnete. Andere Staaten, wie Preußen und Bayern, folgten alsbald dem Beispiele Badens, und Hessen erhielt 1894 in Butzbach eine Zellenstrafanstalt, zuerst nur für 500 Köpfe eingerichtet und sowohl mit Gefängnis- als mit besseren Zuchthaussträflingen belegt. Als dann 1907 das Landeszuchthaus einen Zellenbau für etwa 160 Züchtlinge bekam, wurden die Zuchthausgefangenen Butzbachs dahin übergeführt und die in Butzbach verfügbar gewordenen Zellen mit Gefängnissträflingen

bevölkert. Außerdem hat man in Butzbach einen der drei Zellenflügel durch einen Anbau verlängert, der weitere 114 Einzelzellen enthält und mit einem Gebäude abschließt, worin sich einige Säle befinden für Gefangene, die man untertags in der Gemeinschaft beschäftigen mußte. In der Nacht werden sie in den 114 kleineren Schlafzellen des Anbaues untergebracht. In Butzbach kann somit die Gefängnisstrafe als Einzel- und als Gemeinschaftshaft vollstreckt werden. Dasselbe gilt für Marienschloß, wo im alten Bau, einem von der hessischen Regierung erweiterten ehemaligen Frauenkloster, die Züchtlinge männlichen und weiblichen Geschlechtes, natürlich nach Geschlechtern voneinander gänzlich getrennt, in Gemeinschaftshaft gehalten werden. Bei der Tagesarbeit sind sie in Arbeitsräumen unter Aufsicht beisammen, des Nachts zwar auch, aber in den Schlafsälen sind die Betten in Kojen voneinander geschieden. In dem ebenso, wie die Butzbacher Anstalt, panoptisch angebrachten Zellenbau verwahrt man hier männliche Züchtlinge, die zum erstenmal mit Zuchthaus bestraft worden sind und deshalb eher zu der Hoffnung berechtigen, daß die Zelle bei ihnen eine weitere Schädigung verhüte und vielleicht auch positiven Nutzen stiften werde. Die weiblichen Gefängnissträflinge haben im Provinzialarresthause in Mainz ihr Delikt zu sühnen. Auch diese ganz neue Anstalt ist als Zellenbau errichtet.

Als die Einzelhaft sich in Deutschland einbürgerte, glaubte man, daß sie mit einem Schlage der Kriminalität einen fast tödlichen Stoß versetzen werde. Allein inzwischen hat man doch erfahren, daß auch die Einzelhaft nicht das Allheilmittel ist. Alle hartgesottenen Sünder blieben in der Zelle, was sie waren, so daß den Staat die Zelle viel zu teuer zu stehen kam. Unter den Sträflingen gibt es wieder sehr viele, die in der Zelle infolge ihrer Anlage zur geistigen Erkrankung gesundheitlich schwer beeinträchtigt würden. Somit kann man den derzeitigen hessischen Strafvollzug als auf der Höhe stehend bezeichnen, womit ich allerdings nicht sagen will, daß die Methode, die beim Erziehungswerk in Anwendung kommt, einer pädagogischen Verfeinerung nicht mehr fähig sei. Wie in Hessen, so wird auch in den übrigen deutschen Bundesstaaten nach diesem aus Einzel- und Gemeinschaftshaft zusammengesetzten System die Freiheitsstrafe vollstreckt.

Wegen des Erziehungsgedankens, im heutigen Strafvollzug, hat der Staat neben der Schule insbesondere die Kirche zu Hilfe gerufen, die durch Seelsorge die Entgleisten für ein gesetzmäßiges Leben gewinnen soll. An äußeren kirchlichen Mitteln zur religiös-sittlichen Einwirkung auf die Gefangenen steht dem Anstaltsgeistlichen vor allem zu Gebote: der sonn-feiertägige Gottesdienst, der in Butzbach und Marienschloß nur vormittags in den Simultankirchen stattfindet. In nichthessischen deutschen Anstalten ist für den Nachmittag noch eine Andacht mit oder ohne Christenlehre eingeführt; in Hessen war eine solche nicht durchzusetzen, weil sonst die Aufseher noch mehr in ihrer Sonntagsruhe geschmälert würden. An Werktagen besuchen die Gefangenen in Hessen keinen Gottesdienst. Der Sonn- und Festtagsgottesdienst, an dem alle Gefangenen der betreffenden Konfession teilnehmen müssen, ob sie wollen oder nicht, besteht in Hochamt und Predigt. Unsere deutschen Hochämter kommen dem Bedürfnis der Sträflinge, die gern singen, sehr entgegen. Die Predigt muß im allgemeinen so sein, daß sie auch in einer freien Gemeinde gehalten werden könnte. Anzüglichkeiten und Schroffheiten, die bei den freien Gläubigen nichts gutmachen, schaden bei Gefangenen noch mehr.

Es hat keinen Zweck, mehr über die Strafanstaltspredigt zu sagen, da der rechte, wirksame Ton auf angeborenem Takt beruht oder durch Erfahrung und Übung erworben werden muß.

Alle Gefangenen haben auch den vom Geistlichen erteilten Religionsunterricht an Werktagen zu besuchen. In Butzbach und Marienschloß versammeln sich hierzu die Erwachsenen, d. h. die Gefangenen, die das 18. Lebensjahr vollendet haben, wöchentlich einmal in dem Schulsaale, der in Butzbach nur etwa 40 Mann faßt. Nach Vorkenntnissen und Alter hat man für diese drei Religionsklassen gebildet, die sich in Butzbach wieder gliedern in Parallelklassen, weil unser Schulsaal sonst nicht ausreicht. Die Jugendlichen, d. h. die Strafgefangenen unter 18 Jahren, befinden sich in Butzbach in einer abgesonderten Abteilung und erhalten wöchentlich zwei Stunden Religionsunterricht, dem die Biblische Geschichte und der Diözesankatechismus zugrunde liegen; bei den Erwachsenen halte ich einen religiösen Vortrag an Hand des Katechismus als Leitfaden. Im ganzen hat so der katholische Anstaltsgeistliche in Butzbach wöchentlich acht Stunden Religionsunterricht zu geben.

Ein Hauptziel der Predigt und der Katechese in der Strafanstalt ist der würdige Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altares. Was nützt es viel, wenn ein Katholik in Tränen zerfließt vor Schmerz über das Unheil, das er angerichtet, wenn er nicht dazu kommt, daß er sein Gewissen in Ordnung bringt? Erst wenn er dieses wieder in sein Recht eingesetzt hat, kann man eher hoffen, daß er in der Freiheit auch das Gesetz der staatlichen Obrigkeit achtet, die für ihn Stellvertreterin Gottes, des obersten Gesetzgebers und Richters, ist. Gelegenheit dazu wird, so viel ich weiß, in allen hessischen Strafhäusern, wie in Butzbach, für alle Gefangenen jedes Vierteljahr geboten. Selbstverständlich kann der Sträfling auch unter der Zeit die Sakramente empfangen. Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, daß kein Gefangener gezwungen wird zum Sakramentenempfang. Für die Vierteljahrsbeichte und Kommunion ergeht vierzehn Tage oder drei Wochen vorher von der Kanzel die Einladung, sich dem Geistlichen beim nächsten Zellenbesuch zu melden, wenn man aus innerstem Herzensbedürfnis heraus sich beteiligen wolle. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, daß man seine Beichte auch bei einem fremden Beichtvater ablegen kann, weil bei der Vierteljahrsgelegenheit gewöhnlich zwei auswärtige Geistliche mitwirken, mindestens aber einer zur Hand ist; denn wenn schon in freien Gemeinden der fremde Beichtvater keine seltene Erscheinung sein darf, um wieviel notwendiger ist er in der Strafanstalt, wo der Gefangene so oft seinem Seelsorger Auge in Auge gegenübersteht und weiß, daß der Geistliche ein wichtiges Wort mitzureden hat bei der Stellungnahme der Anstaltsbehörde zu Gnadengesuchen. Eine andere Schwierigkeit besteht für viele, ja für die meisten Sünder der Strafanstalt darin, daß sie fürchten, sich auf die Beichte nicht mehr recht vorbereiten zu können, weil die Zeit, worüber sie ihre Gewissenserforschung anzustellen haben, fast nicht mehr übersehbar sei. Man beruhigt sie dann damit, daß sämtlichen Gefangenen in zwei Religionsstunden das Bußsakrament erklärt werde, und zwar vornehmlich bezüglich der notwendigen Stücke, die zum gültigen Empfange dieses Sakramentes gehören. Am Kommuniontage dient die kurze Predigt dazu, eine um so andächtigere Kommunion bei den einzelnen zu erzielen und sie durch die reicheren eucharistischen Gnaden

in ihren Vorsätzen zu befestigen, die hinausgreifen müssen in das Leben der wiedererlangten Freiheit.

Man sollte meinen, daß die Seelsorge sich zufrieden geben könne, wenn der Gefangene durch Predigt, Unterricht und Sakramentenempfang religiös-sittlich wieder auf die Beine gestellt sei. Allein bei einer Anstaltsseelsorge handelt es sich weniger um Massenseelsorge als um Einzelseelsorge. Da gilt es den Menschen so gründlich als möglich kennen und richtig anfassen zu lernen. Und da ist der Zellenbesuch ein Hauptmittel für den Strafvollzug nach seiner bessernden Seite. Gleich der erste Besuch soll allerlei Aufschlüsse geben darüber, wo es bei dem „Zugang" bis zur Straftat gefehlt hat, und wie der Gefangene innerlich und durch äußere Umstände sich zum Gesetzesübertreter entwickelt hat. Man läßt sich daher von ihm einen Einblick gewähren in seinen Lebenslauf, wie er äußerlich sich darstellt, wobei man erfährt, wie lange er im Elternhause gewesen ist, wo er sich später aufgehalten, was er gelernt, ob er ausgelernt hat, ob er Zwangszögling war und in einer Anstalt erzogen wurde usw. Wie es bei ihm innerlich aussieht, entdeckt man meist schon, so bald man die Straftat hernimmt und mit ihm durchspricht. Einen vortrefflichen Fingerzeig bildet das religiöse Vorleben des Gefangenen, denn wenn er, was sie meistens auch aufrichtig tun, sagt, daß er in den letzten Jahren seine religiösen Pflichten vernachlässigt und weder den Gottesdienst besucht noch die Sakramente empfangen hat, so weiß man ja schon, wie es um sein Gewissen bestellt ist.

Von großer Wichtigkeit ist jedoch zur Ergänzung und Berichtigung des Ergebnisses des ersten Zellenbesuches, daß man Auskünfte über den Sträfling von zuverlässiger Seite erhält. Zunächst ist da eine gute Quelle das begründete richterliche Erkenntnis, das in seinen Einzelheiten zusammengestellt wird mit den Aussagen des Gefangenen. Dadurch kommt man dahinter, ob der Missetäter seinen Fehler erkennt, zugibt und bereut oder nicht. Außerdem legt manchmal die Urteilsbegründung auch schon eine und die andere Wurzel des Deliktes bloß. So erfährt man gewöhnlich bei den Strafzumessungsgründen, ob z. B. die Tat nach Alkoholmißbrauch geschehen ist, oder ein Eigentumsvergehen in wirtschaftlicher Notlage verübt wurde. Neben den gerichtlichen Einläufen über den Bestraften bekommt der Geistliche auch die von den Polizeiämtern, Bürgermeistereien und den Pfarrämtern beantworteten Fragebogen in die Hand. Diese sind teilweise eine ausgezeichnete Hilfe. Vom Bürgermeister oder von dem Polizeiamte wird der Mann uns als arbeitsscheu, gewalttätig, diebisch, streitsüchtig, jähzornig bezeichnet, oder es heißt, er sei ein Trinker, ein Gewohnheitstrinker, ein Quartalsäufer, er vernachlässige seine Familie usw. Sehr wertvoll sind die Auskünfte der Pfarrämter. Manche pfarramtliche Mitteilung hat mir schon viel genutzt bei der individuellen Behandlung, bei den Ermahnungen gelegentlich der Zellenbesuche; allein oftmals kommt der Fragebogen, namentlich aus den Städten mit ihrer Massenseelsorge, leer zurück. Aber auch ländliche und kleinstädtische Seelsorger wissen uns häufig nichts zu sagen, oder sie wollen nichts sagen. Vielleicht fürchtet man sich auszusprechen wegen etwaiger Indiskretion und ihrer Folgen für die Seelsorge. Dessen kann man sicher sein, daß ein verständiger Strafanstaltsbeamter die Quelle, woraus er seine Kenntnis schöpft, dem Gefangenen nicht verrät.

Die späteren Zellenbesuche dienen wohl auch noch dazu, den Sträfling

immer besser kennenzulernen, aber man verfolgt dabei noch andere Zwecke. Es ist darauf zu achten, ob die Einzelhaft nicht Geist und Gemüt sichtlich schädigt, wie Predigt und Religionsunterricht auf den Mann wirken, ob sich nicht Widerspruch gegen Einzelheiten der Glaubens- und Sittenlehre regt, und aus welchen Gründen, was ihn sonst an zeitlichen Sorgen drückt u. dgl. mehr. Bei solchem Verkehr von Mensch zu Mensch hat man in erster Linie sich zu bestreben, das Vertrauen des Gefangenen zu gewinnen, um ihn für die Seelsorge innerlich aufzuschließen.

Ein weiteres Hilfsmittel für die Seelsorge, das Innenleben der Leute zu beeinflussen, ist die Gefangenenbücherei, die im ganzen mehrere tausend Bände umfaßt und aus einer allgemeinen Bibliothek und konfessionellen Abteilungen besteht. Aus dem allgemeinen Teil, dem interkonfessionelle Werke zugewiesen sind, kann jeder Gefangene, er mag was immer für einem Bekenntnis angehören, Bücher erhalten. Die konfessionellen Abteilungen sind mit ihren Sachen nur für die Angehörigen der betreffenden Konfession. Die ganze Bücherei wird gespeist, erneuert, ergänzt, erweitert durch alljährliche Vorschläge des Direktors, der Geistlichen und der Lehrer, deren in Butzbach zwei – ein katholischer und ein protestantischer Lehrer – angestellt sind. Was den Inhalt der Bücher betrifft, so sind sie teils belehrend, teils unterhaltend, teils erbaulich. Meist haben sie aber von jedem etwas. In der katholischen Abteilung, die der katholische Anstaltslehrer verwaltet, haben wir auch alle jene Bücher, die von dem katholischen Geistlichen und katholischen Lehrer als für die allgemeine Bibliothek geeignet in ihren Vorschlägen bezeichnet worden sind. Es finden sich darin beispielsweise an Sachen allgemeineren Charakters: Sprachlehren, rein naturwissenschaftliche Bücher, gewerbliche Schriften usw.; an konfessionellen Stücken: unsere katholischen Zeitschriften, wie Deutscher Hausschatz, Alte und Neue Welt, Stadt Gottes, Katholische Welt; ferner Geschichtswerke, wie die große Weltgeschichte von Weiß, Romane, wie die von Bachem, Benziger, Herder usw., die Erzählungen von Schmid und anderen katholischen Volksschriftstellern und endlich auch viele religiöse Bücher, wie solche von Hattler, Goffine, Stolz u. a. Der Gefangene erhält für vierzehn Tage von dem Lehrer seines Bekenntnisses den Lesestoff zugeteilt und in die Zelle gebracht. Dabei ist dem Geistlichen das Recht zugestanden, dem Lehrer seine besonderen Wünsche hinsichtlich der Versorgung des einzelnen zur Berücksichtigung zu äußern. Mit rein religiösen Sachen kann der Geistliche einen und den anderen Gefangenen auch aus seiner Dienstbibliothek bedienen, die an die konfessionelle Abteilung angeschlossen ist und Bücher, wie die Bibel von Loch und Reischl, von Arndt, die Apologie von Hettinger und andere enthält.

Außerdem bezieht der Staat für den katholischen Anstaltsgeistlichen die Zeitschrift „Der Morgen", die unsere Vorkämpferin ist gegen den Alkoholismus, diese unheimliche Quelle der Kriminalität auch bei den Katholiken. Diese Monatsschrift zirkuliert bei sämtlichen katholischen Gefangenen in drei Exemplaren in den drei Zellenflügeln der Anstalt und wird gern gelesen. Für die protestantischen Gefangenen liefert das „Blaue Kreuz" unentgeltlich die Flugschrift „Die Rettung", die in abschreckenden Beispielen und mit Bildern schlimmer Szenen den Alkoholmißbrauch bekämpft. Die dieser Konfession angehörenden Gefangenen erhalten auch allsonntäglich das „Neue Sonntagsblatt", das vom christlichen Zeitschriftenverein in Berlin heraus-

gegeben, unentgeltlich zugesandt wird. Dies vier Seiten große Blättchen bietet nur eine Paraphrase der Sonntagsepistel oder des Evangeliums mit und ohne Fortsetzung und erbauliche Erzählungen, die von den Gefangenen in der stillen, eintönigen Einsamkeit der Zelle besonders gern gelesen werden; für die katholischen Gefangenen wird das Beiblatt des „Katholischen Volksblattes" die „Christliche Familie" bezogen in zwölf Exemplaren, die jetzt in den zwölf Stockwerken oder Stationen der Anstalt von Zelle zu Zelle wandern und ihre regelmäßige vortreffliche Sonntagskost verabreichen. Gesangbuch, Neues Testament, Katechismus und Biblische Geschichte hat jeder Gefangene als Handbibliothek stets in seiner Zelle.

Die ganze Arbeit des Staates und der Kirche an sehr vielen Gefangenen wäre aber fast umsonst geleistet, wenn nicht nach Entlassung aus der Strafhaft gewisse Vorbedingungen gegeben wären, die ihnen ein gesetzmäßiges Leben erleichterten. Es fällt dem Gefangenen nämlich häufig schwer, wieder Arbeit und Verdienst zu finden. Dadurch ist die Gefahr, rückfällig zu werden, vergrößert. Da greift der „Schutzverein für entlassene Gefangene" ein: schon in der Strafanstalt nimmt er jene Leute, die noch Hoffnung geben auf Wohlverhalten, als Pfleglinge in seine Fürsorge und bestellt vor allem für jeden noch während der Strafverbüßung einen Beistand. Dieser soll sich zunächst umsehen nach einer Stelle für den Gefangenen, ihn nach der Entlassung noch volle drei Jahre im Auge behalten und so gewissermaßen sein Schutzengel sein. Alljährlich einmal erstattet der Beistand über seinen Pflegling Bericht an den Vereinsvorstand, der in der jährlichen Hauptversammlung des Vereins eine Führungsstatistik aller seiner Pfleglinge vorlegt. Der Verein ist auch manchem Gefangenen behilflich bei Beschaffung von Bekleidungsstücken, damit sie nicht als Vogelscheuche die Anstalt verlassen. Hat der Pflegling Familie, so unterstützt der Verein bisweilen auch diese, um dadurch den Mann zur Dankbarkeit zu verpflichten und noch mehr anzuspornen, sich eines guten Wandels zu befleißigen. Solche Vereine gibt es jetzt in allen deutschen Bundesstaaten, nur in der Organisation weichen sie etwas voneinander ab, stehen aber miteinander im Verbande. Der hessische Verein unterscheidet sich von den übrigen reichsdeutschen vornehmlich dadurch, daß er nicht rein caritativ ist, sondern unter staatlicher Leitung steht. Der Vorsitzende wird vom Großherzog ernannt; zurzeit ist es der Generalstaatsanwalt beim Gr. Oberlandesgericht, Herr Geheimrat Dr. Prectorius in Darmstadt. Ihm zur Seite steht ein Ausschuß, der teilweise von den Vereinsmitgliedern bei der Hauptversammlung gewählt wird. Der Verein hat Kapitalvermögen, erhält einen Staatszuschuß und zieht von seinen Mitgliedern alljährlich einen festen Beitrag von mindestens einer Mark ein, wenn sich das Mitglied nicht zu mehr verpflichtet hat. Aus diesen Mitteln werden die Kosten der Verwaltung und die Unterstützungen bestritten. Da es sich um wirtschaftliche Dinge handelt, läßt sich der Verein nicht gut anders als interkonfessionell halten. Das gilt namentlich für gemischte Länder, wie Hessen. Natürlich muß der Verein dann streng paritätisch arbeiten und selbst jeden begründeten Verdacht einseitiger Begünstigung ausschließen.

Wir Katholiken haben sicherlich allen Grund, uns ebenfalls eifrig an dieser Rettungsarbeit zu beteiligen. Denn die Katholiken stellen in Hessen, wie im ganzen Deutschen Reiche, einen hohen Prozentsatz zur Kriminalität. Am 1. Dezember 1900 betrug in Hessen der Anteil der Protestanten an der

ortsanwesenden Bevölkerung 66,66%, der der Katholiken 30,48%; am 1. Dezember 1905 lauteten die Zahlen: 66,43% und 30,82%. In der Zeit von 1896/1903 setzten sich die Insassen der Hauptstrafanstalten Hessens, wozu gerechnet sind: Butzbach, Marienschloß, Darmstadt und Mainz, zusammen aus durchschnittlich: 58,20% Protestanten und 40,26% Katholiken. Die Evangelischen bleiben also um 8,46% hinter ihrem prozentualen Anteil an der Bevölkerung Hessens in der Kriminalität zurück, während die Katholiken ihren Prozentsatz um 9,78% überschreiten. Somit überflügeln wir kriminell die Protestanten um 18,24%. (S. „Beiträge zur Statistik des Großherzogtums Hessen" Bd. 41/54.)

Am 26. November 1916 zählte die Butzbacher Strafanstalt, mit der seit Kriegsbeginn auch das stillgelegte, evakuierte Marienschloß vereinigt ist, insgesamt 424 Zivilgefangene, wovon 249 (darunter 34 Jugendliche) dem Gefängnis und 175 dem Zuchthaus angehörten. Die Zuchthausweiber sind in Marienschloß verblieben. Der Konfession nach beherbergte Butzbach an diesem Tage 248 Ev. (also 58,7%), 171 K. (d. h. 40,3%), 3 Israeliten und 2 mit anderem christlichen Bekenntnis (Altkatholik und Freireligiöser). Das Gefängnis war belegt mit 132 Ev. (Erwachsene = 61,04%), 80 K. (Erwachsene = 37,2%), 2 Israeliten und 1 a. Chr. Im Zuchthaus befanden sich 96 Ev. (54,8%), 77 K. (44%), 1 J. und 1 a. Chr. Die Jugendlichen-Abteilung hatte im Kriegsjahre 1915 (vom 1. April 1915 bis 31. März 1916) genau 100 Insassen, wovon 45 katholisch, die übrigen ausschließlich evangelisch waren.

Die Verhältniszahlen für das Reich reden im wesentlichen die gleich ungünstige Sprache. Nach der Reichskriminalstatistik wurden in den Jahren 1892/1901 von je 100000 Personen der Zivilbevölkerung gleicher Konfession verurteilt: 1030 Juden, 1122 evangelische Christen und 1361 Katholiken. Für diese Erscheinung gibt es mannigfache Gründe[1], die Religion dafür haftbar zu machen geht nicht an, wie selbst die Reichsstatistik[2] vor solcher Schlußfolgerung warnt. Die Katholiken befinden sich im allgemeinen in einer schlechteren wirtschaftlichen Lage. Jedenfalls sollte diese Erkenntnis für uns ein kräftiger Ansporn sein, der Kriminalität unter den Glaubensgenossen zu Leibe zu rücken. Können wir dabei die wirtschaftliche Lage der Katholiken rascher nicht viel ändern zu ihrem Vorteil, so gibt es andere Verbrechensquellen, deren Fruchtbarkeit auch bei uns schneller eingedämmt werden kann, auch durch die Seelsorge. Ich denke hier besonders an den Alkoholismus.

Der Alkoholmißbrauch führt zum Verbrechen unmittelbar und mittelbar. Das läßt sich physiologisch, psychologisch und statistisch beweisen. Die experimentelle Psychologie hat es durch exakte Versuche festgestellt, daß der Alkohol beim Menschen gewisse Hemmungen im Organismus und in der Psyche beseitigt und so dem Menschen leicht gegen Versuchungen die erforderliche Widerstandskraft raubt. Vom Leichtangetrunkenen bis zum Berauschten läßt sich das behaupten. Während aber bei einem sonst intakten Menschen diese einmalige Schädigung nur eine vorübergehende ist, bewirkt die chronische Alkoholvergiftung eine tiefgehende Beeinträchtigung des Individuums nach seiner somatischen, psychischen und ethischen Seite.

[1] S. hierzu: Krose, Religion und Moralstatistik, Heft 9 von „Glauben und Wissen"; Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung, S. 45 ff.

[2] Statistik des Deutschen Reiches. Bd. 69, II, 37.

Daß diese schlimmen Folgen bei der unschuldigen Nachkommenschaft ebenfalls hervortreten, hat die in jüngster Zeit eifrigst betriebene Familienforschung bei zahlreichen Stammbäumen von Alkoholikern bestätigt gefunden. Diese Stammbäume bilden ein grauenhaftes Bild, aus dem uns in sehr vielen Ästen und Zweigen das Verbrechen und die ererbte Trunksucht angrinsen.

Die Statistik bekräftigt, was Physiologie, Experimentalpsychologie und Psychiatrie über den Alkoholmißbrauch zutage fördern. Dr. Baer, langjähriger Oberarzt an der großen Strafanstalt Plötzensee bei Berlin, gibt uns in seinem grundlegenden Buche „Der Alkoholismus, seine Verbreitung und seine Wirkung auf den individuellen und sozialen Organismus" einen erschütternden Einblick in den Zusammenhang zwischen Alkohol und Kriminalität. Seine Erhebungen[1] stammen aus 49 preußischen Zuchthäusern und 32 Gefängnissen für Männer und umfassen rund 30000 Gefangene. Davon waren 43,9% dem Trunke ergeben. Die Insassen der Zuchthäuser — es waren ihrer rund 20000 — waren zu 45% Trinker, die zu den Gelegenheitstrinkern 23,6% und zu den Gewohnheitstrinkern 21,5% stellten. Der Mord wurde von diesen in 46%, Totschlag und Totschlagsversuch in 58,6% bzw. 61%, Raub in 69%, schwere Körperverletzung in 74,5%, Diebstahl in 48%, Sittlichkeitsverbrechen in 60% aller Fälle im Zustande der Trunkenheit begangen. Unter den rund 7000 Gefängnissträflingen befanden sich 41,2% Trinker, und zwar 30,5% Gelegenheits- und 10,7% Gewohnheitstrinker. Im Zuchthaus sind also mehr als doppelt soviel chronische Alkoholiker vertreten wie im Gefängnis. Die Eigentumsdelikte der Gefängnissträflinge waren in 39%, bei Betrug und Unterschlagung in 25% aller Fälle von Trinkern verübt. Körperverletzungen begingen von 1130 Bestraften 716, also 63,4% in trunkenem Zustande, davon waren 81,1% Gelegenheits- und 18,9% Gewohnheitstrinker. Bei Widerstand gegen die Staatsgewalt wurden von 652 Delinquenten 76,5% als Trinker erkannt, die sich wieder mit 89% als Gelegenheitstrinker und mit 11% als Gewohnheitstrinker herausstellten. Von 200 wegen Sittlichkeitsvergehen Bestraften waren 77% Trinker, davon 73,3% Gelegenheits- und 26,7% Gewohnheitstrinker.

Nach meinen eigenen 22jährigen Erfahrungen möchte ich sagen, daß wir mit der Hälfte unserer Strafanstalten gut ausreichten, wenn der Alkoholmißbrauch nicht wäre, denn dann fielen auch jene Delinquenten weg, die selbst keine Trinker sind, aber die Neigung zum Verbrechen von ihren Alkoholvorfahren geerbt haben.

Welcher Menschenfreund und erst recht welcher Christ und welcher Priester verspürt da nicht in sich den Drang mitzuhelfen, dem Riesenübel der Kriminalität zu steuern und ihm seinen Nährboden nach Möglichkeit zu entziehen? Entspricht das nicht dem Herzenswunsche des guten Hirten, der gesagt hat: „Ich bin gekommen zu suchen, was verloren war, und zu retten"? Was kann also neben der Gefängnisseelsorge, die im Deutschen Reiche im großen und ganzen wohlgeordnet ist, seitens der Kirche durch die freie Seelsorge noch geschehen zur Bekämpfung des Verbrechens? Ich rede nicht von der katholischen Seelsorge überhaupt, die an und für sich schon, eifrig geübt, dem Bösen, Asozialen und Antisozialen in der Gesellschaft entgegenwirkt und so dem Staate ein unbezahlbarer, aber oft mit Undank vergoltener

[1] S. Krauß, Kampf gegen d. Verbrechensursachen. Schöningh, Paderborn 1905.

Segen ist. Hier habe ich die bewußt und beabsichtigt auf spezielle Arbeit gegen das Verbrechen gerichtete freie Seelsorge im Auge. Was liegt da im Bereiche ihrer Kraft? Zunächst erinnere ich an die Auskunfterteilung für die Strafhausbehörde, die auch dem Anstaltsgeistlichen zugute kommt. Dem Heimatpfarrer, d. h. dem Pfarrer, bei dem der Gefangene seine erste heilige Kommunion gehalten hat, wird von der Leitung der Anstalt ein ausgefüllter Fragebogen zugeschickt mit den Personalien des Sträflings. Was nach den Kirchenbüchern darauf nicht zutrifft, soll berichtigt, ergänzt werden. Außerdem — und das ist eben das wichtigste — soll sich die heimische Seelsorge äußern über das religiös-sittliche Vorleben des Gefangenen. Mit einem Schlage erfährt so der Seelsorger, wo er im gegebenen Falle den Hebel anzusetzen hat, während er ohne diese Winke das besondere Ziel in manchen Fällen verfehlt. Allerdings bestehen Bedenken gegen solche Auskünfte für staatliche Behörden. Es können der eigenen Seelsorge daraus Unannehmlichkeiten und schwere Hindernisse erwachsen. Indiskretionen sind nicht ausgeschlossen. Allein die Regel ist das nicht. Von den Äußerungen muß der verschwiegenste Gebrauch gemacht werden. Das aber liegt in der Natur der Sache, daß die kirchlichen Auskünfte, ebenso die polizeilichen der Bürgermeistereien und Polizeiämter ihre Bedeutung haben bei Stellungnahme der Strafhausbehörde zu den Gnadengesuchen und anderen Gesuchen. Das Günstige und das Ungünstige fällt dann in die Wagschale. Wenn sich daher im Einzelfalle Dinge zur Mitteilung auf offenem Fragebogen nicht eignen, so steht ja der direkte Weg zum Strafanstaltspfarrer stets offen. Wir wären sehr dankbar, wenn häufiger, als es in Wirklichkeit der Fall ist, diese Beziehung zur Gefängnisseelsorge hergestellt würde. Ja, die heimische Seelsorge sollte gar nicht warten, bis der Fragebogen einläuft. Denn wenn der Sträfling bloß sechs Monate oder darunter zu verbüßen hat, wird, wenigstens von der Zellenstrafanstalt in Butzbach, gar kein Fragebogen ausgeschickt. Welche Mehrarbeit und wieviel Geld kostete dies, wenn für alle 1500 Gefangenen, die dieser Anstalt im Laufe nur eines Jahres angehören, Auskunft eingeholt werden sollte! Sobald also dem Heimatgeistlichen sichere Kunde wird von der Verurteilung und der Ankunft seines Pfarrkindes in dieser oder jener Anstalt, erweist er seinem Schäflein einen großen Dienst, wenn er sich mit der Anstaltsseelsorge in Verbindung setzt.

Ein Seelsorger, dem einmal die Notwendigkeit der Hilfsarbeit an entlassenen Gefangenen klargeworden ist, wird sicherlich auch den Schutzvereinen Wohlwollen entgegenbringen und sie unterstützen. In unserer Diözese sind denn auch fast alle Pfarrer Mitglieder unseres hessischen Schutzvereins. Von Hilfsgeistlichen und sonstigen Geistlichen des Bistums gehören nur wenige dem Vereine an. An Kapläne wollte ich bei einer früheren Werbung nicht das Ansinnen stellen wegen ihrer geringeren finanziellen Leistungsfähigkeit, aber ich denke, unsere Kapläne werden gern auch ihre Mark opfern, wenn sie sehen, wieviel Gutes im stillen damit gestiftet wird. Die Aufnahme in den Verein vermittelt bereitwillig Dekan Waldmann in Rockenberg als der Seelsorger für das dortige Zuchthaus oder meine Wenigkeit. Der Jahresbeitrag wird dann regelmäßig eingezogen. Noch weit mehr ist dem Schutzvereine gedient, wenn sich die Geistlichkeit unmittelbar an der Rettungsarbeit beteiligt. Das geschieht, wenn die Geistlichen entweder selbst das Ehrenamt eines Beistandes in einzelnen Fällen übernehmen oder doch,

in der Laienwelt nach geeigneten Beiständen Umschau haltend, im Einzelfall einen Beistand gewinnen und ihn dem Verein in Vorschlag bringen. Der Schutzverein sendet nämlich auch, wie die Strafanstalt, einen Personalienbogen aus, sobald ein Gefangener in der Strafanstalt eingetroffen ist und beim ersten Besuch des Hausgeistlichen um die Pflegschaft des Vereins nachgesucht hat. Die Bitte des Sträflings wird von der Anstaltskonferenz begutachtet und alsbald mit der der Anstalt bereits erwachsenen Personalkenntnis an den Schutzvereinsvorstand weitergereicht. Will der Verein den Gefangenen als Pflegling nicht annehmen, weil er für den Vereinszweck der sittlichen Bewahrung nicht mehr in Betracht kommt als Krimineller ohne Aussicht auf Wohlverhalten, so unterläßt der Verein weitere Schritte und teilt der Anstalt seine Ablehnung mit. Eignet sich aber der Bittsteller für die Vereinsfürsorge, dann schickt der Verein seinen Personalbogen zunächst an die Bürgermeisterei des Wohnortes mit der Weisung, daß diese sich mit dem Pfarramt ins Benehmen setze, d. h. ihm den Personalbogen zugehen lasse zur Gewinnung eines Beistandes und zu etwaigen sonstigen Vorschlägen, Anregungen usw. Die Bürgermeisterei gibt darauf den Bogen mit ihren eigenen Zusätzen an den Vereinsvorstand zurück, der sich schlüssig macht über die Anträge. Der Sträfling wird sodann durch den Anstaltsgeistlichen von seiner Aufnahme und später von den gewährten Unterstützungen für die Familie, von ermittelter Arbeitsgelegenheit für ihn und anderem in Kenntnis gesetzt und ermahnt, sich alsbald nach seiner Entlassung zu dem ihm namhaft gemachten Beistand zu begeben und sich von ihm beraten und führen zu lassen.

Ein Gradmesser des Interesses für die Vereinssache ist auch der Besuch der jährlichen Hauptversammlung, die abwechselnd in einer Stadt der drei hessischen Provinzen stattfindet. Der Vorsitzende gibt eine Rückschau auf das abgelaufene Vereinsjahr. Daß bei einer solchen Arbeit Enttäuschungen nicht ausbleiben, liegt auf der Hand, aber die bei der Versammlung jedesmal vorgetragene Statistik zeigt, daß 70–80% der Pfleglinge die Erwartungen gerechtfertigt haben. Es wäre zu wünschen, daß die Versammlungen wenigstens aus den anliegenden Dekanaten von unserer Geistlichkeit recht zahlreich besucht würden, wie dies ja auch durch das „Kirchliche Amtsblatt" jedes Jahr empfohlen wird. Im Ausschuß befindet sich zurzeit Generalvikar Prälat Dr. Selbst, der fast regelmäßig der Jahresversammlung beiwohnt und sich auch an der Diskussion beteiligte.

Wenn für uns Katholiken der Kampf gegen das Verbrechertum ein sittliches Gebot ist, kann sich kein Priester der Pflicht entziehen, auch teilzunehmen am Kampfe gegen den Alkoholismus, diese fruchtbarste Gebär- und Nährmutter der Kriminalität. Vor allem wird er dies tun durch sein eigenes Beispiel. Wirkliche Unmäßigkeit ist wohl in unserer Zeit beim Klerus selten, so daß man von bösem Beispiel unserer Standesgenossen in diesem Sinne kaum reden kann. Welcher seeleneifrige Priester könnte auch bei gutem Gewissen dem Alkoholmißbrauch huldigen? Allein unsere unmäßigen Mitmenschen, Gelegenheits- und namentlich Gewohnheitstrinker, bedürfen kräftigerer Beispiele und eines festeren Haltes an solchen, die recht wohl mäßig des Alkohols sich bedienen könnten, es aber ihrer schwächeren Brüder wegen nicht tun und sich gänzlich enthalten. Man soll also abstinente Priester nicht tadeln und sich über sie lustig machen. Im Gegenteil wollen wir uns freuen, daß wir einen Priesterabstinentenbund

haben, der in seinem Organ „Sobrietas" den Eifer wach erhält und für die Abstinenzsache darin recht geschickt wirkt. „Wer es fassen kann, der fasse es!" Das gilt auch für diese tapfere Art der Bekämpfung des Alkoholismus. Aber allen Priestern und Katholiken die Abstinenz zur Gewissenspflicht machen wollen, geht nicht an. Dagegen läßt sich vielleicht doch nach und nach der tägliche einmalige oder gar zweimalige Alkoholgenuß bei den Hauptmahlzeiten aus dem Pfarrhause verbannen. Denn das bekommt man von Trinkern gelegentlich bei Warnungen zu hören: Die Geistlichen haben gut reden gegen den Branntwein, da sie ihren Wein im Keller haben.

Unser Beispiel gibt sodann der fleißigen Belehrung rechten Nachdruck. Man sollte jedes Jahr 1—2mal über den Gegenstand in bescheidener Mäßigung predigen. Er läßt sich von den allerverschiedensten Seiten darstellen, so daß er des Interessanten nie entbehrt. Die Perikopen bieten mitunter ganz ungezwungene Anknüpfungspunkte. Stoff dazu liefert die Alkoholliteratur in Hülle und Fülle. Noch häufiger sollte man die Jugend in der Christenlehre und namentlich in der Schule beim Religionsunterrichte aufklären. Wer die Jugend hat, hat die Zukunft. Wenn wir die Heranwachsenden erziehen, religiös erziehen für diese besondere Tugend, arbeiten wir aufs nachhaltigste gegen die Kriminalität in unseren Reihen.

Um der Bewegung gegen diesen Erzfeind noch mehr Leben einzuhauchen und sie auszubreiten, sind auf katholischer Grundlage eigene Vereine entstanden, die wir nach den nun einmal gegebenen Verhältnissen nicht entbehren können. Das gleiche menschenfreundliche Ziel verfolgen manche nichtkatholische Vereine, die aber zumeist religiös nicht völlig neutral sind. In der Konferenz der Dekane unserer Diözese vom Jahre 1914 wurden sie in einem Referate aufgezählt und charakterisiert. Wir freuen uns, wenn sie recht viele retten und bewahren. Aber unserer besonderen religiösen Interessen wegen bedürfen wir für uns auch der Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsvereine, die auf dem Grunde des katholischen Glaubens stehen und von da aus ihre Arbeit leisten. Wir besitzen sie und wollen ihnen den Eintritt in unsere Gemeinden nicht verwehren, sondern ermöglichen. Namentlich sollten in den größeren Städten Ortsgruppen dieser Vereine nicht fehlen. In der Stadt Mainz haben wir bereits meines Wissens seit einiger Zeit eine Ortsgruppe des katholischen Kreuzbündnisses mit Schutzengelbund. Daß dies in der Diözese anderwärts schon Fuß gefaßt hat, ist mir nicht bekannt. Insbesondere sollte die Geistlichkeit den Schutzengelbund unserer Antialkoholvereine für Kinder einführen und beharrlich pflegen, um das künftige Geschlecht gegen den Alkoholismus möglichst zu feien. Das erwähnte Referat stellte fest, daß dem Schutzengelbunde des Kreuzbündnisses für Kinder über 100000 Kinder angehören und daß in der Diözese Rottenburg der Schutzengelbund des Diözesen-Mäßigkeitsbündnisses 15000 Schulkinder zählt. Die Mitglieder dieser Vereine erhalten ja regelmäßig Lesestoff in den periodisch erscheinenden Organen; aber wir müssen möglichst viel Literatur dieser Art unter das Volk bringen. Man sollte daher die Pfarrbibliotheken und die Büchereien aller anderen Vereine, namentlich deren Jugendabteilungen, reichlichst damit ausstatten. Nehmen wir auch die verschiedenen Zeitschriften und Flugblätter der katholischen Antialkoholvereine mit allen ihren Jahrgängen in unsere Büchereien auf, so wird damit unter der Hand auch für die Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsvereine geworben, ganz abgesehen von

der Unterstützung unserer katholischen Antialkoholpresse, die ja bereits schöne Fortschritte gemacht hat, aber im Hinblick auf die Leistungen in anderen Lagern immer noch mehr gefördert werden muß.

Ist für den Sträfling endlich der heißersehnte Entlassungstag herangenaht, sei es, daß er die Strafe ganz abgebüßt hat oder daß er begnadigt worden ist, so erhält das Pfarramt des Ortes, wohin sich der Gefangene begeben will, vom Anstaltsgeistlichen den vorgeschriebenen Bericht über alles, was für die Seelsorge wissenswert ist. Diese wird sich des Schäfleins, wenn es in dem Strafhause guten Willen gezeigt hat, besonders warm annehmen, um es auf dem betretenen Wege zu erhalten. Häufig genügt dazu nicht, daß man wartet, bis das oft scheue Schäflein zuerst zu uns kommt: man muß ihm nachgehen, es ständig im Auge behalten, warnen, ermuntern, mahnen, loben, tadeln, aber alles in pastoralkluger Liebe und Geduld. Selbst der Sträfling, der für seelsorgerliche Behandlung in der Anstalt nicht zugänglich war, darf nicht als unrettbar verlorenes Schäflein angesehen werden. Ein freundliches Wort, eine gelegentliche oder gesuchte Hilfeleistung dieser oder jener Art bereitet leicht den Boden für spätere erfolgreiche Anknüpfung.

Überhaupt kann man sich einen Priester des Herrn, einen Stellvertreter des „guten Hirten", gar nicht denken als Pessimisten in dieser Beziehung. Wenn religiös kaltsinnige Menschen die Seelsorge an solchen Unglücklichen für nutzlose Zeitvergeudung halten, läßt sich das eher verstehen, zumal weil die Entlassenen häufig kriminell rückfällig werden. Auch der aufs beste eingerichtete und geleitete moderne Strafvollzug hat die so hochgespannten Erwartungen nicht gerechtfertigt und die kriminelle Entlastung für die Gesellschaft nicht in dem erhofften Maße gebracht. In den wenigsten Fällen ändert die Strafzucht radikal einen Menschen, bei dem es an der häuslichen Erziehung gefehlt hat. Derartige Sträflinge haben nicht selten ganz guten Willen, aber sie sind schwach und fallen im Sturmwind der Versuchungen immer wieder um. Dagegen ist der Rückfall bei anderen Sträflingen, deren Kinderstube eine bessere gewesen ist, nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Allein selbst bei den Sträflingen, die rückfällig werden und vielleicht als Stammgäste immer wieder in den Gefängnissen und Zuchthäusern auftauchen, bis sie endlich ihr im bürgerlichen Sinne verfehltes Leben hinter Kerkermauern oder in einer Versorgungsanstalt beschließen, hat die Seelsorge immer noch im Auge zu behalten das Wort ihres göttlichen Meisters: Ich bin nicht gekommen zu den Gesunden, sondern zu den Kranken, nicht um die Gerechten zur Buße zu berufen, sondern die Sünder, von denen keiner aufgegeben werden darf, bevor er seinen letzten Atemzug getan hat.

Zur Seelsorge der Gebildeten.

Von Dr. Hermann Müller, Professor der Theologie, Paderborn.

Bei Gelegenheit der Düsseldorfer Katholikenversammlung des Jahres 1908 schloß sich eine kleine Zahl katholischer Geistlichen und Laien zu dem Plane zusammen, die Gründung von Vereinigungen in die Hand zu nehmen, in denen und durch die unsere gebildeten Katholiken eine Vertiefung und Festigung ihrer Glaubensüberzeugung und eine Verinnerlichung ihres Glaubenslebens finden sollten. Man ging dabei von dem richtigen Grundgedanken aus, daß der Bildungsgang und die Berufsstellung der gebildeten Katholiken für das Innenleben eigenartige Bedürfnisse und eigenartige Gefahren schaffe, die eine Ergänzung der ordentlichen Seelsorge durch besondere Veranstaltungen als wünschenswert erscheinen lasse. Es bildete sich auf dieser Grundlage alsbald eine Reihe von Einzelvereinen. Am 25. Juni 1913 gründeten diese Vereinigungen den „Verband der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung". Die von Dr. H. Weinand (Paderborn) trefflich redigierte „Akademische Bonifatius-Korrespondenz" wurde zum Verbandsorgan bestimmt[1]. Ende 1916 wurde für den Verband ein eigenes Generalsekretariat geschaffen (Gen.-Sekr. Dr. F. X. Münch, Köln, Teutoburgerstr. 29). Bis Mitte 1918 hatten sich 24 Vereinigungen als Ortsgruppen dem Verbande angeschlossen. Die Mitgliederzahl der Ortsgruppen schwankt zwischen 10 (Dresden) und 420 (Köln)[2]. Nun hat der Verband der Vereine katholischer Akademiker auch ein „Jahrbuch"[3] herausgegeben. Sein erstes. Hoffentlich folgen ihm noch manche Jahrbücher nach.

Das eigentlich tragende und Wert gebende Stück des Jahrbuches sind die fünf im ersten Teil untergebrachten Aufsätze. Der Generalsekretär des Verbandes, F. X. Münch, hat den Einleitungsaufsatz geschrieben: „Was wir wollen!" In knappen, frischen Darlegungen erklärt er die Ziele des Verbandes, seine Berechtigung und seine stützenden Gedanken. Eine feinsinnige Arbeit des Benediktinerabtes und Rechtshistorikers Ildefons Herwegen („Der hl. Benedikt und die Germanen") beschäftigt sich mit der Frage, ob der hl. Benedikt in seiner Regel nicht auch germanisches Volkstum berücksichtigt habe oder ob nicht wenigstens gewisse Normen seiner Mönchs-

[1] Vgl. den Aufsatz von Dr. A. Lauscher (Köln) „Katholische Akademikerkongregationen" in der Ak. Bon.-Korr. vom 1. November 1913, S. 15–19. Dasselbe Organ brachte in der Folge wiederholt Nachrichten über die Entwicklung des Verbandes. Kleinere statische Mitteilungen über ihn veröffentlicht regelmäßig auch das von H. A. Krose S. J. herausgegebene „Kirchliche Handbuch für das kath. Deutschland" seit dem 4. Bande (1912–1913).

[2] Bei einigen Ortsgruppen fehlen allerdings im Jahrbuch 1918 die Angaben der Mitgliederzahlen.

[3] Druck von L. Schwann, Düsseldorf 1918.

verfassung und einzelner Vorschriften (z. B. der benediktinische Gehorsamsbegriff) ihren Einfluß in besonders nachdrücklicher Weise auf die Germanen ausübten. Was sodann Friedrich Kronseder S. J. über „Die Seelsorge der Gebildeten im Felde" schreibt, über die Tätigkeit des Feldgeistlichen, der „berufsmäßig zwischen dem Leben in der Trinität, in Christus und dem Seelenleben der Gebildeten im Felde" ein „Lichtvermittler" sein soll, das hat Kronseder in einer außerordentlich segensreichen Praxis als Feldgeistlicher lange selbst geübt, an sich ausprobiert, an anderen erarbeitet. Auch jetzt noch, nach dem Schluß des Krieges, schaut man gern in diesen Abriß der „Gebildetenseelsorge im Felde". Wie man gern und nachsinnend ins Abendrot blickt nach einem schwülen, heißen Sommertage. Leutnant Platz („Über die religiöse Beeinflussung katholischer Akademiker") betont als „Hauptaufgabe unserer Vereine, die katholische Wahrheit und liturgische Wirklichkeit als lebenschenkende, lebengestaltende, lebenstilisierende Macht, kurzum als Lebensprinzip zu zeigen". Bleibt noch der Aufsatz des Professors Arnold Rademacher: „Die religiöse Lage des heutigen Akademikers und ihre Forderungen". Der letzte, aber nicht der geringste unter seinen Brüdern. Rademacher hat eine eigene Art, theologisch gediegene und systematisch festgefaßte Gedankengänge in zeitgemäße, harmonische Formen auszumünzen. Hier spricht er von der religiösen Psychologie des Gebildeten und über die Frage, was geschehen könne und solle, um die Gebildeten dem kirchlichen Leben wieder näherzubringen. Er spricht mit Klarheit und Milde, nicht anklagend, sondern aufklärend und anregend.

Im zweiten Teil des Jahrbuches gibt die Verbandsleitung Mitteilungen über die Leitsätze des Verbandes, über seinen Vorstand und seine Ortsgruppen, über die – sehr wohlwollende und günstige – Stellungnahme der Bischöfe zu der Bewegung usw. Auch Ratschläge und Wünsche der Verbandsleitung bezüglich der Gründung und des Aufbaues der einzelnen Ortsgruppen finden sich da. Die Einrichtung von systematischen Unterrichtskursen und kleinen Zirkeln und die Veranstaltung monatlicher Andachten und sog. „religiöser Wochen" (einmal im Jahre) wird u. a. empfohlen. Gut, sehr gut.

Der dritte Teil schließt das Jahrbuch mit interessanten Berichten aus dem Vereinsleben der Ortsgruppen ab.

Sie ist nicht immer gerade leicht, die Seelsorge der Gebildeten. Aber sie ist für den Priester, der es ernst nimmt mit seinem Berufe, eine heilige Pflicht und eine herzliche Freude. In den Irrungen und Verwirrungen der Gegenwart hat sie eine ganz besondere Bedeutung. Wir dürfen in unserer seelsorglichen Arbeit die gebildeten Kreise mit ihrer eigenen Art und eigenen Not nicht vergessen oder links liegen lassen. Denn wir sind allen Schuldner. Für den Wert und die Wege der Gebildetenseelsorge müssen wir das Auge offen und das Herz bereit halten. Und dann: voran zur Tat!

Ein Handbuch des Ordensrechtes.

Von P. Dr. Bertrand Kurtscheid O. F. M., Paderborn.

Unter den zahlreichen Arbeiten über das neue kirchliche Rechtsbuch verdient ein soeben erschienenes Werk besondere Beachtung. Es trägt den Titel: **Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften der Brüder und Schwestern** nach dem neuen Gesetzbuch der heiligen Kirche zusammengestellt und erläutert von P. Maximilian Brandys O. F. M., erschienen bei Ferd. Schöningh, Paderborn (geb. ℳ 8,–). Der Verfasser will zunächst die Obern und Mitglieder der zahlreichen religiösen Laiengenossenschaften mit den Vorschriften des neuen Ordensrechtes vertraut machen. Ein ähnliches Werk besaßen wir bisher in dem 1911 bei Herder in deutscher

Übersetzung erschienenen: Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden von Bastien-Elfner. Aber da in demselben das neue Recht noch nicht berücksichtigt werden konnte, ist es zum großen Teil unbrauchbar geworden. P. Brandys hat freilich sein Ziel enger gesteckt, indem er nur die Laiengenossenschaften berücksichtigt. Lag doch hierfür ein besonderes Bedürfnis vor, da ihren Mitgliedern der lateinische Text des kirchlichen Rechtsbuches meist unverständlich ist.

Der Verfasser behandelt, nachdem er die allgemeine Einleitung in das Ordensrecht vorausgeschickt, in fünf Abschnitten: die Aufnahme in eine religiöse Ordensgemeinschaft, die allgemeinen Pflichten und Vorrechte der Ordenspersonen, Austritt aus der Ordensgemeinschaft, das rechtliche Verhältnis der religiösen Genossenschaften zu den kirchlichen Behörden, die Ordenswahlen und Ordensobern.

Man kann es nur billigen, daß die übliche Einteilung früherer Handbücher des Ordensrechtes beibehalten ist. In den einzelnen Abschnitten ist der Stoff wieder entsprechend eingeteilt und in den Kapiteln durch Fettdruck und Numerierung gute Übersicht erzielt. An die Rechtsbestimmungen knüpft der Verfasser in Kleindruck seine Erläuterungen, die dem Leserkreis entsprechend ziemlich ausführlich, aber klar und für jedermann verständlich gehalten sind. Überall erkennt man den im Ordensrecht erfahrenen und mit den praktischen Bedürfnissen wohlvertrauten Kanonisten. Besondere Anerkennung verdienen die Ausführungen über das Verhältnis der religiösen Genossenschaften zu den kirchlichen Behörden, sowie über die Wahlen der Obern und die Vermögensverwaltung. Auch die allgemeinen Rechte und Pflichten der Kleriker, soweit sie auf Ordensleute Anwendung finden, hat der Verfasser berücksichtigt wie auch andere im kirchlichen Rechtsbuch zerstreute Bestimmungen entsprechend herangezogen. Nichts von einiger Bedeutung ist übergangen. Die Erläuterungen sind durchaus zuverlässig. Im übrigen können wir das Buch nicht nur den Mitgliedern der Laiengenossenschaften, sondern allen Ordensleuten empfehlen, da ja die meisten Bestimmungen auch für sie Geltung haben. Aber auch anderen, besonders Priestern und Beichtvätern, die sich über Ordensrecht orientieren wollen, wird das Buch erwünschten und zuverlässigen Aufschluß geben.

Erlasse und Entscheidungen

I. Rechtliche Materien.

A. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

Die jüngsten päpstlichen Erlasse sind zumeist Ablaßverleihungen an fromme Bruderschaften und Vereinigungen. Aus den Briefen sei zunächst erwähnt das Schreiben an den Bischof von Trier, Michael Felix Korum, v. 5. Juli 1918 (S. 320[1]); darin spricht der Heilige Vater dem Bischofe seinen Dank aus für den übersandten Peterspfennig und die dankbare Gesinnung, mit der der Bischof die Friedensbemühungen Sr. Heiligkeit entgegengenommen hat. — Mit einem Schreiben v. 19. Juni 1918 (S. 321 f.) gratuliert der Papst dem um die Hebung des Ordenslebens und die Wissenschaft hochverdienten Benediktinerabt von St. Peter in Salzburg, Willibald Hauthaler, zu dem goldenen Priesterjubiläum. — Der Bischof von Straßburg, Adolf Fritzen, empfing am 30. Juni 1918 (S. 324) ein herzliches Glückwunschschreiben zur Vollendung des 80. Lebensjahres. — Durch Breve v. 2. Juli 1918 (S. 403 ff.) wird die bereits 764 gegründete Benediktinerabtei Ottobeuren, die zwar 1802 als Abtei aufgehoben worden, dann aber als Priorat mit der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg verbunden geblieben war, wieder zu einer eigenen Abtei erhoben. Die Leitung behält bis zur völligen Durchführung der Neuerrichtung der Abt von St. Stephan. Die bayerische Regierung und König Ludwig III. fördern das Werk.

II. S. Congregatio Consistorialis.

1. Entscheidung über die Indulte, zugunsten der Seminare binieren zu dürfen v. 1. Juli 1918 (S. 325). Durch das Dekret der Konsistorialkongregation v. 25. April d. J. war die Aufhebung der den Ordinarien früher nach bestimmten Formeln verliehenen Fakultäten ausgesprochen (s. diese Ztschr. oben S. 295 ff.). Einzelne Bischöfe stellten die Anfrage, ob durch das Dekret auch gewisse Indulte bezüglich der Applikation von Messen zugunsten der Seminare aufgehoben seien. Am 1. Juli 1918 gab die Kongregation die Entscheidung: die erwähnten Indulte sind in der Aufhebung nicht mit einbegriffen und bleiben daher in Kraft.

2. Dekret über die den Ordinarien während des Krieges zu verleihenden Fakultäten v. 2. August 1918 (S. 363 f.). Die Ordinarien in Amerika waren vorstellig geworden, daß sie während der Kriegszeit sich um Ehedispensen nicht ungehindert an den Apostolischen Stuhl wenden könnten. Darum gewährt nun die Konsistorialkongregation ihnen und den anderen in dem Dekret v. 25. April 1918

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis X (1918) vol. 10 zu ergänzen.

unter 4a (s. diese Ztschr. oben S. 296) genannten Ordinarien die Befugnis, daß sie dispensieren können von den Hindernissen maioris gradus und dem Hindernisse mixtae religionis und die wegen solcher Hindernisse ungültig geschlossenen Ehen in der Wurzel heilen können. Sie sind dabei nicht an die Formel gebunden: si petitio dispensationis ad S. Sedem missa sit et urgens necessitas dispensandi supervenerit, pendente recursu. Sie müssen jedoch der Sakramentenkongregation am Ende des Jahres über die Art und Zahl der Dispenserteilungen berichten und zugleich die Dispenstaxen einsenden.

3. Von der früheren Kirchenprovinz Westminster sind in den letzten Jahren vier neue Kirchenprovinzen gebildet worden. Die Kongregation erklärt, daß die Bestimmungen der Provinzialsynoden von 1852, 1855, 1859 und 1873 auch für die neuen Provinzen verpflichtend sind, sofern die Bestimmungen denen des neuen Kodex nicht zuwiderlaufen (Resolution v. 2. August 1918, S. 365).

4. Auf Antrag der amerikanischen Bischöfe, die in dem Jahre 1919 die visitatio Liminum Apostolorum vornehmen müssen (nach dem Dekrete A remotissima; can. 340, 341), wird in dem Dekrete der Konsistorialkongregation v. 8. Aug. 1918 (S. 366) angeordnet, daß die Reisen auf das Jahr 1920 verschoben werden können. Sollten auch dann noch die unglücklichen Verhältnisse andauern, braucht die Visitatio überhaupt nicht zu erfolgen, vielmehr genügt die Einreichung der relatio de statu dioecesis.

5. Nach can. 1594, § 2 sollen die keinem Metropoliten unterstellten Ordinarien einen bestimmten Ordinarius als Appellationsinstanz wählen. Gemäß Bestätigung v. 2. Aug. 1918 (S. 366) hat der Erzbischof von Bamberg den Ordinarius von Würzburg gewählt.

III. S. Congregatio Concilii.

1. In einer Causa Melevitana v. 2. Juni 1917 (S. 326 ff.) über das Beerdigungsrecht werden die allgemeinen Rechtsbestimmungen betont: Hat der Verstorbene an dem Sterbeorte ein Domizil oder Quasidomizil gehabt, so ist der Pfarrer des Sterbeortes ausschließlich zur Vornahme der Beerdigung berechtigt. Der parochus proprius des Verstorbenen ist der des Quasidomizils. Abweichungen von dem allgemeinen Rechte sind nicht empfehlenswert.

2. Paderbornen. Super eleemosynis missarum v. 10. Nov. 1917 (S. 368). Der Bischof von Paderborn richtete eine Anfrage an die Konzilskongregation bezüglich der Verordnung v. 9. Febr. 1917 (Kirchl. Amtsbl. 60 [1918], S. 35) über die Verwendung der Stipendien für Bination und für die Messen pro populo an den abrogierten Feiertagen. Die Anfrage lautete: „Einige Priester legten mir den Zweifel vor: Brauchen die Pfarrer, die an den abrogierten Feiertagen eine missa cantata (manualis oder fundata) zelebrieren, die sie am vorhergehenden Sonntage unter Angabe von Tag und Stunde publiziert haben; und brauchen ebenso die Priester, die an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen eine gestiftete Messe zelebrieren, dem Bischofe nur das nach der Diözesantaxe festgesetzte Stipendium (ℳ 1,50) für eine stille heilige Messe einzusenden; oder sind sie verpflichtet, das ganze Stipendium (nach den Diözesankonstitutionen oder der Stiftung) abzugeben? Darauf habe ich entschieden: Wenn an den abrogierten Feiertagen eine Beerdigung oder eine Trauung vorzunehmen ist und der Pfarrer ein Requiem oder ein Brauthochamt zelebrieren muß, dann braucht er nur das gewöhnliche Stipendium für eine stille heilige Messe an uns abzugeben; in allen übrigen Fällen jedoch muß er das ganze Stipendium, sei es ein Manualstipendium oder das der Stiftung, uns einsenden." — Der Bischof bat nun um Billigung dieser Entscheidung, für welche er

noch als Gründe geltend macht: „Falls die Pfarrer an den abrogierten Feiertagen ein Hochamt zelebrieren müssen, ist es billig, daß sie nur das Stipendium für eine stille heilige Messe einsenden, da sie sonst eine Kürzung ihrer Stolgebühren erfahren würden; in allen anderen Fällen sind sie nicht verpflichtet, ein Hochamt zu halten, da sie Stipendien für eine stille heilige Messe immer haben. Damit es nun nicht den Anschein gewinnen kann, als wenn sich ein gewisser Geiz bei der Feier des heiligen Opfers einschliche, so habe ich es für angebracht gehalten, daß die Pfarrer das ganze Manual- oder Stiftungs-Stipendium zugunsten des Leoninum abgeben. Was ferner die Pfarrer und anderen Priester angeht, die an den Sonn- und Festtagen im Interesse der Seelsorge binieren müssen, so haben sie keinen Schaden, wenn sie das ganze Manual- oder Stiftungsstipendium abgeben müssen, da für ein angemessenes Einkommen auf andere Weise hinreichend gesorgt ist." — Der darüber um sein Votum befragte Konsultor war der Ansicht, daß die Entscheidung des Bischofs in beiden Fällen aufrechterhalten werden könne. Zwar habe der Zelebrant wegen besonderer Arbeit ein Recht auf eine Sondervergütung; indessen sei unter ähnlichen Verhältnissen in der Causa Treviren. v. 23. März 1861 die Entscheidung darüber dem Bischofe überlassen worden (Posse permitti prudenti arbitrio Episcopi). Und der Bischof von Paderborn habe in dem vorliegenden Falle auf anerkennenswerte Gründe hin seine Entscheidung getroffen. — Die Kongregation ergänzt ex officio das Votum des Konsultors durch einige weitere Erwägungen. Sie sagt: Die Regel ist, daß in solchen Fällen wegen bloßer Zelebration der Messe der Zelebrans vom Stipendium nichts zurückbehalten darf (Sancti Deodati v. 27. Febr. 1905 ad 2). Jedoch sind rechtmäßige Titel, derentwegen der Zelebrans eine besondere Vergütung verlangen kann: 1. das Recht auf die Stolgebühren (iura congruae vel stolae paroecialis), 2. größere Last oder Arbeit (maius incommodum vel labor) und 3. die Tatsache, daß dem Zelebrans mit Rücksicht auf seine Person ein größeres Stipendium gegeben ist (industria personae). Das wird näher durch Bezugnahme auf frühere Entscheidungen beleuchtet. Die Entscheidung der Kongregation in der Causa Paderbornen. lautet schließlich: Die von dem Bischofe von Paderborn getroffene Anordnung wird gebilligt, ausgenommen jedoch die Fälle, daß der über das gewöhnliche Stipendium hinausgehende Betrag gegeben ist mit Rücksicht auf die Person des Zelebrans oder wegen der größeren Arbeit und Unbequemlichkeit (wie auch in der Causa Lugdunen. v. 31. Jan. 1880 [A. S. S. XIII, 256] entschieden worden ist).

IV. S. Romana Rota.

1. Novarien. **Restitutionis in integrum** v. 7. Aug. 1917 (S. 336 ff.). Der Appellationsantrag der Priestervereinigung zu Novara in ihrem Streite mit dem Pfarrer Johannes Pellagatta um die Mitgliedschaft auf restitutio des Prozesses in integrum wird abgewiesen, weil die Appellation von dem Urteile der ersten Instanz nicht in der gesetzlichen Frist von 10 Tagen eingereicht worden war.

2. Ambianen. **Nullitatis matrimonii** v. 3. Januar 1917 (S. 378 ff.). Leo Watripon aus der Diözese Amiens hatte erst im Jahre 1910 einen Antrag auf Auflösung seiner Ehe, die 1902 mit der Isabella Detuncq geschlossen war, gestellt, weil die Ehe ein matrimonium ratum geblieben sei. Diese Behauptung war nun allerdings erlogen. — Er stellte dann den neuen Antrag auf Ungültigkeitserklärung der Ehe wegen metus gravis reverentialis der Frau. Auch dieser Grund stellte sich bei der Untersuchung als nichtig heraus; die Ungültigkeit der Ehe ist nicht bewiesen.

3. Monteryen. Angelorum. **Nullitatis matrimonii** v. 21. Dez. 1917 (S. 420 ff.). Die Gültigkeit der Ehe Franziskus Servidio—Maria Pirri, die am

2. Sept. 1906 geschlossen war in Los Angeles, wurde ebenfalls angegriffen wegen vis et metus. In erster Instanz wurde sie für ungültig, in zweiter für gültig erklärt. Diesem Urteile der Appellationsinstanz schließt sich die Rota an.

V. Commissio specialis RR. Cardinalium.

Versalien. **Nullitatis matrimonii** v. 2. August 1918 (S. 288 ff.). Es handelt sich um die am 29. Febr. 1908 zwischen der B. C. und dem P. D. eingegangene Ehe. Die Frau war entschlossen, nur einen Mann zu heiraten, der vor seiner Ehe kein anderes unsittliches Verhältnis gehabt habe; sie erklärte ihrem Bräutigam offen mehrmals vor der Ehe, daß sie ihn nur unter dieser ausdrücklichen Bedingung heirate. Der Mann versicherte ihr darauf vor der Hochzeit wiederholt unter Ehrenwort, daß er ein solches Verhältnis nicht gehabt habe. — Aber bereits auf der Hochzeitsreise eröffnete er seiner Frau und anderen, daß er doch ein solches Liebesverhältnis unterhalten habe und auch jetzt der Buhlerein noch zugetan sei. — Die Frau beantragte nun zuerst Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft und dann Ungültigkeitserklärung der Ehe wegen Nichterfüllung der beigefügten Bedingung. Sie wurde in mehreren Urteilen abgewiesen und erhielt zuletzt von dem Papste die Vergünstigung, daß ihre Sache von einer besonderen Kardinals-Kommission neu geprüft werde. Der Kommission gehörten die Kanonisten De Lai, Pompili, Gasparri, Guistini und Lega an. Das Urteil ist der Klägerin günstig. Die Untersuchung wird dahin zusammengefaßt: Quare quum mulier, contrahens sponsalia et matrimonium, alligaverit suum consensum conditioni proprie dictae immunitatis concubinatus in P. D.; nihil in actis probet hanc conditionem fuisse revocatam vel cessasse; constet vero ex actis virum amasiae adhaesisse, matrimonium ab Emis Patribus nullum declaratum est.

VI. Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos.

In den Plenarsitzungen vom 2. und 3. Juni 1918 wurden die folgenden Entscheidungen gegeben:

1. Über die Pflichten der Kleriker.

Gemäß can. 139, § 3 dürfen die Geistlichen keine Verwaltungsstellen übernehmen, mit denen die Verpflichtung zur Rechnungslegung verbunden ist (Dekret „Docente Apostolo“ v. 11. Nov. 1910). Wollen Geistliche die Erlaubnis haben zur Übernahme solcher Stellen, so müssen sie sich an den eigenen Ordinarius wenden, nicht an den Apost. Stuhl.

2. Über die Leitung von Ordensgenossenschaften.

Die niederen lokalen Obern religiöser Genossenschaften sollen nicht über 3 Jahre hinaus angestellt werden (can. 505). — Diese Vorschrift gilt auch für Leiter von Schulen, Direktoren von Hospitälern und anderen frommen Häusern für den Fall, daß diese Direktoren andere Religiose bezüglich der klösterlichen Disziplin zu leiten haben.

3. Über die Irregularitäten und anderen Weihehindernisse.

Unter den einfachen Weihehindernissen wird can. 987, 5° der Militärdienst genannt, so daß alle, die zum gewöhnlichen Heeresdienste durch das staatliche Gesetz verpflichtet sind, so lange behindert sind am Empfange der Weihe, bis sie ihrer Dienstpflicht genügt haben. Es wurde nun die Anfrage gestellt, ob auch solche Kandidaten von dem Hindernisse betroffen sind, die vielleicht später zum Heeresdienste einberufen werden können, aber zurzeit noch nicht einberufen sind, weil sie noch nicht das erforderliche Alter haben, oder weil sie bei der vorgenommenen Musterung vorläufig für untauglich erklärt worden sind. Darauf erfolgte die

Antwort: Ja. Die Beantwortung der weiteren Anfrage, ob die Genannten nicht allein die niederen, sondern auch die höheren Weihen empfangen könnten, war damit überflüssig.

4. Über die Ehe.

a) Gemäß can. 1017 § 3 ist mit dem Eheversprechen kein Klagerecht auf Eingehung der Ehe mehr verbunden. Erhebt nun jemand auf Grund eines gültigen Eheversprechens gegen den ungetreuen Teil, der eine Ehe mit einer anderen Person eingehen will, Einspruch, so braucht die Ehe nicht aufgeschoben zu werden, bis etwa über die Rechtmäßigkeit des Rücktritts vom Verlöbnis oder Dispens von demselben verhandelt und eine etwaige Klage über schuldigen Schadenersatz entschieden ist. Denn eine Klage über die Rechtmäßigkeit der Lösung des Verlöbnisses gibt es nicht mehr, und die Klage auf Schadenersatz hält die Eheschließung nicht auf.

b) Auf die Frage, ob die Klage auf Schadenersatz aus dem Verlöbnisse vor das geistliche oder weltliche Gericht gehöre, erfolgte die Antwort: Actionem reparationis damnorum, de qua in can. 1017, § 3, esse mixti fori.

c) Nach can. 1020, § 2 soll der Pfarrer feststellen, ob die Brautleute in der christlichen Lehre hinreichend unterrichtet sind. Dazu wurde nun die Anfrage gestellt: „Soll man die Brautleute, falls sie in der christlichen Lehre unwissend befunden werden, von der Ehe zurückweisen oder die Ehe bis nach Erteilung des Unterrichtes verschieben?" Die Antwort lautet: „Der Pfarrer soll die Vorschrift des can. 1020, § 2 innehalten; und während er den Vorschriften des Kodex nachkommt, soll er die unwissenden Brautleute wenigstens über die ersten Grundlagen der christlichen Lehre eifrig unterweisen. Zeigen sich die Brautleute dabei renitent, dann ist darin kein Grund zu finden, sie von der Ehe zurückzuweisen gemäß can. 1066 (worin von öffentlichen Sündern und notorisch Zensurierten die Rede ist).

d) Im Anschluß an die Vorschrift des can. 1023, § 2 über die Notwendigkeit des Aufgebotes an dem Orte, wo sich ein Brautteil nach erlangter Pubertät noch 6 Monate aufgehalten hat, wurde angefragt, ob es zur Feststellung des status liber in dringlichen Fällen, wo wegen der weiten Entfernung eine Aufgebotsbescheinigung nicht zeitig genug eingeholt werden könne, genüge, daß der entsprechende Brautteil einen Eid ablege und zwei ev. auch einen Zeugen für seine Freiheit beibringe, die in jener Gegend sich bei ihm aufgehalten hätten. — Antwort: Die Sache ist dem Ordinarius zu überlassen, der andere Beweismittel, gegebenenfalls auch den Eid anordnen kann gemäß can. 1023, § 2.

e) Auf die Frage: „Quid si copula illicita et occulta praecesserit nativitatem nubendae, de qua dubitari possit, an sit filia vel soror alterius partis?" (Cann. 97, § 1; 1077 usw.) erfolgte die Antwort: Provisum per can. 1076, § 3. Darin ist gesagt, daß niemals eine Ehe gestattet werden soll, falls darüber ein Zweifel besteht, ob die Nupturienten etwa in irgendeinem Grade der geraden Linie oder im ersten Grade der Seitenlinie verwandt sind. Die Frage war veranlaßt worden, weil früher bei der Erteilung der Dispensen für die Schwägerschaft in linea recta ex copula illicita die Klausel verifiziert werden mußte: „dummodo nullum sit dubium, quod coniux sit proles ab altero contrahentium genita". Da jetzt die Schwägerschaft nicht mehr aus der copula, sondern aus der gültigen Ehe hervorgeht, so erfordert die Bestimmung des can. 1076, § 3 besondere Aufmerksamkeit.

f) „Hat der neue Kodex rückwirkende Kraft in den Dingen, die durch ihn abgeändert werden bezüglich des Verlöbnisses und der verbietenden und trennenden Ehehindernisse und zwar so, daß ein durch ein gültiges Verlöbnis

erworbenes Recht einzig in der Weise noch geltend gemacht werden kann, wie es der neue Kodex gestattet, und daß die bereits zugezogenen Hindernisse, die aber durch den neuen Kodex abgeändert sind, keiner Dispens mehr bedürfen? (can. 4. 10)."

Antwort: „Der Kodex hat auch bezüglich des Verlöbnisses und der Ehehindernisse **keine rückwirkende Kraft.** Das Verlöbnis und die Ehe wird geregelt nach dem Rechte, welches in Kraft war bzw. ist, wenn sie geschlossen waren bzw. werden; jedoch bleibt die Bestimmung des can. 1017, § 3 bezüglich des Klagerechtes aus den Verlöbnissen stets in Geltung.

g) „Was ist in betreff jener Ehen zu sagen, die auf Grund von solchen Hindernissen, die durch den neuen Kodex abgeschafft sind, ungültig geschlossen waren; werden diese Ehen gültig sogleich mit Veröffentlichung des Kodex, oder müssen dafür auch nach der Veröffentlichung noch Dispense, Sanationen usw. eingeholt werden?"

Antwort: Sie werden nicht gültig durch die Veröffentlichung des Kodex; vielmehr müssen Dispensen usw. nachgesucht werden.

h) Verliert die geistliche Verwandtschaft, die vor Pfingsten 1918 nach dem alten Rechte herbeigeführt war und über die im can. 768 von dem neuen Kodex gezogenen Grenzen hinausging, seit Pfingsten 1918 von selbst alle ihre Wirkungen, oder hört sie nur auf, ein Ehehindernis zu sein? (Can. 768, 1079). Resp. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam.

5. Über Aufbewahrung und Verehrung der heiligen Eucharistie.

Über die Bedeutung des can. 1267 waren drei weitläufige Fragen formuliert. Die Antwort darauf lautet: Der Sinn des can. 1267 ist folgender: Wenn mit dem Hause einer religiösen Genossenschaft oder einem frommen Hause eine öffentliche Kirche verbunden ist und das Haus sich ihrer zur Erfüllung ihrer gewöhnlichen und täglichen frommen Übungen bedient, dann kann in ihr das allerheiligste Sakrament aufbewahrt werden; sonst muß es aufbewahrt werden in dem Hauptoratorium des religiösen oder frommen Hauses (ohne Beeinträchtigung des Rechtes, das die Kirche etwa hat); und zwar nur in diesem Oratorium, wenn nicht etwa in ein und demselben Gebäude zwei verschiedene und voneinander getrennte Genossenschaften sich befinden, so daß auch die religiösen oder frommen Häuser formell geschieden sind.

6. Über Vergehen gegen die mit dem Stande des Klerikers oder Religiosen verbundenen Pflichten.

Finden die can. 2386, 2387, 2389, 2410, 2411, 2413 auch Anwendung auf die klerikalen Genossenschaften ohne Gelübde?

Antwort: Ja; wenigstens die can. 2386, 2387, 2389, sofern die Sodalen ein gemeinsames Leben führen; auch in betreff des can. 2410, sofern die Genossenschaft das Privileg hat, ihren Untergebenen Dimissorialien für den Empfang der Weihen auszustellen; ebenso in betreff des ersten Teiles des can. 2411, während sonst die Konstitutionen in Kraft bleiben; und endlich in betreff des can. 2413.

B. Weltliche Aktenstücke: Gerichtsentscheidung.

Pfarrwohnung. Baureso lut. Rechtsstellung des Patrons. Die Klägerin meint, daß nach den §§ 1, 7 und 8 des Kirchengesetzes betreffend das Diensteinkommen der Pfarrer vom 2. Juli 1898 (GS. 155) und jetzt der entsprechenden §§ 1, 5, 6 des Pfarrbesoldungsgesetzes für die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen vom 26. Mai 1909 (GS. 117) die Beschaffung eines neuen Pfarrhauses ohne weiteres als notwendig anzusehen sei, da das Konsistorium die ausnahmsweise zulässige Gewährung einer Mietsentschädigung an den Pfarrer nicht genehmigt habe,

und aus diesem Grunde für den Erlaß eines Bauresoluts über die Notwendigkeit des Baues seitens der Regierung kein Raum und dieses deshalb für den ordentlichen Richter nicht bindend sei. Allein die Vorschriften der §§ 708, 709 II 11 ALR. sind durch die Pfarrbesoldungsgesetze nicht berührt. Die §§ 708, 709 a. a. O. beziehen sich nicht nur auf die Unterhaltung und Erneuerung vorhandener, sondern auch auf die Errichtung neuer Kirchen- und Pfarrgebäude. Die Entscheidung des Konsistoriums, es solle dem Pfarrer nicht eine Mietsentschädigung, sondern eine Dienstwohnung gewährt werden, unterliegt der Nachprüfung der Regierung nicht. Insofern ist allerdings das Ermessen der Regierung bei Erlaß des Baubeschlusses eingeschränkt. Aber da die Dienstwohnung nicht notwendig in einem der Kirchengemeinde eigentümlich gehörigen Gebäude gewährt zu werden braucht, so bleibt Raum für die Prüfung der Frage, ob, wenn ausreichende Pfarrgebäude nicht vorhanden sind, dem Bedürfnis durch Neubau oder durch Anmietung einer Pfarrwohnung seitens der Kirchengemeinde abgeholfen werden soll. Im Bauresolut der Regierung ist die Notwendigkeit eines Pfarrhausneubaus lediglich um deswillen verneint, weil jederzeit eine geeignete Mietswohnung für den dritten Geistlichen beschafft werden könne. Aber selbst dieser Bescheid bindet die Kirchengemeinde nicht, sondern versagt ihr nur das Recht, von dem Beklagten den Patronatsbeitrag zu fordern. Es steht nichts im Wege, daß sie den Bau auf eigene Kosten ausführt, wenn sie die nach Art. 24 Nr. 5 Gesetz vom 3. Juni 1875, Art. III Nr. 4 der VO. vom 9. September 1876 erforderliche Genehmigung des Regierungspräsidenten zu erlangen vermag. Nach den landrechtlichen Vorschriften ist der Patron lediglich zur Tragung der Baulast, nicht aber verpflichtet, auf andere Weise zur Befriedigung des Wohnbedürfnisses für den Geistlichen beizutragen. An diesem Rechtszustande ist durch die Pfarrbesoldungsgesetze nichts geändert (§ 14 Gesetz vom 26. Mai 1909). (Vgl. RGZ. 9, 253 und Urteil vom 29. Januar 1917, IV 356 16). RG., IV. ZS., 24. Juni 18. 130/18 (Breslau.) Das Recht 22 (1918), Sp. 350 f. J. Linneborn.

II. Liturgik.

S. Congregatio Rituum.

1. 23. November 1917 (S. 25). Bei der **Spendung des sakramentalen Segens durch den Bischof** dürfen diesem statt Diakon und Subdiakon zwei Diakone in Dalmatik und ein Priester in Pluviale assistieren; es ist aber erforderlich, daß der Diaconus dignior die Stola unter der Dalmatik trägt. Unstatthaft ist es, daß bei dieser Funktion neben dem gewöhnlichen Diakon und Subdiakon noch zwei andere Diakone in Dalmatik und ein Priester in Pluviale assistieren.

2. 12. Dezember 1917 (S. 26). Papst Benedikt erhebt das Fest des hl. **Joseph** (19. März) und das Fest des hl. **Erzengels Michael** (29. September) zum Range eines Duplex I. classis ohne Oktav. Die entsprechenden Änderungen im Kalendarium, im Verzeichnis der Feste und im Brevier werden angeordnet.

3. 18. Januar 1918 (S. 69). Hinsichtlich der **Octavae simplices** werden auf Anfrage folgende Bestimmungen getroffen:

a) Die im Jahre 1914 für die Oktav von Mariä Geburt erfolgte Entscheidung, daß bei einer Votivmesse de Beata das Meßformular vom Feste mit Gloria, aber ohne Credo zu nehmen sei, wird auch auf andere Votivmessen während der einfachen Oktav ausgedehnt.

b) Wenn infra Octavam simplicem in dem zu betenden Offizium keine Kommemoration vom Feste einzulegen ist, so müssen das Suffragium und die Preces gebetet werden.

c) Im Offizium diei Octavae simplicis entfallen aber Suffragium und Preces.

d) Ist das Credo an einem Feste cum Octava simplici um seiner selbst willen (also nicht etwa nur wegen eines einfallenden Sonntags oder einer Festoktav) zu beten, so hat trotzdem der Oktavtag eines solchen Festes kein Credo.

e) Hat ein Fest cum Octava simplici eine eigene Präfation, so ist diese auch an dem Oktavtage zu nehmen.

4. 16. Februar 1918 (S. 107). Bezüglich der **Imperata pro re gravi** bestimmte die Ritenkongregation folgendes:

a) An Festen 1. u. 2. Klasse darf die Imperata pro re gravi nicht unter einem Schluß mit der Festoration verbunden werden.

b) Diese Imperata ist auch in der Votivmesse vom allerheiligsten Herzen Jesu am ersten Freitag im Monat einzulegen, aber ebenfalls nicht unter einem Schluß.

c) Wenn die Tagesmesse eine Kommemoration hat, so ist die Imperata nicht mit der Meßoration unter einem Schluß zu verbinden, sondern nach der Kommemoration zu beten.

5. 26. April 1918 (S. 254). Zwei Anfragen des Erzbischofs von Siena erfahren folgende Beantwortung: a) Der Gepflogenheit, **Karfreitag** die heilige Kreuzpartikel den Priestern und Gläubigen zum Kusse zu reichen, steht dort, wo sie seit jeher in Übung gewesen ist, nichts entgegen. b) Es ist nicht gestattet, bei der feierlichen Aussetzung des Allerheiligsten der Oration ‚Deus qui nobis' nach dem Hymnus ‚Tantum ergo' irgendwelche andere Orationen hinzuzufügen, mag dies auch bisher Gewohnheit gewesen sein.

6. 14. Juni 1918 (S. 332). Über **die Brautmesse** oder die Kommemoration für Brautleute trifft die Kongregation auf Anfrage des Bischöflichen Ordinariates von Würzburg folgende Entscheidung: Nach Kanon 1108 § 3 des neuen kanonischen Rechtes kann der Bischof aus vernünftigem Grunde auch in der geschlossenen Zeit, d. h. vom 1. Adventssonntag bis zum Weihnachtsfeste einschließlich und von Aschermittwoch bis Ostersonntag einschließlich den Brautsegen gestatten. Dabei ist zu beachten: 1. Wenn für den ersten Weihnachtstag oder für den Ostersonntag die Erteilung des Brautsegens erlaubt wird, so ist in der Festmesse die Oratio pro sponsis einzulegen und zwar sub unica conclusione. 2. Wenn der Bischof in der geschlossenen Zeit den Brautsegen gestattet, dann darf auch die Brautmesse gelesen werden, ausgenommen an Sonntagen, gebotenen Feiertagen 1. u. 2. Klasse, privilegierten Oktaven 1. u. 2. Ordnung, privilegierten Ferien und an der Weihnachtsvigil. 3. An der Vigil von Pfingsten und von Epiphanie darf die Brautmesse nicht gelesen werden.

Paderborn. C. Giersе, Subregens.

Besprechungen

Dr. Paul Karge, Professor an der Universität Münster i. W., **Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens.** Archäologische und religionsgeschichtliche Studien. Mit 67 Abbildungen und einer Karte. Gr. 8° XV u. 766 (756 ist Druckfehler) S.; ℳ 36,—. Paderborn 1918, Ferdinand Schöningh. (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. I. Band.)

Die vorgeschichtliche Archäologie Palästinas steckt noch in den Anfängen, so reich das Heilige Land auch an offen zutage liegenden Resten der prähistorischen Steinindustrie, an Menhiren, Dolmen, Cromlechs, alten Steinbefestigungen und sonstigen megalithischen Denkmälern ist. Sind doch die ersten sicheren Nachrichten von megalithischen Denkmälern des Westjordanlandes kaum 40 Jahre alt. Eine systematische Sammlung und Untersuchung der bis jetzt bekannt gewordenen prähistorischen Reste fehlte bisher. In diese Lücke tritt das, wie so viele Arbeiten, leider auch durch den Krieg verzögerte Buch Karges. Dieses verfolgte zwar zunächst den Zweck, des Verfassers eigene Funde in Palästina bekanntzugeben, die jungpaläolithische Werkstätte nämlich in der Höhle Muraret el-'Abed und die Dolmennekropole von Hirbet Keraẓije. Diese Funde mußten aber in den großen historischen und archäologischen Zusammenhang hineingerückt werden, in dem sie geworden sind. Dafür war natürlich nach Möglichkeit alles heranzuziehen, was an Einzelbeobachtungen, an kleineren und größeren Vorarbeiten der Palästinaforscher bis heute vorliegt. So entstand „eine Reihe von immer tiefer eindringenden Studien, die beinahe ein Gesamtbild unseres derzeitigen Wissens über die Vorgeschichte Palästinas mit Einschluß der phönizischen Küste darstellen." Das Buch ist ein guter Wurf, eine, um das gleich zu sagen, hervorragende Leistung, die der katholischen Wissenschaft alle Ehre macht und die Collectanea Hierosolymitana der Görresgesellschaft glänzend eröffnet. Referent begrüßt sie namentlich vom bibelwissenschaftlichen Standpunkte und bedauert nur, daß er sich im Zeichen der Papierknappheit mit einem verhältnismäßig kurzen Referate begnügen muß.

In der ersten Hälfte seines Werkes bietet K. nach einem einleitenden Kapitel über steinzeitliche Erinnerungen im A. T. (Felshöhlen, Steinsäulen, Steinkreise, Steinmesser) und über den Gang der bisherigen vorgeschichtlichen Erforschung Palästinas folgende Kapitel: Das älteste Auftreten des Menschen in Vorderasien und seine geologische Voraussetzung — Das Altpaläolithikum — Das Jungpaläolithikum — Die jüngere Steinzeit (Neolithikum) — Die Lage der phönizischen und galiläischen prähistorischen Siedlungen — Die neolithische Kultur Palästinas nach dem Ergebnis der Ausgrabungen — Prähistorische Denkmäler am Westufer des Genesaretsees. Diese neun Kapitel umfassen S. 1—378. Im Rest des Buches, S. 379—718, zeichnet K. auf dem Grunde der bisher bekannt gewordenen Reste ein reizvolles Bild der palästinensischen Megalithkultur.

Die Methode Karges ist wie die seines Lehrers Nikel sehr vorsichtig, manchmal lieber referierend als behauptend. Mit den auf dem Neuland der palästinensischen Vorgeschichte naturgemäß noch recht zahlreichen Hypothesen setzt er sich in ruhig-besonnener Weise auseinander. In der biblischen Frage nimmt er als geschichtlich geschulter Forscher selbstverständlich seinen Standpunkt unter denjenigen katholischen Alttestamentlern, die mit dem Prinzip der literarischen Gattung für die alttestamentlichen Geschichtsbücher auch praktisch Ernst machen. Wer noch in der naiven Auffassung von der strengen Geschichtlichkeit sämtlicher Teile des A. T. steckt, wird sich deshalb an die hier geübte Art der Behandlung erst etwas gewöhnen müssen. So arbeitet K. unbedenklich mit der – vielleicht ist diese Bemerkung nicht ganz überflüssig – dogmatisch ganz unbedenklichen Annahme sagenhafter Elemente im Pentateuch und scheidet demnach in aller Ruhe zwischen Sage und geschichtlichem Kern. So bei Og von Basan und seinem erhaltenen großen Bett (Deut. 3, 11), das – ein Dolmen war. Die Erzählung von den Ehen der Gottessöhne (Engel) mit den Töchtern der Menschenkinder ist als „ätiologische Sage" verwendet. Die Emiter sind als „sagenhaft" anzusehen, ebenso die vielleicht identischen Zuzim und Zamzummim, die vielleicht ursprünglich ein Geistername sind (זמם = die Huschenden?). Sicher ist der Völkername Rephaim, deren Wohnsitze nach den alttestamentlichen Quellenschriften mit der Verbreitung der Dolmen in Palästina sich decken, ursprünglich ein Geistername und erst in der Sage auf die alte Bevölkerung Kanaans übertragen. „Wer war vor uns im Lande?" wird man in Kanaan angesichts der mit Scheu betrachteten uralten Rundtürme, Ringwälle und der so zahlreichen Dolmengräber gefragt haben. Die volkstümliche Antwort lautete: Die Leute der alten Riesengräber, das Volk der in diesen Riesengräbern ruhenden Totengeister, die Rephaim, die Riesen der Urzeit. Nur Riesen konnten so gewaltige Steinblöcke aufgetürmt haben. Nach ihnen benannte man dann auch einzelne Gegenden, wo Reste dieser Rephaim besonders häufig waren. So wurde Rephaim ‚Totengeister' zu einer Bezeichnung der Riesenbevölkerung der Urzeit" (S. 620). Und so meint das Wort K. im Titel seines Buches.

Einige Einzelheiten aus den Ergebnissen des Verfassers! K. schließt sich der Meinung an, daß die jüngere Steinzeit im Orient spätestens um 10000 v. Chr., das Hochneolithikum etwa um 6000 v. Chr. begonnen hat. Den so wichtigen Kulturfortschritt vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit und zum Getreidebau hatte auch in Palästina die vorsemitische Bevölkerung bereits erreicht. Diese vorsemitische Bevölkerung hat aber keineswegs schon die Dolmen erbaut, weder die hamitischen Stämme des Südens, noch die armenoide hypsibrachykephale Bergbevölkerung des Nordens. Es ist aber auch ausgeschlossen, daß die Megalithkultur Palästinas als Import eines fremden durchwandernden Volkes angesehen werden könnte. „Sie ist vielmehr mit dem Lande aufs innigste verknüpft, bodenständig und stellt eine Kulturschicht dar, die in der Entwicklung des Landes eine breite Stelle eingenommen hat." Die Dolmenerbauer waren also auch keine Indogermanen; sie waren Semiten. Die semitischen Nomaden wanderten aus der arabischen Wüste, vom Süden nach Norden vordringend, schon vor der Zeit der ersten ägyptischen Dynastie ein und wurden in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends durch die aus der syrischen Wüste vorstoßende amoritische Wanderung wesentlich verstärkt. Die Einwanderung der Semiten führte zu schneller Vermehrung der Ansiedlungen und zur Beflügelung der kulturellen Aufwärtsbewegung des Landes, das beim Erscheinen der ersten semitischen Nomaden noch tief in der Steinzeit steckte. Erst mit der Zeit um 2700 v. Chr. setzt unter ägyptischem Einflusse der Anfang städtischer Kultur in Palästina ein. Diese Semiten waren die Hauptträger der palästinischen Megalithkultur. „Dolmenerbauer waren

die spätneolithischen Steppenbewohner des Ostjordanlandes und der gleichartigen Gebiete des Westens, die Schaf- und Ziegenhirten und die Halbfellachen des ostjordanischen Plateaus, seit früher Zeit zweifellos in der Hauptmasse Semiten, die unter dem Schutz der westjordanischen ansässigen Kultur allmählich zur Seßhaftigkeit übergingen und eine feste staatliche Organisation entwickelten" (S. 709). Die ostmittelländische und die westmittelländische Megalithkultur sind nicht durch direkte genetische Zusammenhänge verbunden. Die großen Ähnlichkeiten zwischen den Megalithbauten der beiden Kulturen erklären sich zum Teil daher, daß beide Kulturen auf demselben Stamme gewachsen sind, „zum guten Teil aber auch aus der Gleichheit der Wirtschaftsform (Hirtentum), aus der Gleichheit des Zweckes (Fliehburgen, Ringwälle, steinerne Totenhäuser) und des Baumaterials" (S. 712).

Es ist falsch, Ägypten als Ursprungsland des palästinischen Dolmengrabes anzusehen. „Nach unserem heutigen Wissen bleibt es das wahrscheinlichste, daß die gegen Ende der Steinzeit im Ostjordanlande auftauchende Sitte der megalithischen Grabbauten unter dem wachsenden Einflusse des Seelenglaubens auch dort entstanden ist." Aus dem Steinhaufen und der Steinsetzung aus großen Steinen wurde unter dem Einfluß der Idee, daß die Seele nach dem Tode im wesentlichen in der gleichen Art und Beschäftigung fortlebe, die der Mensch zu seinen Lebzeiten hatte, das Grab ein festes und dauerndes, den Verhältnissen der Wüste angepaßtes Haus des Toten mit der entsprechenden Ausstattung. Es ist deshalb völlig verkehrt, die megalithischen Steinkammern als künstliche Nachbildungen der Grabhöhlen anzusehen, wie viele Forscher wollten.

Die Dolmen sind aber sicher Gräber, und zwar Leichenbehälter und Grabdenkmal, Totenhaus und Monument, Zeugen des Seelenglaubens der Dolmenerbauer. Die großen Dolmen sind Familiengräber, die Dolmennekropolen die Totenstädte vieler Generationen eines Stammes oder mehrerer nacheinander in der betreffenden Gegend wohnender Stämme. Die Meinung, daß die Dolmen Altäre seien (Conder u. a.), ist ebenso verkehrt wie die Meinung, sie seien das Haus des Totengeistes über seinem Grabe (Mader). Als Gräber waren die Dolmen auch Mittelpunkte des Totenkultes der Megalithkulturstämme. In diesem spielte die Versorgung der Toten mit Speise und Trank die Hauptrolle. Von da aus sind die Schalenvertiefungen auf den Dolmensteinen in ihrer Bedeutung zu würdigen. „Diese Näpfchen sind ein sehr bedeutsamer Hinweis auf Vorstellungen der palästinischen Dolmenerbauer vom Leben der Seelen im Jenseits, uralte Vorstellungen, deren vielfach nur halbverstandene oder umgedeutete Spuren wir bei zahlreichen Völkern wiederfinden" (S. 557). Es sind die Vorstellungen vom Durst der Totengeister und von ihrem Einfluß auf Wetter und Fruchtbarkeit.

Möge der Wunsch K.s sich erfüllen, daß sein Buch „die Aufmerksamkeit der Archäologen auf das bisher noch wenig bebaute und doch so wichtige Gebiet der vorgeschichtlichen Forschung in Vorderasien hinlenke und als Anregung fruchtbar wirke. Noch ist es Zeit, viele Denkmäler und Schätze zu heben und sie zu uns reden zu lassen aus einer Vergangenheit, die geschriebene Urkunden noch nicht hinterlassen konnte". Ja, noch ist es Zeit! Wie lange aber noch nach dem Kriege, wenn der Strom der modernen Kultur auch in jene Gegenden immer mehr sich ergießen wird? Darum kann die systematische Aufsuchung, Untersuchung und Registrierung dieser Zeugen der grauesten Vorzeit gar nicht rasch und kräftig genug durchgeführt werden.

Norbert Peters.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Über das antike, christliche und moderne Ägypten belehren weitere Kreise in sehr anregender Weise die Reiseschilderungen des gut geschriebenen illustrierten Buches von M. Huber O. S. B. **Im Reiche der Pharaonen** (Freiburg 1918, Herder. Zwei Bände in Pappband ℳ 10,—). Ref. denkt an erster Stelle an die Jugend unserer höheren Schulen als Leser.

Als Erstlingsarbeit legt Th. T. Haluszczynskij unter dem Titel **De urbis Babel exordiis ac de primo in terra Sinear regno** (Leopoli 1917, Verlag und Buchdruckerei der P. P. Basilianer in Jovkva, Galizien. Kr. 12,—) vor eine Untersuchung von Gen. 10, 8—12 und 11, 1—9 in ihrem Verhältnis zu den babylonisch-assyrischen Ausgrabungen und den Keilschriftinschriften. In ihrem Lichte will er den Sinn jener zwei Absätze der Urgeschichte der Bibel entfalten und gegen die Einwände moderner Kritiker verteidigen. Er behandelt demnach im ersten Teile die Anfänge der Stadt Babel (Gen. 11, 1—9) und im zweiten das erste babylonische Reich (Gen. 10, 8—12). Das Problem der Sprachverwirrung läßt er beiseite. Gen. 11, 1—9 wird gegenüber Gunkel und Happel als einheitliche Erzählung verteidigt. Das Babel in Gen. 10 wie 11 will H. mit Nippur indentifizieren. כוּשׁ in Gen. 10, 8 hält er für einen individuellen Personennamen. E. Meyers Gleichsetzung Nimrods mit dem ägyptischen Nmrt lehnt er mit Recht ab. Die Gleichung „Nimrod = Gilgamensch" ist ihm, wenn auch nicht improbabel, so doch keineswegs gewiß. Die weitschichtige Literatur hat H. in reichster Fülle herangezogen und sucht mit den abweichenden Meinungen sich stets auseinanderzusetzen. Leider ist das sonst gut ausgestattete Buch durch noch viel mehr Druckfehler entstellt, als das beigelegte Verzeichnis enthält.

Als Ergänzung seiner Ausführungen über die Herkunft des semitischen Alphabets aus Ägypten (Bauer und Leander, Hist.-Gramm. d. hebr. Sprache des A. T. I, S. 60 ff.) legt Hans Bauer-Berlin eine Studie vor **Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets** (Halle a. S. 1918, Max Niemeyer. 27 S. Mit einer Tafel [Faksimiles der Inschriften]). B. wendet sich gegen K. Sethes' (Nachr. d. Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1917, H. 3, S. 437 ff.) Entzifferungsversuch mit dem von diesem zugrunde gelegten „Prinzip der Akrophonie, nach welchem die Schriftzeichen den Anfangsbuchstaben desjenigen Gegenstandes ausdrücken, den sie im Bilde darstellen", und mit der weiteren These, daß in diesen Inschriften das fehlende Mittelglied zwischen der ägyptischen und der phönizischen Schrift gefunden sei. Von der äußeren Form der Zeichen und von ihrer Verwandtschaft mit der ägyptischen und der phönizischen Schrift ganz absehend macht er den Versuch, die Schrift allein aus sich zu verstehen, indem er allein von der Voraus-

setzung ausgeht, daß wirklich eine reine Buchstabenschrift in semitischer Sprache vorliege. Das Ganze bleibt aber – und dessen ist sich der Verfasser bei seinem „Experiment" wohl bewußt – überaus unsicher. Nur die Konstatierung der beiden Buchstaben ' und ר hat m. E. allerdings sehr große Wahrscheinlichkeit. Das Prinzip der Akrophonie erscheint allerdings stark erschüttert, „nicht nur für die sinaitische Schrift, sondern auch für jede von der ägyptischen abhängige Buchstabenschrift, auch für die phönizische". Bei der phönizischen Schrift liegt nach B. der Fall vor, daß ihr Erfinder „das ägyptische Alphabet in Form der demotischen Zeichen kennen gelernt hatte, die ihm als willkürliche Figuren erscheinen mußten . . . und daß er ähnliche geometrische Gebilde, wie sie die Eingebung des Augenblicks ihm darbot oder wie er sie nach irgendeinem Prinzip formte, zu Buchstabenzeichen gestempelt hat". Den Theologen unserer Diözese wird, was den zweiten Teil dieses Satzes angeht, die Erinnerung interessieren, daß der geniale Eichsfelder Pfarrer Andreas Raabe das phönizische Alphabet von aus Winkel, gerader Linie und Kreis gebildeten Zahlzeichen aus erklärte; diese seien erst später als Lautwerte gefaßt (Gemeinschaftliche Grammatik der arischen und der semitischen Sprachen S. 1–14, Leipzig 1874).

A. Jirku, **„Hebräische" und „israelitische" Sklaven** (Or. Lit.-Zeit. 1918, S. 81 ff.) erklärt das Verhältnis von Lev. 25, 39. 46b und Deut. 24, 7a zu Ex. 21, 2; Deut. 15, 12 und Jer. 34, 9 ff. nicht durch jüngere Milderung der älteren Gesetze, sondern durch Unterscheidung von Hebräern im weiteren Sinne (= Chabiru und עברי) und im engeren Sinne (= Israeliten). Dort seien Hebräer im weiteren, hier im engeren Sinne gemeint. Jene mußten als Stammverwandte nach sechs Jahren freigelassen werden; für diese wird die Sklaverei rundweg abgelehnt.

Eine in unserer Zeit der Religionsvergleichung recht zeitgemäße tüchtige Monographie über **Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments** von Johannes Döller-Wien erschien in Joh. Nikels Alttestamentlichen Abhandlungen (VII, H. 2–3. Münster i. W. 1917. ℳ 7,80). Mit Recht hat D. auf die reichliche Heranziehung der folkloristischen Analogien bei primitiven und antiken Völkern großes Gewicht gelegt, Sellins Wort sich zu eigen machend: „Am letzten Ende wird, das ist mir keinen Moment zweifelhaft, die ganze moderne Religionsvergleichung zu einer gewaltigen Apologie der biblischen Religion werden." Das Gesamturteil D.s über diese Dinge ist sicher richtig: „Das mosaische Gesetz bietet mit seinen Vorstellungen von ‚Rein' und ‚Unrein' nicht etwas völlig Neues, sondern knüpft hier, wie auch sonst öfter, an bestehende Vorstellungen an, läutert sie und erfüllt sie mit neuem Inhalt. Indem das mosaische Gesetz mit jenen religiösen Begriffen und Vorstellungen höhere sittliche Ideen verbindet, sticht es vorteilhaft von den Religionen der benachbarten Völker ab. Es zieht die weit verbreiteten Anschauungen von der Unreinheit gewisser Vorgänge oder Zustände in seinen Dienst, um die Israeliten gegen heidnische Beeinflussung zu schützen. Die Erhabenheit der rituellen Reinheitsgesetze liegt somit nicht in der Originalität der betreffenden Gebräuche oder Zeremonien, sondern in den höheren ethischen Grundsätzen, denen sie dienen." Mit Recht betont D., daß auch jüngere Quellenschriften ältere Gesetze enthalten können, unter Umständen auch müssen. Es fragt sich aber auch – das sei zu S. 227 bemerkt –, ob in einer Quelle etwa ein Vorgang aus alter Zeit in den Farben einer jüngeren gemalt sei.

H. Gunkel widmet dem für die Frage der literarischen Art durch die moderne Märchenforschung akut gewordenen Thema **Das Märchen im Alten Testament** (Tübingen 1917, J. C. B. Mohr; ℳ 2,–, geb. ℳ 2,80) eine umfangreiche Monographie. Er will, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben – über Koh. 4, 13–16; 9, 13–16; 10, 20; 11, 1 finde ich z. B. nichts gesagt –, versuchen, „den Stoff, der für

den Märchenforscher im Alten Testament in Betracht kommt, zusammenzustellen". Der Leser wird gemahnt, „nicht zu vergessen, daß es sich . . . nicht um die Ergebnisse einer blühenden, sondern um die ersten tastenden Schritte einer im Entstehen begriffenen Forschung handeln kann". Auf die Frage: Was hat die Bibel mit Märchen zu tun? antwortet G., „daß die Bibel allerdings kaum irgendwo ein Märchen enthält. Der hohe und strenge Geist der biblischen Religion hat das Märchen als solches fast an keinem Punkte ertragen, und diese seine beinahe vollständige Ausrottung aus der heiligen Überlieferung gehört mit zu den großen Taten der biblischen Religion". Ihre Geschichte ist „einem gewissen Teile nach auch die Geschichte des Kampfes gegen die Märchen". Es erhebt sich aber „auch für das Alte Testament die Frage, ob es nicht trotzdem Märchen oder wenigstens märchenhafte Motive enthält, zwar nirgends rein erhalten, aber doch in gewissen Abwandlungen auftretend oder an gewissen Spuren sich verratend". „Ursprüngliche Märchenmotive sind zu Symbolen der höheren Religion geworden." „Sittliche Gedanken werden aus dem überlieferten Stoff hervorgezogen oder ihm hinzugefügt: die Geschichte vom Streite eines Mannes mit seinem Weinberg (Is. 5) muß dazu dienen, das schwere Unrecht der Undankbarkeit darzustellen; in dem Märchen vom Weltbaum (Dan. 4, 7 ff.) wird das gerechte Gericht über den Hochmut geschildert, in der Allegorie vom ausgesetzten Mädchen (Ez. 16, 1 ff.) Jerusalems Untreue gegen den Gott, der es angenommen hat. Daher erklärt es sich also, daß so viele israelitische Märchen nur in der Form von Parabeln, Fabeln und Allegorien auf uns gekommen sind." Es wäre sehr zu wünschen, daß katholische Gelehrte auf diesem neuen Forschungsgebiete, wie überhaupt auf dem Neuland der literaturgeschichtlichen Forschung intensiver und extensiver mitarbeiteten, als dieses bisher geschehen ist und Ref. für die Zukunft es zu hoffen wagt.

Die Broschüre **Gottes Volk** von Nathan Birnbaum (Wien u. Berlin 1918, R. Löwit; 48 S., 8°) ist ein begeisterter Weckruf eines vom Materialismus zum Gottesglauben seines Volkes bekehrten edlen Juden. „Vom Heidenjudentum scharf abrückend muß die gläubige Judenheit . . . zu heißer, fruchtbarer Messiassehnsucht, zu freudiger Gewißheit, sich den Messias selber verdienen zu können, geweckt werden." Entstehen muß „in ihrer Mitte eine unabhängige, festgefügte und geordnete Glaubenshüterschaft, die sie berät, führt und vertritt auf dem gemeinsamen Wege der stetigen Tat der Heiligung in vollkommener Thoratreue. „Sünde muß ihr die Großstadt werden, diese ergiebigste Quelle der Verheidnung, Glaubenstat die Rückkehr zum Landbau als Bürgschaft jüdischer Einsamkeit und Heiligung. Sünde oder Glaubenstat alles Wesentliche in Siedlung und Beruf, in Tracht, Sprache und Erziehung." Umhegt, gehütet und messiasernst geworden muß das gläubige Israel von seinen Kindern die religiöse Tat fordern „durch das Studium der Lehre, durch das Gebet, durch gottbeschwingten Sang, durch gottgetragenen Bau und durch ein gottgegebenes Abseits von den Wirkungen der Welt . . . zu immer mehr Heiligkeit leidenschaftlicher und demutsvoller Erkenntnis Gottes. Durch Erweiterung der Liebespflichten zwischen Mensch und Mensch zu immer mehr Heiligkeit des Erbarmens; durch Streben nach Schönheit und Anmut, nach Ordnung und Reinheit zu immer mehr Heiligkeit gottentliehener Pracht." Vgl. Röm. 11, 25–27. N. Peters.

Neues Testament.

Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefes von Th. Haering-Tübingen in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1917/18, 145–164. v. Soden hat in seinem

Kommentar (Handkommentar zum N. T., 3 Bd., 2. Aufl. Freiburg 1890) die Ansicht vertreten, daß der Aufbau des Hebr. dem „Gang einer regelrechten Rede mit praktischen Zwecken" entspreche, wie ihn die antike Rhetorik mit geringen Variationen im einzelnen mit den Stichworten bezeichnet: 1. *προοιμιον προς ευνοιαν* mit Gewinnung der *προθεσις*, 2. *διηγησις προς πιθανοτητα*, 3. *αποδειξις προς πειθω*, 4. *επιλογος*. Hierin fand v. S. wenig Zustimmung, da man gegen die Anwendung eines so strengen Schemas auf Hebr. begreiflicherweise Bedenken hegte. H. aber stimmt ihm zu. Der Umstand, daß in Hebr. gewisse Grundgedanken vom Anfang bis zum Schluß immer wieder zur Sprache kommen, durch allerlei „Abschweifungen", wie man sie irrig nannte, unterbrochen werden, um in neuen Ansätzen wieder aufgenommen zu werden, ist gerade die Art jener antiken Rhetorik und gibt sich darin eine uns allerdings fremde, aber in sich geregelte Stilart zu erkennen. Da die angegebenen Abschnitte die Gedankenfolge im einzelnen genauer und deutlicher angeben, als es sonst in den Dispositionen der Fall ist, so liegt Grund vor, anzunehmen, daß diese auffallenden Reihen von vorläufigen und genaueren, zuletzt entscheidenden, daher bald abgebrochenen, bald wieder aufgenommenen Darlegungen weitaus am einfachsten sich daraus verstehen lassen, daß dem Verfasser, mehr oder weniger bewußt, die Form einer antiken Mahnrede vorgeschwebt habe (154). – Nach vorheriger Erörterung des Gesamtinhaltes des Hebr., soweit er für den Gedankengang in Betracht kommt, nämlich des beständigen Wechsels von Glaubenszeugnis und Mahnung, sowie des doppelten Themas „des Redens Gottes im Sohn" und seines „Hohepriestertums", von denen das erstere auf das zweite (engere) aus ihm hervorwachsende Thema dialektisch hinleitet, gibt H. (156–63) unter Berücksichtigung dieser Ausführungen, nach dem obigen vierteiligen Schema eine bis ins einzelnste gehende Übersicht des Gedankenganges des Hebr. unter den vier folgenden, den obigen entsprechenden Gesichtspunkten: 1. Die das eigentliche (engere) Thema (4, 14–16) vorbereitende und gewinnende Erörterung (Einleitung im antiken Sinn) 1, 1–4, 16. 2. Die „vorläufige Erläuterung" des (engeren) Themas 5, 1–6, 20. 3. Die beweisende Ausführung des im ersten Hauptabschnitt gewonnenen (engeren) Themas nach seiner einen Hauptseite, des Glaubenszeugnisses von dem unvergleichlichen, in seiner Bedeutung, nämlich Vermittlung der neuen Diatheke, aufzuzeigenden Hohepriestertums des Sohnes 7, 1–10, 18. 4. Die ausführliche Mahnung, die sich aus 3 ergibt, nämlich das Bekenntnis zu ihm (4, 14) und damit der „Hoffnung" (10, 19), in standhafter Ausdauer des Glaubens festzuhalten 10, 19–13, 21.

Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Von E. Kuhnert-Greifswald in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1917/18, 165–76. Während man bisher zur Erklärung dieser Selbstbezeichnung Jesu, deren Bedeutung sehr umstritten ist und deren Echtheit vielfach von der Kritik geleugnet wird, von dem der griechischen Übersetzung zugrunde liegenden aramäischen Ausdruck ausging, will K. zuerst den Sinn des griechischen Titels feststellen, da dieser die sichere Grundlage zur Erkenntnis der Bedeutung der aramäischen Urform bilde. Die Untersuchung des Ausdruckes bei den Synoptikern ergibt zunächst, daß für die Worte *υἱος* und *ἀνθρωπος* das natürliche Sohnesverhältnis überhaupt nicht in Frage kommt. Mit *τοῦ ἀνθρώπου* wird nicht auf einen einzelnen Menschen hingedeutet, sondern es ist vom Verhältnis zur ganzen Menschheit die Rede, und zwar von dem Verhältnis des Wohltäters, Erlösers usw. Die Bedeutung bei Johannes ist die gleiche. Zweitens zeigt K. aus profanen Inschriften der ersten Jahrhunderte, besonders in kleinasiatischen Ländern, daß der Name *υἱος* als Ehrentitel zur Auszeichnung für verdiente Bürger einer Stadt oder

Mitglieder einer Körperschaft vorkommt, also in ähnlichem Sinne wie in den Evangelien. Daneben wird selbstverständlich *υἱος*, sowohl in den Evangelien wie in den Inschriften, in seiner natürlichen Bedeutung gebraucht. Zum Schlusse weist K. darauf hin, daß der semitische Ausdruck ben adam und bar enasch, wenn auch an sich farblos und unbestimmt (Mensch, jemand), sowohl Daniel 7, 13 wie mehrfach in der jüdischen apokalyptischen Literatur im prägnanten Sinne des künftigen Herrn der Welt sich findet. Jesus bediente sich also, wenn er sich ben adam oder barenascha nannte, einer in seiner Zeit üblichen Bezeichnung, die jedem seiner jüdischen Zuhörer als Titel des erwarteten Retters der Welt genau so verständlich war, wie dem Griechen *υἱὸς τ. α.* in seiner idealen Bedeutung.

Die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem und die Quellen der Apostelgeschichte. Von A. Mentz, ZntW. 1917/18, 177–195. M. identifiziert die von Paulus Gal. 2 als seine zweite Jerusalemreise erwähnte, mit der Reise Apg. 15. Nach der Apg. wäre das aber die dritte. Die Lösung dieser Schwierigkeit findet M. darin, daß Apg. 11, 27–30 (zweite Reise) ein Parallelbericht zu Apg. 15 sei, den der Verfasser der Apostelgeschichte, dem zwei Quellen über dasselbe Ereignis vorlagen (M. nennt sie M. und V.), mißverständlich für einen Bericht über eine besondere Reise Pauli gehalten habe. M. verteilt die Berichte folgendermaßen auf die zwei Quellen: M. 11, 27. 28 = V. 13, 1; 15, 1: Christen von Jerusalem kommen nach Antiochia M. 11, 29. 30 = V. 15, 2–21: Daraufhin werden Barnabas und Paulus von der Gemeinde zu Antiochia nach Jerusalem gesandt; M. 12, 25 = V. 15, 22, 35: Nach kurzem Aufenthalt kehrten diese nach Antiochia zurück. M. 13, 2 (an 11, 30 anschließend) – 14, 28 = V. 15, 41–16, 6: Sie begeben sich nun auf eine Missionsreise, bei der sie z. B. nach Lystra und Derbe kommen. Mentz bezeichnet es als geradezu frappierend, wie genau die Tatsachen bei den Quellen einander entsprechen. Dabei hat er u. a. 15, 36–40 in V. streichen müssen, da die Trennung des Barnabas von Paulus erst nach der Reise nach Pisidien usw. erfolgte. Die *γαλατικη χωρα* 16, 6 faßt er als Südgalatien (Lystra, Derbe). Nach M. finden durch diese Quellenscheidung manche Fragen eine bessere Antwort und manche Probleme eine bessere Lösung, so z. B., wie er in den folgenden Ausführungen darzulegen versucht, die Frage über die Teilnehmer an der Reise; hierbei läßt er den Jakobus in seinen Ausführungen Apg. 15, 14 ff. nicht auf die Worte, die Simon Petrus vorher gesprochen hat, sich beziehen, sondern auf eine in der Quelle nicht erwähnte Rede des Symeon Niger (13, 1 steht in V. unmittelbar vor 15, 1; s. o.). Ferner lassen sich gut beantworten die Fragen nach Veranlassung, Zweck der Reise, nach der Adresse des Schreibens 15, 23, sowie des Galaterbriefes (Südgalatien, nach M.). Dadurch würde dann die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit obiger Quellenscheidung vermehrt. Zum Schluß gibt M. auf Grund dieser Quellenscheidung eine Darlegung des Verlaufes der Apostelzusammenkunft.

Das Neue Testament. Bibelhistorische Studie von Prof. Dr. E. Nagl. Stift Zwettl (N.-Österreich) in „Katholik" 1918, 9–31. Nach einer kurzen übersichtlichen Charakterisierung der Stellung zur Heiligen Schrift seitens der Sekten der ältesten christlichen Zeit, der mittelalterlichen häretischen Bewegungen, Luthers, der naturalistischen Philosophen des 17. u. 18. Jahrhunderts in England und Frankreich, der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts bekämpft N. in geschickter Weise, in großen Zügen die von der modernen Kritik, insbesondere von A. Harnack aufgestellten Theorien über Inspirationsglauben und Entstehung des Kanons.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Es war ein trefflicher Gedanke, welcher die deutschen Franziskaner veranlaßte, den Akademikern im Felde eine literarische Gabe zu widmen, in deren Mittelpunkt der Heilige von Assisi steht: **„Franziskus"** (hrsg. durch das Sekretariat sozialer Studentenarbeit. Volksvereinsverlag, M.Gladbach 1917; ℳ 1,80). Hilft doch das Beispiel des hl. Franz dem Krieger in besonderer Weise, das Gleichgewicht der Seele zu bewahren, Gottvertrauen, Zufriedenheit und selbst Freude sich zu erhalten. Ihrer Aufgabe sind die 15 deutschen Franziskaner, welche Beiträge geliefert haben, in hohem Maße gerecht geworden. Die beiden Beiträge: „Liebe und Friede" und „Auf der Freude hellen Pfaden" werden den Kriegern in ihrer Stimmung besonders willkommen sein. Erwünscht ist die Wiedergabe der 4 schönen Franziskusbilder.

In Anbetracht der schweren Übel, welche in unserer Zeit Glauben und Sittlichkeit bedrohen, und der Gefahr sich breitmachender Mutlosigkeit erschien es angemessen, die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf jene bislang viel zu wenig gewürdigte Zeit der katholischen Reformation zu lenken, die seit Beginn der Neuzeit von Rom ausging und sich im 16. und 17. Jahrhundert über die ganze katholische Welt verbreitete. Da aber der Weltkrieg eine bedenkliche Entfremdung der Völker mit sich gebracht hat, erschien es weiterhin angemessen, daß die Verwirklichung dieses Gedankens vorwiegend von Angehörigen eines neutralen Landes ausgehe. So wurde denn in der Schweiz ein Arbeitsausschuß gebildet, und das Resultat war, daß zum Zeitpunkt der Jahrhundertfeier der Wittenberger Reformation ein gediegenes Werk erscheinen konnte unter dem Titel: **Kirche und Reformation. Aufblühendes katholisches Leben im 16. und 17. Jahrhundert.** Unter Mitwirkung genannter Gelehrter herausgegeben von Joseph Scheuber (Einsiedeln 1917, Benziger; geb. ℳ 19,55). Im einzelnen enthält das Werk folgende Artikel: 1. Das Papsttum und die Wiederherstellung der Kirche im 16. Jahrhundert, von L. v. Pastor. (Für den Historiker hat der die Pontifikate Pius' IV. — Sixtus' V. behandelnde Abschnitt besonderes Interesse, da er den druckfertigen Bänden 7 und 8 der Papstgeschichte desselben Autors entnommen ist.) 2. Das Konzil von Trient, v. W. Schnyder. 3. Kirche und Staat, v. L. Schneller. 4. Orden und Kongregationen, v. P. B. Egger O. S. B. 5. Die Kirche als Mutter der Heiligen, v. J. P. Kirsch. 6. Leiden und Verfolgungen der Kirche, v. J. Scheuber. 7. Die Seelsorge, v. J. Beck. 8. Der Aufschwung des katholischen Missionswerkes, v. P. A. Freitag S. V. D. 9. Die Armen- und Krankenpflege, v. P. H. Aebischer O. S. B. 10. Unterricht und Erziehung, v. P. J. Stiglmayr S. I. 11. Die Lehre der Reformatoren und die katholische Theologie, v. A. Gisler. 12. Die Heilige Schrift, v. P. L. Fonck S. I. 13. Die Kanzelberedsamkeit, v. P. M. Künzle O. M. Cap. 14. Geschichtliche Studien, v. P. M. Knar O. P. 15. Die bildende Kunst, v. P. A. Kuhn O. S. B. 16. Der Katholizismus und die Literaturen Europas im 16. und 17. Jahrhundert, v. W. Oehl. 17. Die Musik auf dem Boden der katholischen Reformation, v. M. Flueler. Ein Nachwort: Auswirkungen und Folgerungen, hat F. Weiß geschrieben. Wie dem Konzil von Trient ein eigener Artikel gewidmet ist, so erfährt es auch in den übrigen Artikeln eine entsprechend starke Betonung. Das Gesamturteil über das Werk muß dahin lauten, daß es in trefflicher Weise dem oben skizzierten Zwecke gerecht wird. Weite katholische Kreise, vorzüglich aber Priester und akademisch gebildete Laien, dürfen in ihm ein sehr geeignetes Mittel sehen, sich über die so wichtige Zeit der katholischen Reformation in verhältnismäßig knapper, aber gründlicher und lichtvoller Weise zu unterrichten. Aber auch Andersgläubige werden mit erheblichem Nutzen nach dem Werke greifen. Die Drucklegung ist sorgfältig, die Ausstattung ansprechend.

Paul Knauer untersucht quellenkritisch den **Ursprung der Marien-Wallfahrt zu Wartha in Schlesien** (Breslau 1917, Kommissionsverlag Goerlich u. Coch; ohne Preisangabe). Er kommt zu dem Resultate, daß Wartha (an der Glatzer Neiße) in der Mitte des 15. Jahrh. noch nicht Wallfahrtsort, sondern nur bekannt und besucht wegen seiner Ablaßfeste war, diese aber den Ausgangspunkt für eine erst um das Ende des Jahrhunderts beginnende Marien-Wallfahrt bildeten. Ihren eigentlichen Aufschwung nahm die Wallfahrt erst im Anfange und besonders von der Mitte des 17. Jahrhunderts an. Auch die Berg-Wallfahrt (nach der Marienkapelle auf dem sog. Warthaberge) tritt erst im Anfange des 17. Jahrh. deutlich in die Erscheinung.

Im 18. Hefte der Sammlung „Führer des Volkes" (M.Gladbach 1916, Volksvereinsverlag; ℳ 1,20) bietet Sebastian Wieser unter dem Titel P. **Prokopius von Templin, ein deutscher Paulus im 17. Jahrhundert**, weiteren Kreisen ein Bild des Lebens und der predigtamtlichen, schriftstellerischen und dichterischen Tätigkeit des hervorragenden Kapuziners (geb. wohl 1609 in dem uckermärkischen Templin, wohl 1627 in Wien Konvertit und Kapuziner, gest. 1680 in Linz). Besonders zu begrüßen ist die Mitteilung zahlreicher Proben aus den Predigten und Gedichten des P. Prokopius. Das 19. Heft derselben Sammlung (1916; ℳ 1,20) ist **Hermann v. Mallinckrodt** gewidmet. Franz Schmidt legt starkes Gewicht auf die Zeichnung der Gesamtpersönlichkeit des seltenen Mannes. Bei den gegenwärtigen innerpolitischen Verhältnissen ist die Lektüre besonders zeitgemäß.

Weiteren Kreisen verschiedenartigen Interesses bereitet Wilhelm Schellberg Freude mit seinem als Heft 20 der Sammlung „Führer des deutschen Volkes" (M.Gladbach 1916, Volksvereinsverlag; ℳ 1,80) erschienenen „**Klemens Brentano**". Es ist eine stattliche, auf eigenen Studien beruhende, die gesamte ältere und neuere Forschung berücksichtigende Schrift. Zwei Bilder Brentanos sind beigegeben. Schellberg bemerkt im Vorwort: „Brentano gehört als Lyriker und Epiker zu den wahrhaft Großen, so unausgeglichen er auch als Gesamtpersönlichkeit sein mag. Er ist der romantischste der Romantiker. . . . Sein ganzes Wesen und Schaffen ist von Lyrik durchdrungen. Wie keiner hat er die Geheimnisse des Volksliedes erschaut." Ein besonderer Vorzug der Schrift ist, daß sie in reichem Maße den Dichter selbst, namentlich den Lyriker und Epiker, zu Worte kommen läßt. Die Lektüre der inhaltreichen und in anregender Sprache gehaltenen Schrift sei noch ausdrücklich warm empfohlen.

Die Zeit, welche Klemens August Eickholt in seinem Buche: **Roms letzte Tage unter der Tiara** (mit acht Bildern. Freiburg i. Br., ohne Jahr, Herder; ℳ 3,50) schildert, ist charakterisiert durch das Ende der weltlichen Herrschaft der Päpste und das vatikanische Konzil. Eickholt hat in seiner Stellung als Freiwilliger des päpstlichen Heeres (1868—1870) und bei seinen lebhaften Beziehungen zu verschiedenartigen römischen Kreisen in vielseitiger Anteilnahme und offenen Auges viel Interessantes erlebt. Seine Erlebnisse schildert er nach der Erinnerung in lebendiger, anmutender Sprache und warmer Liebe zu Pius IX. und der Kirche. Über die Treue seines Gedächtnisses muß man billig staunen. Anmutig sind die Schilderungen aus der Natur und dem Leben der Bevölkerung der Campagna. Das Buch ist geeignet, selbst bei älteren und gereifteren Lesern starkes Interesse zu erregen, um wie viel mehr bei jüngeren.

Sehr zeitgemäß ist die Schrift des Breslauer Privatdozenten der Theologie Felix Haase: **Die katholische Kirche Polens unter russischer Herrschaft** (Breslau 1917, Verlag der Schlesischen Volkszeitung; ℳ 0,75). Es ist ein Bild fast ständiger Leiden, namentlich aber für die unierten griechischen Katholiken, welches der kundige

Verfasser hier entwirft. Unter dem praktischen Gesichtspunkte betont er ein Doppeltes, einmal wie wichtig es für die Polen sei, niemals die gewaltsame Unterdrückung ihres Glaubens durch Rußland zu vergessen, und sodann wie wichtig für das Verständnis der gegenwärtigen Zustände in Polen die Geschichte der russischen Herrschaft sei.

In seiner zu Ende 1914 verfaßten Schrift: **Die Deutschfeindlichkeit Amerikas** (Leipzig, Gerstenberg; ℳ 1,—) tut der Deutschamerikaner Karl Knortz dar, daß der Durchschnitt der Englisch sprechenden Nordamerikaner eigentlich zu allen Zeiten deutschfeindlich gewesen sei, wenigstens sobald er in den Deutschen seine Konkurrenten in Handel und Verkehr glaubte erblicken zu müssen. Selbst Benjamin Franklin machte davon bis in die Zeit seines reiferen Alters keine Ausnahme. Die Abneigung gegen Deutschland war bei den Amerikanern sogleich im Anfange des Krieges vorhanden. Der Verfasser nimmt sich in warmherziger Weise der Deutschen und ihrer Sache an.

Sehr nützliche Winke gibt Aloys Meister in den **Richtlinien für das Studium der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit** (Münster 1916, Borgmeyer u. Co.; ℳ 1,— u. 10% Teuerungszuschlag) dem angehenden Historiker. Sie beziehen sich namentlich auf die Verteilung der Vorlesungen und Übungen (Proseminarien und Seminarien) auf die früheren, mittleren und späteren Semester, aber auch auf die Wahl der Universität (eine oder mehrere, kleinere oder größere), die Auswahl der Privatlektüre usw.

In dem Buche: **Der hl. Benedikt.** Ein Charakterbild, gezeichnet von Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach (Düsseldorf 1917, Schwann; geb. ℳ 6,50), will der Verfasser in erster Linie nach der Mönchsregel des Heiligen ein Charakterbild desselben entwerfen. Das zweite Buch der Dialoge Gregors des Großen liefert mehr den Hintergrund und Rahmen des Bildes. Den natürlichen Menschen in Benedikt charakterisiert der Verfasser dahin: Sein Verstand ist scharf und bestimmt, praktisch und dem Zunächstliegenden zugewandt — nicht spekulativ. Daneben geht ein starker, zielbewußter Wille einher. Beide sind vornehmlich auf das Recht gerichtet. Sein Gefühlsleben äußert nur mäßige Bewegung. Am stärksten macht sich noch bei seinem cholerischen Temperament der zornmütige Affekt geltend. Gering ist bei ihm die Phantasie; er ist keine Künstlernatur im üblichen Sinne. Er ist ein klarsehender und feinfühliger Psychologe. Seine wichtigste natürliche Eigenschaft in Hinsicht auf das von ihm geschaffene Werk liegt aber in seinem echt römischen Sinn für Recht und straffe Organisation. So kann der Verfasser schreiben: Die eigentliche Bedeutung Benedikts und seine überragende Stellung in der gesamten Mönchsgeschichte liegt in der zielbewußten Klarheit und Kraft, mit der er es vermochte, das Mönchtum auf den Boden des römischen Herrschaftsverbandes zu stellen und doch das höchste christliche Ideal der Gottvereinigung in seiner Reinheit unversehrt zu bewahren. Mit Augustinus legt Benedikt in der Formel: Deverte a malo et fac bonum den Nachdruck auf den positiven Fortschritt: Fac bonum. Von besonderer Bedeutung für das Gebetsleben seiner Klosterfamilie erachtet er die Liturgie. Die feinsinnige Studie sei weiten namentlich akademisch gebildeten Kreisen warm empfohlen. Die Ausstattung des Buches ist vortrefflich; sehr ansprechend ist der vom Benediktinerbruder Notker Becker von Maria Laach herrührende künstlerische Schmuck.

Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Reformation und des 100jährigen der Union der evangelischen Landeskirche (1817) veröffentlicht der Pfarrer von Eulo

bei Forst L., Alexander Löwentraut, unter dem Titel **Eine heilige allgemeine Kirche** ein Schriftchen, welches der Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen das Wort redet (Leipzig 1917, Krüger u. Co.; ℳ 1,20). Man ist erstaunt, bei Verf. eine so vorurteilslose Beurteilung der katholischen Kirche, ihrer Lehre und ihres Kultus zu finden. Er befindet sich ganz ersichtlich auf dem Wege zur Kirche hin, und so geht sein Vorschlag auch direkt darauf aus, daß der gläubige Teil der evangelischen Christenheit sich der katholischen Kirche anschließen soll, wobei er als Konzessionen fast nur Dinge fordert, welche seitens der römischen Kirche den unierten Griechen zugestanden wurden, insbesondere landessprachliche Liturgie, Erlaubnis der Priesterehe und Freistellung des Laienkelches. Man erkennt aus den Ausführungen L.s nicht mit Sicherheit, ob er der Ansicht ist, die katholische Kirche solle diese Forderungen in ihrem ganzen Bereich durchsetzen, oder ob er, die katholische Kirche in ihrer jetzigen Verfassung belassend, an eine Art unierte evangelische Kirche denkt, die, wie die griechisch-unierte, trotz der Vereinigung mit Rom eine Sonderstellung bewahren würde. Bei den Reunionsbestrebungen zwischen der katholischen und evangelischen Kirche ist zumeist wohl an eine volle Einigung gedacht worden. Wenn es nun von vornherein nicht ganz unmöglich erscheint, an eine zwar weniger befriedigende, aber vielleicht desto eher erreichbare Union zu denken unter Bedingungen, wie sie den Griechen bereits gewährt wurden, so ist doch zu befürchten, daß Verf. mit solchen Bedingungen der Vereinigung in den Reihen seiner eigenen Glaubensgenossen nicht den Widerhall, nicht die Bereitschaft von Massen findet, die notwendige Voraussetzung für die Einleitung von Reunionsverhandlungen wäre. Immerhin ist das Erscheinen der L.schen Schrift im Reformationsjubiläumsjahr ein Ereignis, das jeden, der in der Glaubenstrennung das größte Unglück Deutschlands erkennt, nur mit Freude und Genugtuung erfüllen kann.

Vermächtnis eines Protestanten an seine Kinder (Freiburg, Herder; ℳ 0,50). Vorliegendes Schriftchen erschien erstmals 1883 unter dem Titel „Warum ich die römische Kirche lieb hatte". Es enthält ein auf 17 Gründe gestütztes Bekenntnis zur katholischen Wahrheit, das ein protestantischer Pfarrer, den nur die Rücksicht auf seine Frau – nach seiner Ansicht hätte sein Übertritt ihr das Herz gebrochen – vom offenen Anschluß an die katholische Kirche zurückgehalten hatte, angesichts des nahenden Todes als Vermächtnis für seine Kinder niedergeschrieben und mit der Bitte um Veröffentlichung an Franz Hettinger geschickt hatte. Es ist zu begrüßen, daß das kleine, längst vergriffene Schriftchen durch Dr. Franz Keller nunmehr eine neue Auflage erlebte, ist es doch eine wirkungsvolle Verteidigung der katholischen Kirche und sowohl zur Aufklärung Andersgläubiger wie auch zur Stärkung und Erbauung der Katholiken sehr geeignet.

Meine Rückkehr von Luthers Sonderlehre zur katholischen Kirche. Von Wilhelm Fischer von Thal. (Leipzig 1918, Xenien-Verlag; ℳ 0,50.) Verfasser rechtfertigt in dem recht lesenswerten Schriftchen seine Konversion vor allem durch den Hinweis auf den Wirrwarr der Lehre unter allen nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften.

Vernunft und Wissenschaft. Von Hermann Bahr (Sonderabdruck aus der Kultur, Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft. Innsbruck 1917, Verlagsanstalt Tyrolia; ℳ 1,30). Hermann Bahr, der ehemalige Regisseur des deutschen Theaters in Berlin und bekannte Schriftsteller, gibt hier die Rechtfertigung seiner Aufsehen erregenden Konversion und zugleich den Beweis, daß es sich bei ihm nach so vielen Wandlungen wirklich um eine definitive Entscheidung handelt. Der Krieg gab den Anstoß. Vernunft und Humanität, vorher so hochgepriesen, versagten vollständig.

Zum Nachdenken gebracht, fand er das Unvermögen der gnadenlosen, nicht auf Gott eingestellten Vernunft. „Da bin ich in der argen Herzensnot zu meinem Glauben heimgekehrt." Er findet, daß der Mensch, um überhaupt ganz erkennen zu können, erst schon glauben muß (credo ut intellegam!), und beruft sich hierfür in längeren Ausführungen selbst auf Göthe wie Kant, die im Grunde genommen an derselben Erkenntnis gelandet seien. Erschütternd wirkt sein vernichtendes Urteil über den geistigen und moralischen Nihilismus der Kreise, in denen er bisher gelebt hat. „Nichts blieb als Leidesluft und Leidesleid, für die unsere Vernunft das nötige Geld beschaffen soll. So sah die Menschheit des Abendlandes aus, als sie diesen Krieg begann."

Aus Leben und Lehre des Bahaismus. Mitgeteilt von der Bahai-Vereinigung in Hamburg (Hamburg 1918, Bahai-Verlag; ℳ 0,90). Aus dem Büchlein erfahren wir: Der Bahaismus, der angeblich bereits in aller Welt Anhänger hat – für Deutschland bestehen Kolonien in Stuttgart und Hamburg – ist um 1844 etwa aus einer in mohammedanischen Kreisen aufgekommenen Mahdi-Sekte entstanden. Bei seiner Verbreitung über den Erdkreis wurde er unter Abstreifung des spezifisch Religiösen zu einer rein ethischen Bewegung umgeformt. Es war dabei die Erkenntnis maßgebend, daß eine einheitliche Weltreligion unmöglich sei, weil in der Religion immer der Individualismus herrschend sein müsse. Über den religiösen Unterschieden erhebt sich aber die Gemeinsamkeit des guten Wollens, das auf dem „ethischen Urimpuls" und auf Sozialsinn aufgebaute Reich der Liebe, der Gerechtigkeit, des Weltfriedens und der allgemeinen Wohlfahrt. Also eine pazifistische Bewegung!

Die neuen Sterne und die biblischen Weisſagungen vom Weltende. Von M. Müller (Frankf. zeitgemäße Broschüren, Bd. XXVII, 1. Heft. Hamm 1917, Breer u. Thiemann; ℳ 0,50). Verf. berichtet über die sog. Novaerscheinungen, das Aufleuchten neuer Sterne, die aus dem Dunkel in kurzer Zeit zu großer Helligkeit aufleuchten, unter Lichtschwankungen allmählich wieder abnehmen, bis sie dauernd lichtschwache Sterne werden oder ganz verschwinden, und begründet in sehr interessanten Ausführungen seine Annahme, daß es sich bei diesen Vorgängen um die Lichterscheinungen untergehender Planetenwelten handelt. Dann den biblischen Weisſagungen über das Weltende sich zuwendend zeigt er, wie sie Zug um Zug auf die Vorgänge hindeuten, die aus den Sternerscheinungen für den Untergang einer Planetenwelt erschlossen werden müssen. Eine treffliche Belehrung über den Zweck der eschatologischen Weisſagungen bildet den Schluß. Die Broschüre sei bestens empfohlen.

Die Gaben der katholischen Kirche an das deutsche Volk. Apologetische Gedanken von P. Mannes M. Rings O. Pr., Lektor der Theologie. (Dülmen o. J. [1917], A. Laumannsche Buchhandlung.) Es war ein glücklicher Gedanke im Jubiläumsjahre der Reformation, in dem so viel davon die Rede war, was das deutsche Volk Luther verdanke, von katholischer Seite einmal festzustellen, was das deutsche Volk dem Wirken des hl. Bonifazius und der katholischen Kirche verdankt. Verf. löst in zehn Abschnitten diese Aufgaben in geschickter Weise, wobei er den meisten Kapiteln eine Auslese passender Zitate aus den Schriften großer Denker und Dichter anfügt. Die Schrift ist wie die übrigen bekannten Arbeiten des Verf. aus warmer Begeisterung für die heilige Kirche geschrieben und verdient weiteste Verbreitung im katholischen Volke.

Unsere Welt. Schöpfung oder Ewigkeit. Von Dr. Johannes Bumüller. (M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag; ℳ 0,45). Verf. wendet sich gegen den materialistischen Monismus Häckels, der die Ewigkeit der Welt behauptet, um der Annahme einer Schöpfung zu entgehen. In dankenswerter Weise gibt er zunächst

einen allgemeinverständlichen Überblick über den augenblicklichen Stand unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse. Dieser zeigt, wie wenig gesicherte Ergebnisse die Forschung bisher erbracht hat, und wie mit jeder neuen Erkenntnis der unerkannte Rest noch rätselhafter wird als vorher. Gegenüber dieser Sachlage erscheinen die kühnen Aufstellungen Häckels von vornherein verdächtig. Verf. zeigt dann aber im einzelnen in einer schonungslosen Kritik, in der er sich auf anerkannte Fachgelehrte berufen kann, die wissenschaftliche Unhaltbarkeit des berühmten Substanzgesetzes Häckels, welches in seinen heute wohl schon in 500000 Exemplaren verbreiteten Welträtseln die wichtigste Rolle spielt, weil es die Voraussetzung seiner monistischen Weltanschauung ist. Als Gegenschrift gegen die Welträtsel sollte das billige Schriftchen in großen Massen unter das Volk gebracht werden.

Das Rufen Gottes. Von Prof. Dr. L. von Schröder. (3. Aufl. Berlin 1917, Furche-Verlag.) Das Heftchen gibt einen Vortrag wieder, den der bekannte Wiener Indologe Leopold von Schröder im August 1912 auf der Christlichen Studenten-Konferenz in Wernigerode gehalten hat. Es ist eine Bekenntnisschrift. Verf. erzählt, daß er, obwohl aus orthodoxprotestantischer Umgebung stammend, wegen intellektueller Schwierigkeiten den Glauben früh verloren habe. Infolgedessen geriet er dann in einen unerträglichen Zustand innerer Verödung und Verzweiflung. Diese innere Not führte ihn schließlich zu Gott zurück, ohne daß er sofort die intellektuellen Schwierigkeiten überwunden hätte. Indem er es jedoch als ein unabweisbares Bedürfnis empfand, den Glauben mit dem Denken in Einklang zu bringen, fand er später in Kant die Grundlage einer harmonischen Weltanschauung, die Harmonie zwischen Glauben und Wissen. Sofern nach Kant Raum, Zeit und Kausalität nur subjektive Formen der Erkenntnis sind, eröffne sich die Möglichkeit, daß hinter dieser zeitlich-räumlich-kausalen Weltordnung eine andere höhere Ordnung der Dinge bestehe. Das offene und rückhaltlose Bekenntnis des angesehenen Forschers zum Christentum bleibt wertvoll, wenn auch die Kantsche Philosophie nicht das leistet, was von Schröder ihr zuschreibt.

Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche. Von Lic. Dr. Theodor Simon, Geh. Konsistorialrat und Professor in Münster (Berlin 1917, Trowitzsch u. Sohn; ℳ 1,50). Verf. befürchtet, daß der Anhang Nietzsches durch den Krieg wachsen werde. Er schließt dies aus dem Umstande, daß Nietzsches Zarathustra zu den gelesensten Büchern im Felde gehört, und ferner daraus, daß der Krieg gleichsam ein täglicher Anschauungsunterricht ist, wie der Starke siegt und der Schwache unterliegt, und wie es letztlich auf die rohen Machtmittel und deren rücksichtslose Verwendung ankommt. Deshalb unternimmt er es, Fingerzeige zu geben, wie die christliche Weltanschauung gegen die Angriffe Nietzsches zu verteidigen ist. Seine Ausführungen sind klar und treffend. Sie sind vom Standpunkte des gläubigen Christentums aus geschrieben. Man kann ihnen vom katholischen Standpunkte aus Zeile für Zeile nur voll zustimmen.

Die zwischen Zeit und Ewigkeit unsicher flatternde Seele. Von Hans Thoma (Jena 1917, Eugen Diederichs; ℳ 2,—). Ein Kriegsbuch des berühmten Künstlers. In den manchmal etwas lose aneinandergefügten Gedankenreihen des Büchleins, das mit einigen Gaben der Kunst des Meisters ausgestattet ist, zielt letzterer darauf hin, den Leser zur Verinnerlichung, zur Besinnung auf das Religiöse und Ewige hinzulenken, um darin in den Schrecken der Zeit Trost zu finden. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Prof. Zahn (Würzburg, Kgl. Universitätsdruckerei 33 S.) verbreitet sich in einer Rektoratsrede (11. Mai 1918) im ersten Teil (S. 1—18) über „**Christus in der**

deutschen Mystik". Kaum ein anderer war zu diesem Thema so berufen als der Verf., und so folgt man seiner Darstellung mit Interesse und läßt sich von ihm einführen in die „Christologie" der mittelalterlichen Mystiker nach ihrer gemütvollen Kontemplativen wie auch ihrer ungeschichtlich-schwachen Seite. Nicht selten nämlich droht das Erlöserbild des Gotteslammes, das der Welt Sünden hinwegnahm, den tiefsinnigen Männern zu verblassen vor dem spekulativen Logosbilde, worin wir alle hineingebildet werden sollen. Zahns Studie ist zugleich ein schöner Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Mystik.

Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht von A. V. Müller (Bern, Ferd. Wyß; 168 S., Fr. 6). Der Verf., ein ehemaliger Dominikaner, hat die Predigten des großen Mystikers Tauler, Dominikaner von Straßburg, untersucht und gefunden, daß Tauler in vielen Fragen, die Luther so energisch aufgriff, eine dem Reformator ähnliche Sprache führt, woraus sich die spätere Begeisterung Luthers für Tauler erkläre. Verf. behauptet: „Durch die Folgerungen, die Tauler aus dem Augustinismus gezogen hat, wurde Luther direkt auf die reformatorische Bahn gedrängt." Auch Denifle und Grisar anerkennen eine gewisse formale Übereinstimmung zwischen Luther und Tauler, erklären aber Tauler zwar oft für dunkel und mißverständlich, jedoch im Kern seines Wesens für katholisch. Immerhin ist der Unterschied des Taulerschen Augustinismus von der Scholastik zu beachten. Die Ausführungen Müllers über Tauler sind auch an und für sich und ohne ihre Beziehung zu Luther von theologischem Interesse; sie bedürfen aber vielleicht der quellenmäßigen Nachprüfung durch einen zuständigen katholischen Theologen.

Deutsches Volk und Christusglaube. Von A. Worlitschek (Freiburg, Herder; 282 S., ℳ 5,–). In diesen dreiundzwanzig Vorträgen hält Verfasser dem deutschen Volke den Spiegel vor und zeigt, was es vermöge seines Deutschtums zu leisten hat und inwiefern es hinter seinem Ziele zurückgeblieben ist.

Als Ergänzungsheft zu den „Stimmen der Zeit" schrieb Pater Ehrle: **Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik"** (ℳ 1,–). Verf. gibt eine Übersicht über die Entwicklung der alten Scholastik, zeigt die Entstehung der „neueren" Scholastik infolge der Reformation und des Tridentinums und sagt, welche Aufgaben der „neuesten" Scholastik in unserer Zeit gestellt sind, die sich „an Findigkeit, Weitblick und großzügiger, ausdauernder Arbeit von niemand übertreffen" lassen soll. Verf. warnt vor der Gefahr, „daß die (philosophische) Lehre nur gedächtnismäßig erfaßt, nur auf Grund der Autorität (des Aquinaten) und der päpstlichen Weisung geglaubt", statt in selbständiger Denkgymnastik erarbeitet und verstanden wird.

Das Urchristentum. Von Prof. Dr. J. Weiß in Heidelberg (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 2 Teile 1914/17, S. IX u. 681; ℳ 7,60 u. 7,20). Es dürfte bekannt sein, daß J. Weiß zu den kritischsten Theologen des Protestantismus zählt. Wie heute die meisten Protestanten, so sucht W. mit den Mitteln der historischen Kritik ohne alle anderen Voraussetzungen Licht und Ordnung in das Wesen und die Entwicklung des Urchristentums zu bringen. Verf. wurde aber bei Abfassung des Werkes vom Tode überrascht (August 1914). Der Druck war bis S. 416 gediehen. Doch lagen die Bogen 27–34 bereits druckreif vor. Dazu fand sich im Nachlaß des Verf. noch ein umfangreiches Manuskript, das aber nicht als Abschluß des Werkes verstanden werden konnte. Damit das Ganze nicht ein Torso bliebe, entschloß sich der geistesverwandte Prof. Rudolf Knopf (Bonn), aus Eigenem die Vollendung zu geben. Geben wir ein Verzeichnis des Inhaltes, und es wird uns zugleich die Bedeutung des Werkes klar werden, dem wir oft auf Schritt und Tritt entgegentreten

müssen, das aber auch bisweilen zu Ergebnissen kommt, die mit der katholischen Auffassung der Dinge durchaus harmonieren. Im ersten Buche gräbt Verf. nach den Wurzeln, woraus die Urgemeinde erwuchs, und nach der Form (Verfassung), in welcher sie ins Dasein trat. Natürlich handhabt hier der Verf. den kritischen Apparat in der modernsten Weise: von den Evangelien bleibt wenig „Historisches". Fester wird für W. der geschichtliche Boden mit Paulus, dem das 2. u. 3. Buch gewidmet sind: „Die Heidenmission und Paulus der Missionar." „Paulus der Christ und Theologe." Besondere Schwierigkeit findet jeder protestantische Forscher in der paulinischen Sakramentsvorstellung. Gewiß gibt Paulus keine entwickelte Sakramentslehre; aber seine Ausführungen über die Taufe, an die nach Paulus der „Geist" geknüpft ist, und über die Eucharistie, welche objektiv der Leib des Herrn ist, sind doch so, daß die spätere Lehre des Tridentinums vom opus operatum sich mit vollem Rechte auf ihn berufen kann. Das gibt mit vielen anderen Protestanten denn auch W. zu. Er ist ehrlich und scharfsinnig genug, in der Eucharistielehre bei Paulus schon „die spätere katholische Anschauung" festzustellen, weil bei ihm „vorausgesetzt" sei, „daß Brot und Wein schon in irgendeiner wunderbaren Weise den Leib und das Blut Jesu nicht nur darstellen, sondern enthalten". Ähnliches gilt von der Taufe, worin nach Paulus ein mystisch-reales Mitsterben mit Christo und analog eine Neubelebung durch das heilige Pneuma zum neuen lebendigen Christenstande sich vollzieht. Nach Weiß ist diese Taufanschauung nicht genuin paulinisch, findet sich vielmehr schon in der Lehrverkündigung Jesu: „In zwei Jesuworten (Mk. 10, 38 u. Lk. 12, 50) wird der Märtyrertod eine ‚Taufe' genannt. Dies wäre kaum möglich, wenn man nicht schon damals (hinter diesem „man" steckt doch wohl Jesus selbst) in der Taufe ein Sterben und, wie wir hinzufügen dürfen, einen neuen Lebensanfang gesehen hätten. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß man schon früh die Taufe feierte als ein Symbol oder geradezu als ein mystisches Mittel (Sakrament) neuen Lebens . . . Diese Gedanken hat dann Paulus weitergesponnen." Das klingt doch etwas anders als die so oft vorgetragene protestantische Behauptung, daß das Urchristentum eine rein pneumatische Bewegung und vollkommen „sakramentslos" gewesen sei. Bezüglich des Verhältnisses des Paulus zu Petrus meint Verf., Paulus habe sich zwar keine Anerkennung, gleichsam eine missio canonica von ihm erbeten, sagt aber: „Immerhin — er ist nach Jerusalem gegangen, er hat doch das Bedürfnis empfunden, den Kephas kennen zu lernen, und dies ist ein nicht unwichtiger Beweis dafür, daß er der Urgemeinde und ihren Leitern gegenüber eine Art von Pietät empfunden hat." Die protestantische Zudeckungstheorie war dem Urchristentum fremd. W. stellt fest, daß die Christen nach Paulus „den Heiligen Geist bekommen haben" und daß die Parole lautete: „Seid das, was ihr geworden seid!", d. h. seid Heilige. Fesselnd und sehr belehrend sind die Ausführungen über Paulus als Schriftsteller. — Das vierte Buch: „Die Missionsgemeinden und die Anfänge der Kirche" sowie das fünfte Buch: „Die einzelnen Gebiete" (nämlich der geographischen Ausbreitung des Christentums) sind von Prof. Knopf hinzugefügt, teils in Anlehnung an vorhandenes Manuskript, teils als eigene Ausführungen. Wenn es hier auch gewisse Abweichungen von den Anschauungen des verstorbenen Verfassers gibt, „so konnte doch in den großen Linien die Beurteilung der Entwicklung eingehalten werden, die auch Weiß vertrat". Es handelt sich in den Ausführungen Knopfs hauptsächlich um die Ausbreitung und Entwicklung des Christentums bis etwa um das Jahr 130 n. Chr. Wir können hier nicht in Einzelheiten eingehen, möchten aber ein Generalurteil des Verf. über diese Entwicklung kurz hervorheben. Er schreibt: „Die frühere Auffassung, daß der werdende Katholizismus eine Größe sei, die von dem neutestamentlichen Christentum,

um es einmal so auszudrücken, vollkommen geschieden war, läßt sich heute nicht mehr aufrechterhalten. Es wird gerade das Ergebnis unserer Darstellung sein, daß die Anfänge der Kirche sehr viel älter sind, als man früher annahm, daß die Entwicklung der Kirche sich schneller vollzogen hat." Mit diesem Urteil steht Verf. im Einklang mit der gesamten liberalen Theologie von heute. Es ist die von Harnack längst signalisierte Wendung hin zur „Tradition", wie sie von der katholischen Kirche stets vertreten und festgehalten worden ist. Das beigefügte Namen- und Sachregister hätte etwas eingehender sein können. — Vorliegende Schrift kann nur dem wissenschaftlich arbeitenden Theologen empfohlen werden. Dieser wird bei Fragen aus dem Urchristentum an dem Buche nicht vorbeigehen dürfen; schon wegen der Probleme nicht, welche keineswegs alle als „künstliche" bezeichnet werden dürfen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

J. Mausbach hat eine **Katholische Moraltheologie** in drei nicht zu starken Heften in der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung (Münster i. W.) erscheinen lassen. Der erste, die allgemeine Moral enthaltende Band, sowie der erste Teil des zweiten Bandes, der den ersten Abschnitt der speziellen Moral (den religiösen Pflichtenkreis) bietet, sind einstweilen nur als Handschrift gedruckt worden. Der zweite Teil des zweiten Bandes (der irdische Pflichtenkreis) ist gleich der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden (XII u. 220 S.; Preis ℳ 3,50; 1918). Als s. Z. die Erörterungen über die Methode und die Aufgaben der Moraltheologie ziemlich lebhaft geführt wurden, wurde Mausbachs Eingreifen in die Diskussion viel beachtet. Kein Wunder, wenn man seinem jetzt erscheinenden Lehrbuch der Moraltheologie besondere Aufmerksamkeit widmet. Freilich wird man sich vor Augen halten müssen, daß es sich hier um ein „akademisches Lehr- und Lernbuch" „für das erste Stadium der theologischen Bildung" handelt, nicht um ein ausführliches Handbuch. Als Grundschema legt Mausbach für die Behandlung der speziellen Moral den Dekalog zugrunde. Er läßt sich dabei von dem durchaus richtigen Gedanken leiten, daß hier für die erste Einführung ins theologische Studium nichts so wertvoll ist als „ein möglichst enger Anschluß an die seit Jahrhunderten in der Moraltheologie vorwiegende Tradition, die im ganzen mit der bei der Katechese und Bußpraxis üblichen Ordnung übereinstimmt". Man hat ja im Laufe der letzten Jahrzehnte eine Reihe von anderen Systematisierungen des Moralstoffes versucht. Mit mehr oder weniger Glück. Vollständig befriedigen konnte keine dieser neuartigen Einteilungen. Und es blieb immer ein unbehaglicher Rest zurück trotz allen Bestrebens, die Rechnung glatt aufgehen zu lassen. Das liegt aber großenteils an der Sache selbst. Mausbachs Verfahren empfiehlt sich aus praktischen Erwägungen, und es hat auch theoretisch betrachtet viel für sich. So behandelt denn Mausbach in dem vorliegenden Hefte die Gebote der sog. „zweiten Tafel" nach der in der römisch-katholischen Kirche üblichen Zusammenfassung und Gruppierung; die Pflichten der Nächstenliebe erörtert er hier nicht, wegen der engen Beziehung der christlichen Nächstenliebe zur Gottesliebe. Die Art, wie Mausbach die Fragen der katholischen Ethik zu behandeln pflegt, ist bekannt. Seine klare und schöne Sprache, sein vorsichtig und klug abwägendes Urteil, seine Berücksichtigung moderner Fragestellungen berühren auch in diesem Moral-Lehrbuch sympathisch. Es kommt dem Buche sehr zustatten, daß Mausbach den neuen Codex Iuris Canonici schon benutzen konnte. Hoffentlich ist es dem Verfasser möglich, die beiden anderen Teile bald für die Öffentlichkeit folgen zu lassen.

Die Bedeutung des neuen kirchlichen Rechtsbuches für die Moraltheologie behandelt Professor J. Seipel in seiner akademischen Antrittsvorlesung an der

Theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien (5. November 1917). Die Vorlesung ist bei der Verlagsanstalt Tyrolia (Innsbruck) jüngst veröffentlicht worden (ℳ 2,75). Die Arbeit ist eine ausgezeichnete Einführung in das neue kirchliche Rechtsbuch vom Standpunkte der Moraltheologie aus. Nicht nur weil sie in einem hübschen Überblick die Bestimmungen skizziert, die die Moraltheologie von nun an dem neuen Kodex zu entnehmen haben wird. Viel wichtiger sind m. E. – weil man leider so selten davon hört – die Ausführungen Seipels über die grundsätzliche Frage, ob und inwiefern die einzelnen Bestimmungen des Kodex im Gewissen verpflichten. „Im allgemeinen wird gesagt werden müssen, daß alle Kanones des Kodex irgendwie eine Gewissenspflicht mit sich bringen" (S. 10) ... „Die Abstufung der sittlichen Verpflichtung, die durch die Kanones, auch die direkt dispositiven, auferlegt wird, ist natürlich die denkbar mannigfaltigste. Das ist oft schon in der wechselnden Formulierung angedeutet" (S. 11). Seipel weist z. B. darauf hin, wie vorsichtig die Formel „onerata graviter eius (eorum) conscientia" auszulegen ist (S. 11 f.) z. B. im can. 305. Und die Formel „religiose servandum est" z. B. im can. 410. Aus der Fassung des can. 125 („Curent locorum Ordinarii") schließt er mit Recht, daß die hier aufgezählten Andachtsübungen nicht in derselben Weise Standespflicht des Geistlichen sind wie das Breviergebet. „Ich glaube auch, daß nicht leicht ein Ordinarius sich entschließen wird, die eine oder andere dieser Übungen im einzelnen zum Gegenstande eines Partikulargesetzes zu machen, wenigstens hielte ich es nicht für empfehlenswert" (S. 12). „Wo immer dieses ‚curent' steht, besagt es, daß das, was weiter folgt, für die Untergebenen noch nicht eigentliche Pflicht ist, solange die Vorgesetzten, die ‚sorgen' sollen, nicht ein förmliches Gebot gegeben haben; aber auch die Vorgesetzten sind ihrerseits nicht gehalten, ein solches Gebot zu geben, sie können, wenn sie es so für besser halten, auch in anderer Weise Sorge tragen, daß dem Willen der Kirche Genüge geschehe, etwa durch häufige Empfehlung und Ermahnung" (S. 12). Dieser Auffassung Seipels pflichten wir durchaus bei. Und daß es schon Zeit wird, das zu betonen, mag man aus unserer Notiz in dieser Zeitschrift oben S. 310 Z. 22 ff. v. o. ersehen. „Der folgende Kanon 126, der den Weltpriestern geistliche Übungen in jedem Jahre zur Pflicht macht, enthält dagegen kein ‚curent': hier heißt es einfach: ‚Omnes sacerdotes saeculares debent . . .'" (Seipel S. 12). Freilich, freilich, – aber diese Pflicht besteht nicht für jedes Jahr, wie Seipel sagt; in can. 126 heißt es ja ausdrücklich „tertio saltem quoque anno"; also „wenigstens alle drei Jahre", nicht wahr? Jedenfalls haben wir Grund dem Verfasser dafür dankbar zu sein, daß er diese Dinge zur Sprache bringt. „Gibt weder eine beigefügte Strafbestimmung noch der Wortlaut des Kanons eine Handhabe, die Schwere der Verpflichtung oder der Schuld zu bestimmen, dann hat man sich an die inneren Kriterien zu halten" (S. 13). S. 18 heißt es bei Seipel: „Der viel umstrittene Antimodernisteneid existiert nicht mehr; er hat seine Schuldigkeit bereits getan." Das stimmt heute, nach dem 20. bzw. 22. März 1918, sicher nicht mehr; er existiert noch; vgl. diese Zeitschrift oben S. 295. Über die „zweiten Feiertage" nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten (Seipel S. 18) wird man wohl noch nähere autoritative Erklärung bekommen. – Seipels Schrift, die im Anhang eine ziemliche Anzahl von Kanones im Wortlaute bringt, verdient eindringliche Empfehlung. Denn sie bietet, um es zu wiederholen, eine treffliche Einführung ins kirchliche Rechtsbuch unter dem Gesichtspunkte der Moral, der sittlichen Verpflichtung.

Die auf Grund des neuen kirchlichen Rechtsbuches von Karl Staab, dem Regens des Würzburger Priesterseminars, zusammengestellten **Ergänzungen zur Moraltheologie von Franz Adam Göpfert (7. Auflage)** (Paderborn, Schöningh;

.M 2,60) schließen sich an die Ordnung und Reihenfolge der entsprechenden Lehrpunkte der Göpfertschen Moral an. Den Besitzern dieses Lehrbuches ist damit eine bequeme Möglichkeit gegeben, sich über die durch den Codex iuris canonici geschaffenen neuen Verhältnisse in bezug auf die Moraltheologie zu unterrichten. Natürlich kann die Staabsche Zusammenstellung auch unabhängig von Göpferts Buch gebraucht werden.

Der Regens des Paderborner Priesterseminars, B. Rasche, gibt in dem Buche **Der Spender des Bußsakramentes nach den Bestimmungen des Codex iuris canonici** eine systematische Darstellung der Bestimmungen, die das neue kirchliche Rechtsbuch bei der Erörterung des Bußsakramentes und sonst, z. B. im Ordensrecht und Strafrecht, über die Jurisdiktion des Spenders des Bußsakramentes bietet (Paderborn, Bonifacius-Druckerei; .M 2,–). In dem Abschnitt über die Reservation ist eine Erörterung über die Kirchenstrafen eingefügt; die Medizinalstrafen latae sententiae sind sämtlich angeführt und die wichtigeren mit knappen Erläuterungen versehen. Ein Anhang bringt besonders beachtenswerte Vorschriften des neuen Rechtes über die Sakramente (abgesehen von der Ehe). Daß die Erleichterung für die Beichten der weiblichen Ordensleute, die der can. 522 jetzt ausspricht, nicht mehr auf die Beichten außerhalb des eigenen Hauses beschränkt ist, wurde in dieser Zeitschrift (oben S. 364) bereits hervorgehoben; der Verfasser wird die entsprechende Stelle seines Buches (S. 16 zu 6) in einer Neuauflage ändern. Die klare und praktische Arbeit des Regens Rasche wird den Beichtvätern zur Orientierung über die neuen Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches sehr willkommen sein.

Der schöne Hirtenbrief des Bischofes von Stuhlweißenburg, Ottokar Prohászka, **Auferstehung** liegt in der einzigen vom Autor gestatteten Übersetzung der Baronin Rosa von der Wense bei J. Kösel (Kempten; geb. .M 1,50 ohne den ortsüblichen Teuerungszuschlag) gedruckt vor. Er behandelt die große Arbeit, die unser nach dem Kriege harrt. Die Arbeit an so vielen Seelen, die am Glauben wankend oder in ihrem sittlichen Empfinden verwirrt geworden sind. Die Arbeit im Gemeinschafts- und Wirtschaftsleben: Arbeit in Wirtschaft, Industrie, Gewerbe, „damit wir uns nur etwas aus den Lasten emporarbeiten"; Arbeit für unsere Kriegsbeschädigten; für die Witwen und Waisen; für die heimkehrenden Krieger, um ihnen ein Heim, Haus und Feld zu sichern. Was der hochwürdigste Verfasser über Trennung von Staat und Kirche (S. 29 ff) und von Kirche und Schule (S. 32 ff.) schreibt, hat augenblicklich bei uns besondere Bedeutung. Das bischöfliche Schreiben des geistvollen Verfassers kann auch in Deutschland für Predigten und Vorträge guten Stoff bieten.

Professor Dr. J. Ude (Graz) erörtert in dem kleinen Buche **Der moralische Schwachsinn** (Verlag von „Österreichs Völkerwacht", Graz; .M 1,20) den Begriff, die Erkennungszeichen, die Ursachen und die Behandlung des moralischen Schwachsinns. „Die Ursachen des moralischen Schwachsinns sind: Geistes- und Nervenkrankheiten in der Familie der Eltern; ferner Syphilis; die Hauptursache ist der Alkoholismus der Eltern." Die Schrift ist ein packender Mahnruf für Volkssittlichkeit. H. Müller.

Kirchenrecht.

Arnold Pöschl, **Kurzgefaßtes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes** auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches. (Graz und Leipzig 1918, Ulrich Mosers Buchh. [J. Meyerhoff]. I. Teil. .M 4,50.) Der Verfasser wollte möglichst rasch dem Bedürfnisse namentlich der Studierenden an den rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultäten nach einer Zusammenstellung des neuen Rechtes entgegenkommen. Er hat die neuen Bestimmungen des Kodex in sein eigenes System hineingearbeitet. Das

Werk Pöschls hat den besonderen Vorzug, daß es der Erörterung der Grundbegriffe große Aufmerksamkeit und verhältnismäßig breiten Raum widmet. Dadurch wird der Klarheit und Bestimmtheit von vornherein vorgearbeitet. Auch die Ausführungen im einzelnen sind bestimmt, und der bis jetzt vorliegende Teil ist auch gleichmäßig durchgearbeitet. Ich glaube allerdings, daß das Verständnis des Kodex durch engeren Anschluß auch an seine Systematik besser gefördert wird als durch die Beibehaltung des hergebrachten Systems. Wie weit P. darin eigene Wege gegangen ist, kann erst die Fortsetzung des Werkes lehren.

Ulrich Stutz, **Zum neuesten Stand des katholischen Mischehenrechtes im Deutschen Reiche** (Stuttgart 1918, Ferdinand Enke; ℳ 1,—). St. legt die rechtlichen Folgen dar, die sich aus der Aufhebung der Konstitution „Provida" vom 18. Januar 1906 für das Deutsche Reich ergeben. Dabei kennzeichnet er die geschichtliche Entwicklung des Mischehenrechtes in Deutschland und gibt das geltende Recht nach den Bestimmungen des Kodex wieder. — Der Staat kann nach Einführung der Zivilehe sich durch die Aufhebung der „Provida" nicht betroffen fühlen. „Anstoß wird daran auf evangelischer Seite sicher genommen werden. Gewiß, von einem eigentlichen Angriff kann man nicht sprechen, und die Absicht, dem Protestantismus einen Schlag zu versetzen, wird man hinter der Änderung nicht vermuten dürfen." So kennzeichnet St. die durch die Aufhebung geschaffene Lage. Zugleich führt er allseitig die Gründe an, welche die Aufhebung begreiflich machen, ja dazu hindrängten. Dadurch hat er unberechtigten Angriffen auf die katholische Kirche wegen Aufhebung der Provida den Boden entzogen; so dient die Schrift neben der wissenschaftlichen Belehrung dem bürgerlichen Frieden.

Albert Werminghoff, **Weltkrieg, Papsttum und römische Frage.** (Auslandsstudien an der Universität Halle-Wittenberg. Heft 8 10. Halle a. S. 1918, Max Niemeyer; ℳ 2,50.) W. behandelt sein Thema in drei Vorträgen, von denen der erste nach Kennzeichnung der religiösen Mannigfaltigkeit der im Weltkriege sich bekämpfenden Mächte die Friedenstätigkeit Papst Benedikts XV. und seinen Ausschluß von etwaigen Friedensverhandlungen durch die Entente-Mächte zum Gegenstande hat. Der zweite ist den Beziehungen zwischen Papsttum und Italien gewidmet, wobei das italienische Garantiegesetz gewürdigt wird. Der dritte beschäftigt sich mit den Lösungsversuchen der römischen Frage. Die Lösung erwartet W. nur von gegenseitigen Zugeständnissen des italienischen Volkes und des Papstes. Die Entscheidung liegt beim Papste. Der deutsche Katholizismus wird sich, so meint W., schweigend fügen. „Gewohnt dem Papste mit treuem Eifer zu gehorchen, gewohnt Päpste italienischer Nationalität gewählt zu sehen und die Würden der Kirche in ihrer Mehrzahl Romanen zuzubilligen, hat er noch nicht gelernt, Religion und kirchliche Verwaltung als politische Machtmittel einzuschätzen, wie es der Romane immer getan hat und noch tut." W. behandelt die Fragen mit historischem Weitblick für Vergangenheit und Zukunft. Dankenswert ist die Literaturzusammenstellung für die genannten Themen.

Friedrich Ritter von Lama hat in einem Schriftchen **„Papst und Vierverband"** (Augsburg o. J. 2. Aufl. Haas u. Grabherr; ℳ 1,50) die Aktenstücke zum Artikel 15 des Londoner geheimen Abkommens zusammengestellt und bearbeitet. Ob sich seine Hoffnungen auf den zukünftigen Friedenskongreß erfüllen, ist heute sehr zweifelhaft.

Ella Heckrodt, **Die Kanones von Sardika aus der Kirchengeschichte erläutert.** (Bonn 1917, A. Marcus u. E. Weber. Jenaer histor. Arbeiten her. von Cartellieri u. Judeich. Heft 8.) In der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 2 (1912), S. 44 ff. hatte v. Hanckiewicz die Ansicht vertreten, daß

der griechische Text, in dem die Kanones von Sardika überliefert sind, die von der Synode gegebene Fassung darstellt, und die Fälschung der Beschlüsse verneint. Die Verf. versucht nun den Nachweis, daß die Kanones in die Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts passen. Sie gruppiert sie um die Fragen: Translation der Bischöfe; Appellation der Bischöfe, wobei der Primat des Papstes im Vordergrunde der Erörterung steht; Appellationsmöglichkeit für Presbyter und Diakonen; Reisen der Bischöfe an den Kaiserhof; Bischofs- und Metropolitanwahl; Vorprüfung der Kleriker und besonders der Bischöfe vor Einführung in ihr Amt. Die Untersuchung setzt eingehende Kenntnisse der altchristlichen Rechtsgeschichte voraus. Der Verfasserin ist es, wie Wittig in der Theol. Revue 1918, Sp. 255 f. nachgewiesen hat, nicht in allem gelungen, der schwierigen Aufgabe gerecht zu werden.

Eduard Eichmann, **Die Stellung Eikes von Repgau zu Kirche und Kurie** (S. A. Histor. Jahrb. 38 [1917], S. 717–756). Mit dieser auf vorzüglicher Kenntnis der mittelalterlichen Rechtsquellen beruhenden Abhandlung erbringt Eichmann den Nachweis, daß der Verfasser des Sachsenspiegels eine feindliche Stellung gegen Kirche und Kurie nicht eingenommen hat. „Eike ist mehr Jurist als Politiker. Es geht nicht an, mit Hilfe von angeblichen ‚Tendenzen', die selten mit voller Sicherheit aus einem Dokumente heraus-, um so öfter und mit um so größerer Bestimmtheit aber hineingelesen werden, der Erklärung unseres Rechtsbuches beizukommen." Erfolgreich verteidigt E. auch seine Auffassung (Histor. Jahrb. 31 [1910], S. 323; 35 [1914], S. 273; dazu diese Ztschr. 7 [1915]. S. 71), daß im Sachsenspiegel „mit rechte" nicht = iuste, sondern = iudicio zu verstehen sei. Nebenbei werden die Bestimmungen über den Sonderfrieden der „pfäffisch-fahrenden" Geistlichen rechtsgeschichtlich gewürdigt.

Richard Junker-Gustav Fuchs, **Rechtsprechung des k. k. Obersten Gerichtshofes in Ehenngültigkeitssachen** (Wien 1916, Manz; 12 Kr.). Der stattliche Band hat aus den oberstrichterlichen österreichischen Entscheidungen aus dem Eherechte gerade die bezüglich der Eheungültigkeitssachen herausgegriffen, weil hier die rechtlichen Grundlagen der Ehe am tiefsten erfaßt werden und am meisten die das internationale Privatrecht berührenden Fragen zur Sprache kommen. Das kirchliche Eherecht ist an diesen Entscheidungen lebhaft interessiert, z. B. liegen über das vom österreichischen bürgerlichen Rechte übernommene Hindernis der höheren Weihen 5 Entscheidungen vor. Sehr zahlreich sind außer den Entscheidungen über das Hindernis des bestehenden Ehebandes die über das Hindernis „des Katholizismus" und der „Religionsverschiedenheit". Für den Druck der Entscheidungen ist die zeitliche Folge gewählt. Den Gebrauch für die einzelnen Materien erleichtert das Register. Die Bearbeitung verdient wegen der Anführung der Entscheidungen der Untergerichte besondere Anerkennung.

Hans Gyr, **Die Pfarreinteilung nach kirchlichem und staatlichem Rechte** (Einsiedeln 1916, Benziger u. Co., 8°, 223 S.). Der V. hat ganz sicher damit recht, wenn er meint, daß unser jetziges Geschlecht wünscht, die religiösen Pflichten mit größerer Bequemlichkeit erfüllen zu können als die Vorfahren. Diesem Verlangen, dem recht häufig vernünftige Gegengründe nicht entgegengehalten werden können, kommen die Teilungen großer Pfarrsprengel entgegen. Pfarrer, die aus Liebe zu den hergebrachten Rechten der Mutterkirche und etwa den Stolgebühren berechtigten Wünschen in dieser Hinsicht entgegenarbeiten, handeln gewiß pastorell unklug. Alle bei der Teilung einer Pfarrei in Betracht kommenden Rechtsfragen sind von G. ausgiebig erörtert. Es ist eine dankenswerte, praktisch und zugleich wissenschaftlich wertvolle Arbeit. Der geschichtliche Teil kann naturgemäß nur die allgemeinen Entwicklungslinien zeichnen.

(2. 1. 19.)

E. W. Bußmann, **Selbsthilfe der Kirche bei der Aufbringung ihrer Ausgaben und Erhöhung der Pfarr- und Witwengehälter** (Göttingen 1917, Vandenhoek u. Ruprecht; ℳ 1,20). Superintendent B. schlägt, um der Ungleichheit namentlich bei der Versorgung der Pfarrerwitwen in der evangelischen Landeskirche zu begegnen, besonders vor, daß eine allgemeine einheitliche Kirchensteuer in der Gesamtkirche erhoben wird. Man solle erst alle festen Einnahmen der einzelnen Kirchenkassen aufnehmen und den Gesamtbedarf feststellen. Der dann noch zu deckende Fehlbetrag müsse aus einer für die ganze Landeskirche gleichen Umlage nach Maßgabe der staatlichen Steuer und zwar der Einkommensteuer (und Grundsteuer) bestritten werden. — Die katholische Kirche hat angesichts der Bewegungen, welche auf eine Trennung von Staat und Kirche hinarbeiten, allen Anlaß, derartige praktische Vorschläge auch für ihre Zwecke zu prüfen.

Anton Retzbach, **Die Verbindlichkeit formloser letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken** nach dem alten und dem neuen Kirchenrecht (Freiburg i. Br. 1917, Herder; ℳ 0,80). Als inneren Grund, warum den formlosen Vermächtnissen zu frommen Zwecken eine Verpflichtung im Gewissen zugesprochen wurde, betrachtet R. die Zuständigkeit der Kirche für derartige Vermächtnisse. Diese Zuständigkeit beruht jedoch nur auf historischer Entwicklung, weshalb, wie in Deutschland, sich eine entgegenstehende Gewohnheit bilden konnte. Der neue Kodex sagt Kan. 1513, § 2: In ultimis voluntatibus in bonum Ecclesiae serventur, si fieri possit, sollemnitates iuris civilis; hae si omissae fuerint, heredes moneantur, ut testatoris voluntatem adimpleant. Daraus schließt R., daß die Kirche ihre Zuständigkeit für solche Testamente nicht mehr beansprucht und für die Erben bezüglich der nach Pfingsten 1918 errichteten Testamente keine Rechtspflicht mehr besteht, die formlosen Vermächtnisse noch zu berücksichtigen. Der V. gibt mit Recht die praktische Mahnung, für die Vermächtnisse ad pias causas auf Innehaltung der staatlichen Vorschriften zu dringen und in strittigen Fällen die bischöfliche Behörde um Weisung anzugehen.

Im **Archiv f. kathol. Kirchenrecht** (98 [1918] herausg. von Nikolaus Hilling. Verlag Kirchheim u. Co., Mainz; jährlich 4 Hefte, ℳ 15,—) veröffentlicht Arnold Pöschl eine gründliche Studie: „Der Neubruchzehnt, S. 3 ff., S. 171 ff. Johann Schlenz behandelt die „Wiederverehelichung auf Grund der Todeserklärung des anderen Ehegatten infolge Verschollenheit, mit besonderer Berücksichtigung der Kriegsverschollenheit“ (S. 52 ff., S. 215 ff.). Nikolaus Hilling würdigt in dem Aufsatze: „Zur Promulgation des Codex iuris canonici“ das neue Gesetzbuch der katholischen Kirche und (S. 223 ff.) „Die gesetzgeberische Tätigkeit Benedikts XV. bis zur Promulgation des Codex iuris canonici.“ Rudolf Heindringer orientiert über den „Landesverband der kath. geistlichen Schulvorstände Bayerns (E. V.)“ (S. 240 ff.). Den übrigen Teil der verdienstvollen Zeitschrift füllen „kirchliche und staatliche Erlasse und Entscheidungen“, „kleine Beiträge“, eine „kirchenrechtliche Chronik“, „Rezensionen und Referate“ sowie ein ausgezeichnetes „Literaturverzeichnis“. J. Linneborn.

Homiletik.

Die Wunder Jesu in Homilien erklärt. Von Dr. Jakob Schäfers, Geistl. Rat, Professor am Priesterseminar zu Mainz. (Freiburg i. Br. 1918, Herdersche Verlagshandlung; 312 S., ℳ 6,50.) Es ist nicht leicht, die Wunder des Herrn systematisch in Homilien zu behandeln; denn auf den ersten Blick scheint es, daß sie gar zu oft ein und dasselbe Thema fordern und an einer gewissen Eintönigkeit leiden müssen. Es hat sogar den Anschein, als ob wir es diesem Umstande verdankten, daß wir bisher

eine systematische homiletische Behandlung der Wunder Jesu nicht besaßen. Fonck (Die Wunder des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert, I², Innsbruck 1907) ist nicht über den ersten Band hinausgekommen. Lierheimer (Die Parabeln und Wunder in den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres, Regensburg 1868) hat sich auf die Wunderberichte beschränkt, die unter den Sonntagsevangelien stehen. Es läßt sich allerdings auch nicht leugnen, daß die Gefahr einer eintönigen, schablonenhaften Behandlung der Wunder Jesu tatsächlich besteht. Schäfers hat sie freilich glücklich überwunden. Er hat es verstanden, aus den einzelnen Wunderberichten, manchmal sogar aus demselben Wunderberichte, Themata herauszuarbeiten, die sich durchaus nicht mit früher oder später behandelten decken. Er liefert auch seinerseits den Beweis, den zuerst Keppler erbracht hat, daß eine Perikope einen großen Reichtum an Themastellungen bietet, wenn man sich nur einmal gründlich in das Studium derselben vertieft hat. In dieser Herausarbeitung der Themata – sie ist die Hauptschwierigkeit bei der homiletischen Behandlung der Wunder Jesu – liegt das Hauptverdienst Schäfers. Dazu kommt eine vortreffliche Exegese, der man im allgemeinen zustimmen kann, sodann eine reiche Entfaltung schöner, tiefer, origineller Gedanken, die fast durchweg in das Gewand einer echt rhetorischen Sprache gekleidet sind, also alles in allem eine vorzügliche homiletische Leistung, für die wir dem Verfasser aufrichtig Dank wissen müssen. Kleinere Wünsche könnten freilich für eine zweite Auflage noch befriedigt werden, z. B. hier und da eine einheitlichere Fassung und Durchführung des Themas, ferner hier und da Koordination in der Aufstellung der Dispositionsglieder, kürzerer Satzbau und Vermeidung allegorischer Deutung, wo sie nicht durch den genuinen Schriftsinn gefordert wird: alles kleinere Ausstellungen, die dem Wert von Schäfers Arbeit keinen Eintrag tun. Schäfers Wunderhomilien sind darum dem Klerus aufs angelegentlichste zu empfehlen, nicht nur für denjenigen, der über die Wunder Jesu systematisch predigen will, sondern auch für den Gelegenheitsprediger. Das Sachregister (S. 303–309) weist ihn auf reichen biblischen Stoff für seine thematische Predigt hin.

Alttestamentliche Predigten. In Verbindung mit Prof. Dr. Nikel u. a. herausgegeben von P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M. 4. Heft, **Samuel** von Emil Kaim, Stadtpfarrer. (Paderborn 1918, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh; 59 S., ℳ 1,10.) Die „Alttestamentlichen Predigten" finden mit dem vorliegenden Bändchen eine recht glückliche und zeitgemäße Fortsetzung. Was gäbe es wohl Wichtigeres zu predigen als über jene Wahrheiten, die unser durch den Krieg so schwer geschädigten Familienleben aufzurichten und zu erneuern imstande sind? Schon jetzt ist es unumgänglich notwendig, die Familienethik systematisch und eindringlich zu behandeln, da ja auch die Familie in der Heimat großen Schaden gelitten hat. Um wieviel dringender wird dieses Predigtthema erst nach dem Kriege sein! Es war darum ein überaus glücklicher Gedanke, den Kaim in vorliegendem Bändchen verwirklicht hat. Er hat die Geschichte Samuels gewählt und aus ihr mit seiner bekannten Meisterschaft plastischer Schilderungskunst Themata über die Familie herausgearbeitet und entwickelt, die das Thema „Familienethik" in seinen Hauptzügen erschöpfen. Seine Themata lauten: Ein gottseliges Ehepaar; ein rechtschaffenes Weib; ein Erziehungsprogramm; ein braves Kind; böse Buben; ein pflichtvergessener Vater; Schlußwort. Und diese Themata sind nicht etwa künstlich oder gewaltsam dem Schrifttexte abgerungen, sie sind vielmehr organisch aus demselben herausgewachsen; sie sind zu wirklichen Homilien geworden. Das Bändchen ist darum warm zu empfehlen. Der Benutzer wird freilich hier und da eine geschlossenere und straffere Einheit der Gedankenentwicklung anstreben und auch zuweilen die Gedanken zu größerer Kraft und Wucht entfalten. Dadurch wird die Wirkung dieser vorzüglichen Predigten noch erhöht.

Feldpredigten von Franz Brors, überetatsmäßiger Feldgeistlicher bei der 56. Inf.-Div. 3 Bände. (Essen, Druck und Verlag von Fredebeul u. Koenen. I. Bd. 85 S., ℳ 1,—; II. Bd. 149 S., ℳ 2,—; III. Bd. 156 S., ℳ 2,—.) Vorliegende Feldpredigten verraten unstreitig ein gutes rhetorisches Talent. Sie ragen über das gewöhnliche Maß homiletischer Leistung weit hinaus. Was wir an ihnen rühmen müssen, ist zunächst vom sachlichen Gesichtspunkte aus eine geschickte, originelle Themastellung, die die Zuhörer sofort zu interessieren vermag, ist ferner die Entfaltung nicht alltäglicher, vielmehr origineller, gründlicher Gedankengänge, ist endlich ein wirkliches Vertrautsein und ein gutes Verständnis der Heiligen Schrift, die dem Verfasser meistens die Grundlage für seine Predigten bietet. Zuweilen gerät seine Schrifterklärung freilich auch daneben, so in der Predigt auf Septuagesima die Erklärung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge. Auch vom formellen Gesichtspunkte aus haben Brors' Feldpredigten Vorzüge, die wir hervorheben müssen. Er verfügt über eine fließende, edle, schöne Sprache; er versteht es, seine Gedanken in Vorstellungen abzubilden, die den Zuhörer fesseln müssen; seine Sprache stellt — vielfach wenigstens — einen lebendigen Kontakt mit den Zuhörern her und vermag sich öfter zu echt rhetorischem Schwung zu erheben. Freilich — das darf auch nicht verschwiegen werden — gerade in formeller Hinsicht haben Brors' Predigten Mängel, die es verhindern, in ihnen mustergültige homiletische Leistungen zu sehen, die sie so leicht entsprechend der Fähigkeit des Verfassers hätten werden können. Zunächst vermißt man ungern eine geschlossene und übersichtliche Entwicklung der Gedanken. Sodann ist es dem Verfasser oft nicht geglückt, seinen freilich guten und treffenden Gedanken eine Formulierung zu geben, die wahrhaft volkstümlich ist, die sich in den Vorstellungen seiner Zuhörer bewegt. Ich kann mir nicht denken, daß alle oder auch nur ein großer Bruchteil seiner Zuhörer seinen Gedanken immer haben folgen können. Ferner arbeitet der Verfasser in seinen Schlüssen oft nicht kräftig und praktisch genug auf einen Entschluß seiner Zuhörer hin. Ein Schluß z. B. in der fünften Predigt im ersten Bande wird wohl kaum einen ernsten praktischen Vorsatz im Zuhörer wecken. So weit die Ausstellungen in formeller Hinsicht. In sachlicher Hinsicht wäre zu wünschen, daß der Verfasser noch mehr, als er es schon getan hat, seine Gedanken schöpfen würde aus dem reinen Quellgrund der Heiligen Schrift und nicht aus irgendwelchen profanen Schriftstellern, noch weniger sie durch die Politik bestimmt sein ließe. Dadurch geht der Predigt jener Hauch übernatürlicher Salbung verloren, der sie erfüllen und durchdringen muß, wenn sie übernatürliches Glaubens- und Gnadenleben in den Zuhörern wecken und fördern soll. Es soll natürlich nicht verkannt werden, daß die drei Bändchen auch Predigten enthalten, an denen man seine reine, ungetrübte Freude haben kann. Die Ausstellungen wurden nur gemacht, weil die Predigten ein tüchtiges homiletisches Talent verraten, das nach dem ganzen Eindruck der Predigten leicht in der Lage ist, die Mängel zu beseitigen. Sie verhindern darum nicht, daß wir die Bändchen empfehlen können; sie werden dem Soldaten- und Feldprediger gute Dienste leisten.

Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg in Verbindung mit Bischof von Keppler und Domprediger Donders herausgegeben von Bischof M. von Faulhaber. (Freiburg i. B. 1918, Herdersche Verlagsbuchhandlung. Dritte und vierte, unveränderte Auflage. 525 S., ℳ 7,—.) Dieses bedeutende Dokument katholischer Kriegshomiletik, das wir früher an dieser Stelle ausführlich gewürdigt haben, bedarf keiner Empfehlung; seine beste Empfehlung ist, daß das große Werk in kürzester Zeit in neuer Auflage erscheinen mußte.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M.

Liturgik.

Ecclesia orans zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. I. Bändchen. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung; 84 S., br. ℳ 1,60). Lange Zeit sind hohe sittliche Werte, wie sie sich in der Liturgie für das praktisch-religiöse Leben und für die christliche Erziehung darbieten, gebunden geblieben und nicht in der rechten Weise zur Auswirkung gelangt. Es ist erfreulich, zu beobachten, wie gerade in unseren Tagen eine lebhafte dahin zielende Bewegung einsetzt, die reichen Kräfte unserer Liturgie in besagtem Sinne stärker und erfolgreicher auszunutzen. Auch das hier angekündigte literarisch-liturgische Unternehmen stellt sich diesem Zwecke nach Angabe des hochwürdigsten Herausgebers zur Verfügung, indem die Ecclesia orans „durch Bearbeitung liturgischer Begriffe, Handlungen und Texte der Kenntnis und dem vertieften Verständnis der Liturgie in den weitesten Kreisen des Klerus, der Lehrerschaft und der gebildeten Laienwelt" dienen will. Es soll damit eine zwanglose Folge von Monographien erscheinen, „die historische, dogmatische, aszetisch-mystische, philosophische, pädagogische, ästhetische Darstellungen aus dem Gebiete der katholischen Liturgie auf strengwissenschaftlicher Grundlage, aber in einer auch den gebildeten Laien angemessenen Form bietet". Mit dem ersten Bändchen Guardinis führt sich die Ecclesia orans aufs allerbeste ein. Es bietet uns in seinen einzelnen Kapiteln eine tiefgründige, ästhetisch feine Würdigung des liturgischen Betens, der liturgischen Gemeinschaft, des liturgischen Stiles, der liturgischen Symbolik und der Liturgie als Spiel; zum Schluß folgt dann noch eine Ausführung über den Primat des Logos über das Ethos, der Erkenntnis über den Willen, welcher Vorrang ja gerade in der Liturgie dem Logos eigen ist und sein muß. G. macht uns hier in der Tat mit jenen Grundwahrheiten bekannt, ohne deren Verständnis uns die Liturgie ein Buch mit sieben Siegeln bleibt. Es mag wohl sein, daß es dem Laien vielfach etwas schwer wird, den spekulativen Gedankengängen Guardinis überall mit Verständnis zu folgen, um so mehr ist dann aber zu wünschen, daß der Klerus sich den Inhalt geistig zu eigen macht, um ihn in leichter faßbarer Form weiterzugeben. Wird bei den folgenden Bändchen eine gleich gute Wahl wie bei diesem ersten getroffen, dann darf man von der Ecclesia orans reichsten Segen für ihren Zweck erhoffen.

In dritter und vierter Auflage erschien der 1. Band des **Missale als Betrachtungsbuch,** Vorträge über die Meßformularien. Von Dr. Franz Xaver Reck (Freiburg, Herder 1916; 561 S., br. ℳ 7,—, geb. ℳ 8,40). Der Verfasser ist in seinem Bienenfleiße nicht erlahmt, neue Zitate aus der Heiligen Schrift, aus der Liturgie und aus der Patristik in den bisherigen Text seines Werkes einzufügen. Aber auch diesem selbst hat die verbessernde Hand nicht gefehlt; stilistisch ist geändert und gefeilt, es „sind die Fundorte für Zitate, zumal aus patristischen Werken, nachgeprüft, und, wo sie bisher nicht angegeben waren, da sind sie nunmehr verzeichnet". Für die Betrachtung findet man vielerorts neue Punkte skizziert. Die Neuauflage des sehr geschätzten Werkes nennt sich mit Recht eine vermehrte und verbesserte. Möge doch auch sein Gebrauch von seiten des Klerus ein vermehrter und verbesserter werden!

Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter. Von Prof. Dr. Stapper, Straßburg i. E. (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde. Münster, 75. Bd., S. 1–182.) Es ist uns hier zunächst eine sehr eingehende Studie geboten über die Entwicklung des münsterischen Kirchenkalenders von der Gründung des Bistums an. „Der älteste Festkalender des Bistums

stellt sich als eine Mischung dar, deren Haupt- und Grundbestandteil die Feste des Hadriano-Gregorianum bilden, während zahlreiche fränkische, ja selbst iro-britische Feste dazwischengeschoben sind." Wir erhalten dann eingehende Auskunft über die Festordnung in der Zeit vom 9.—12. Jahrhundert. Für die Darstellung der weiteren Entwicklung vom 13. Jahrhundert an boten die noch vorhandenen liturgischen Bücher älterer Zeit reichen Stoff, vor allem der Domordinarius, dessen Handschrift „bald nach 1264 auf Grund älterer Vorlagen entstanden zu sein scheint", ferner ein Kollektar (entstanden zwischen 1280 und 1300), ein Kalendarium und ein Breviarium des 14. Jahrhunderts. Im zweiten Teile der Abhandlung beschreibt St. eingehender die Art der liturgischen Feier und bietet zuletzt eine tabellarische Übersicht der Kalenderfeste und die wichtigsten Belegstellen aus dem Domordinarius.

Verbesserungsvorschläge für Missale und Brevier macht Dr. Joh. Ernst in der Passauer theologisch-praktischen Monatsschrift 28. Band, Heft 3—12. Es sind zunächst Vorschläge zur Verbesserung rein technischer Natur, wie Angabe der Rangordnung der Feste auch im Missale, genaue Zitation der Schrift- und Väterstellen, Korrektur der vielen (52) falschen Bezeichnungen von Väterlesungen. Mit scharf kritischem Auge durchgeht E. dann den gesamten liturgischen Inhalt der beiden Bücher. Mit Recht will er bei den historischen Lektionen nichts wissen von scharfem Purismus, der alles Legendäre in den schönen Offizien einer hl. Cäcilia, Agnes, Andreas, Klemens, Laurentius ausscheiden möchte. Er verlangt nur, daß an den einzelnen Stellen die nicht sichere historische Fundamentierung irgendwie angedeutet wird. Schuberts Auffassung (in Theologie und Glaube 1911, S. 570) von der „Riesenarbeit einer kritischen Revision der Brevierlegenden" hält er für übertrieben. Weitere Reformvorschläge beziehen sich auf reichere Abwechslung bei den Lesungen des Commune Sanctorum in Brevier und Missale, auf bessere Auswahl verschiedener Festlesungen im Brevier und mancher Meß-Episteln, auf Beseitigung einiger Anachronismen, Weglassung des Johannesevangeliums und der Gebete nach der Messe, um hierdurch den Gottesdienst zu kürzen oder um gegebenenfalls Zeit für die Vorlesung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache zu gewinnen. Man darf es wohl begrüßen, daß solche Verbesserungsvorschläge in ruhiger sachlicher Form, wie es hier der Fall ist, durch theologische Zeitschriften an die Öffentlichkeit kommen. Bei der sich weiter vollziehenden Reform von Missale und Brevier werden sie dann gewiß wohlwollende Prüfung und Berücksichtigung finden. Einige beachtenswerte Vorschläge **Zur Brevierreform** werden auch im Pastor bonus 31. Jhrg., 2. Heft, S. 88 von Dr. Praxmarer gemacht.

Der Aufbau der römischen Meßliturgie findet eine für Vorträge populärwissenschaftlicher Art sehr brauchbare Darstellung von Abt Laurentius Zeller O. S. B. in der Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift Jhrg. 1918, II. Heft, S. 240—262.

Als **Eine Antiphon aus der Liturgie der Urkirche** würdigt P. Weppelmann O. S. B. die Stelle des Römerbriefes XI 33, 36: O altitudo divitiarum sapientiae etc. im Pastor bonus 30. Jhrg., Heft 12, S. 552—554. Die regelmäßige, streng architektonisch aufgebaute Abmessung der Stelle, die drei Gedankenreihen in je drei Parallelen enthält, erscheint W. nicht als Zufall, sondern als Zeichen dafür, „daß wir es mit einem Überrest aus der Liturgie der apostolischen Kirche, etwa mit einer kunstvollen Antiphon, wie sie das Brevier aus griechischem Ursprung noch heute aufweist, zu tun haben".

Paderborn. C. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

In Heft 3 der ZM. erörtert P. A. Freitag S. V. D.: **Geschichtliches, Systematisches und Praktisches zum kath. Missionsfest** (153–165), welches er als das zugkräftigste Mittel populärer Missionspropaganda bezeichnet, das auch schon in Italien, Spanien, Holland und Nordamerika Nachahmung gefunden habe. Professor Aufhauser behandelt **Die armenische Nationalkirche** und die von Byzanz und Rom ausgehenden Versuche zu ihrer Wiedervereinigung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (166–188). Die Rundschau über **Die Missionen im gegenwärtigen Weltkrieg** (188–203) setzt Prof. Schmidlin fort.

In den Stimmen der Zeit veröffentlicht P. R. Schütz S. I. eine Darlegung über **Die Xaverius-Bewegung** (Bd. 95, 420–438), die bei sehr optimistischer Deutung bekannter Vorgänge nur einen Standpunkt zum Ausdruck bringt und somit nicht alle für die Beurteilung in Betracht kommenden Momente enthält, die aber im übrigen so ruhig und verständig geschrieben ist, daß ich hier gern von einer Kritik einzelner Punkte absehe. Nur zu Anm. 2, S. 427 sei, um der Bildung irriger Auffassungen vorzubeugen, festgestellt, daß die Missionsgelder der deutschen Protestanten durchweg nur an deutsche Missionare gehen und somit die von P. Schütz angezogene Debatte im protestantischen Lager sich ausschließlich darauf bezog, ob deutsche Missionen weiterhin außerhalb der deutschen Kolonien, speziell auch in den britischen Kolonialländern, noch wirken sollten. Über die Verwendung der protestantischen deutschen Missionsgelder gibt es keine Meinungsverschiedenheit. Jeder Versuch, einen nennenswerten Teil der Missionsgaben der deutschen Protestanten den deutschen Missionsgesellschaften und Missionaren zu entziehen und ihn für andere Missionen zu verwenden, würde auf allgemeinen, entschiedensten Widerspruch stoßen. Insofern ist also die Berufung auf die Stellungnahme protestantischer Missionskreise nicht berechtigt. — Als praktische Leitgedanken, die den maßvollen Standpunkt des Redakteurs der Weltmission beleuchten, seien folgende Sätze hervorgehoben: „Gewiß soll der Xaverius-Verein in der Pfarrei vom Pfarrer eingeführt werden, aber den einzelnen Gläubigen steht der Beitritt frei. Denn die Ausübung der Missionspflicht ist frei. Auch ist es nicht notwendig, daß der Xaverius-Verein in der Gemeinde sehr blühe, solange die Gläubigen sich eifrig anderweitig am Missionswerk beteiligen. Der Xaverius-Verein ist sich ja nicht Selbstzweck, und er lehnt sowohl für sich wie für andere Organisationen jegliche Monopolbestrebungen ab" (S. 436). Solange diese Richtlinien, die sich auch mit der Auffassung kirchlicher Behörden decken, eingehalten werden, sind Schwierigkeiten leicht zu vermeiden.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Artikel von P. Schütz ließ die Schriftleitung der Annalen der Verbreitung des Glaubens als Beitrag zur Zeitschriftenfrage bei Le Roux in Straßburg eine Broschüre erscheinen: **Das Vereinsorgan des Allgemeinen Missionsvereins einst und jetzt** (39 S.). Die Studie vertritt den Straßburger Standpunkt gegenüber Aachen und darf dort, wo man um eine objektive Beurteilung der unerquicklichen Streitfrage bemüht ist, nicht unberücksichtigt bleiben.

L. van Rijckevorsel S. I., **Missieactie in Nederland** (Serie XII, Nr. 2 der Sammlung Geloof en Wetenschap, Nijmegen 1916, L. C. G. Malmberg; 64 S.). Derselbe, **Missie en Missieactie** (ebenda 63 S.). In den beiden Broschüren sucht der Verf., ein missionseifriger holländischer Jesuit, in ähnlicher Weise, wie es in meinem Buche „Die brennendste Missionsfrage der Gegenwart" versucht ist, unter Benutzung der einschlägigen deutschen Literatur seine Landsleute zu gesteigerter, organisierter Missionstätigkeit zu erwecken. In der ersten Schrift treten mehr die niederländischen Kolonien, in der zweiten die allgemeine Missionslage hervor. Von

uns Deutschen will der Verf. die systematische Pflege der Missionswissenschaft, von den amerikanischen Katholiken die Einheitlichkeit der Aktion lernen, stellt aber vielleicht nicht genug in Rechnung, daß die Amerikaner nur wenige eigene Missionen zu versorgen haben und daß die Church Extension Society im wesentlichen stets eine Hilfsaktion für die Diaspora bleiben wird.

Während der genannte holländische Autor in erster Linie die „Indische Missionsvereinigung" für die bisher vernachlässigten holländischen Kolonialmissionen gegenüber dem Verein der Glaubensverbreitung in den Vordergrund stellt, weist P. Herm. Fischer S. V. D. in dem Schriftchen **Was jeder Missionsfreund wissen muß** (Steyl [Post Kaldenkirchen] 1918, Missionsdruckerei; 29 S.) zahlenmäßig und überzeugend nach, daß der Xaverius-Verein wegen seines internationalen Charakters nicht entfernt für den Unterhalt unserer deutschen Missionen ausreichend aufzukommen vermag; daß somit die alten dafür in Betracht kommenden Organisationen (Missionsgesellschaften und andere Missionsvereine) genau wie bisher die nachdrücklichste Werbearbeit leisten müssen, wenn die zahlreichen deutschen Missionen nicht ruiniert werden sollen. Wer sich ein sicheres Urteil über die wirkliche Sachlage bilden will, lasse die abgeklärte Darlegung P. Fischers nicht ungelesen.

Die Mission im Festsaale. Grundsätzliche Darlegungen mit einer reichhaltigen Sammlung von Gedichten, Liedern, Schauspielen und Programmen für außerkirchliche Missionsfeiern von Bernard Arens S. I. (Freiburg 1917, Herder; VIII u. 216 S.; ℳ 5,50). Aus den eingehenden Titelangaben ergibt sich bereits, daß wir es hier mit einer fleißigen Zusammenstellung brauchbarer Materialien für Missionsfeste zu tun haben, die den Veranstaltern solcher Feste nicht nur die Mühe langen Suchens erspart, sondern ihnen auch die Möglichkeit gediegener Vorarbeit schafft. Das Werk bildet eine gute Ergänzung der in Steyl erschienenen Freitagschen Schrift „Das katholische Missionsfest", die neben der außerkirchlichen auch die kirchliche Feier der Missionsfestes behandelt. Wenn P. Arens in der Einleitung S. 4 sagt, daß der Breslauer Aufruf des Fürsten Löwenstein in dem gemeinsamen Fuldaer Hirtenschreiben vom Jahre 1910 einen „kräftigen Widerhall" gefunden habe, so sei hier im Interesse der geschichtlichen Wahrheit festgestellt, daß das Pastorale in keiner Weise durch die Breslauer Rede angeregt wurde, sondern auf eine ganz andere Veranlassung zurückgeht.

Zu seiner früheren Schrift „Die Mission im Festsaal" hat P. B. Arens S. I. durch das 1918 bei Herder erschienene Buch **Die Mission im Familien- und Gemeindeleben** (VIII u. 150 S., ℳ 4,40) noch einen weiteren dankenswerten Beitrag zur Förderung unseres heimatlichen Missionswesens geliefert. Er führt im einzelnen die Missionspflege in der Familie, in der Kirche — leider ohne Berücksichtigung der Beichtermahnung! —, der Schule, in Vereinen und anhangsweise Gebete für Missionsandachten vor, welch letztere auch als Sonderausgabe erhältlich sind. In einem eigenen Kapitel (106 ff.) bespricht P. A. die Weckung und Pflege der Missionsberufe, die ja erfreulicherweise immer zielbewußter, entsprechend dem schreienden Bedürfnis der Missionen nach bestqualifizierten Kräften, von den Religionslehrern angestrebt wird. Wo immer aber diese wichtige Aufgabe empfohlen wird, sollte man den stets zeitgemäßigen Hinweis nicht unterlassen, daß das heiligste Interesse der Kirche gleichzeitig auch die Aussonderung der Nichtberufenen erheischt. Wenn solche Charaktere stets einen gereiften Seelenführer fänden, der sie im Bewußtsein seiner Verantwortung früh genug entschlossen in eine andere Bahn weist, würde der Kirche und den Seelen der größte Dienst erwiesen.

Um das öffentliche, gemeinsame Gebet für die Missionen zu fördern, hat P. Patricius Schlager O. F. M. bei Ferd. Schöningh in Paderborn ein **Missions-**

andachtsbuch (XII u. 266 S.; geb. ℳ 1,60) herausgegeben. Der erste Teil enthält zwölf Missionsandachten im Anschluß an das Kirchenjahr, während der zweite Teil weitere Andachten für die missionierenden Orden und Genossenschaften bringt. So wird dank der eifrigen Arbeit deutscher Missionsfreunde immer mehr allen Bedürfnissen der praktischen Missionspflege entsprochen. Es gilt nur noch, das Dargebotene zu benutzen und fruchtbar zu machen.

Einen nützlichen Beitrag zur heimatlichen Missionspropaganda bildet auch der Beitrag **Ein Kriegsmissionstag zu Münster** (Münster i. W., Aschendorff; 80 S., ℳ 1,00). Die 13 Katechesen, Predigten und Vorträge, die hier wiedergegeben sind, leisten zur Vorbereitung ähnlicher Veranstaltungen treffliche Hilfe.

Mit stets zunehmender Freude las ich die von P. Herm. Joseph Will O. P. unter dem Titel **Friedensarbeiten für Gottes Reich** herausgegebenen „Rosenkranzgedanken über Missionstätigkeit" (Generalprokuratur der Dominikanermission, Berlin NW 5, Kruppstr. 8; 32 S.). Die kleine Schrift ist zunächst den Freunden der jungen deutschen Dominikanermission in China gewidmet, hat aber durch die herzgewinnende Darstellung universaler Missionsgedanken Bedeutung für weitere Kreise und verdient Beachtung auch in den Missionshäusern.

Mit gutem Grunde wendet auch die vom Sekretariat sozialer Studentenarbeit veröffentlichte Schriftenreihe der Mission ihr Augenmerk zu. In großen Zügen und mit idealem Schwunge legt P. Max Groeßer P. S. M., **Weltpolitik im Reiche Gottes** (16 S.) den Weltberuf des deutschen Katholizismus, die daraus sich ergebenden Aufgaben und die bisherigen Ansätze zu ihrer Lösung dar, während P. Adolf Dunkel C. M., **Palästina im Weltkrieg** (16 S.) mit sicherer Hand das trübe Bild der Mission im Heiligen Lande und der leider auch vielfach gehemmten Tätigkeit der deutschen Missionare und Schwestern in dieser schweren Zeit zeichnet.

Heidnische Greuel und christliche Liebe, wie sie in den Arbeitsfeldern der Herz-Jesu-Missionare in der Südsee miteinander um den Sieg ringen, zeichnen die von P. Winthuis gesammelten Beiträge aus verschiedenen Federn. (Hiltrup 1918, Missionshaus; 144 S., ℳ 1,50.) Wer der Meinung sein sollte, daß unsere Glaubensboten in den deutschen Schutzgebieten verhältnismäßig leichte Arbeit haben, der lese diese fesselnden Schilderungen, und er wird sich eines Besseren belehrt sehen. Daß der Herausgeber auch erdichtete Erzählungen aus der Heimat in diese Schrift aufnahm, ist, wenngleich sie als solche kenntlich gemacht wurden, nicht zur Nachahmung zu empfehlen. Einem Buche, das in seinem Hauptkern die Wirklichkeit zum Ausdruck bringt und auf Tatsachen aufgebaut ist, muß die literarische Einheit gewahrt bleiben.

Über das aktuelle Problem **Nationalität und Internationalität in der Mission** verbreitet sich vorwiegend vom grundsätzlichen Standpunkte unter geringer Berücksichtigung der Geschichte der protestantische Lizentiat Heinrich Frick (Gütersloh 1917, Bertelsmann; XVI u. 152 S., ℳ 4,—). Den theoretischen Ausführungen, die durch die Unterscheidung zwischen der Stellung der Mission zur Nationalität des Missions-Objektes und des Missions-Subjektes das Problem in neue Beleuchtung rücken, können wir auf weite Strecken zustimmen, doch gebührt entschieden dem Missionssubjekte in bezug auf die Lehrverkündigung, die der Verf. mit Unrecht auch ihrem Inhalte nach in die Nationalität einbezieht, der maßgebende Vorrang. Aus Mangel an genauerer Sachkenntnis sieht der Autor seine Theorie in der evangelischen Mission so ziemlich verwirklicht, während er unter Benutzung von Wahrem, Falschem und Mißdeutetem ein möglichst dunkles Bild der katholischen Mission entwirft. Der Grundirrtum Fricks ist in seiner Behauptung ausgesprochen, daß die katholische

Mission ihrem Wesen nach die historisch gewordenen Kulturformen der (abendländischen) Kirche verbreiten müsse. Vielleicht bemüht sich der Verf., dem wir trotz allem ein ernstes Wahrheitsstreben nicht aberkennen wollen, in der nächsten Auflage seines Buches Licht und Schatten gerechter zu verteilen.

Ein **Verzeichnis von Missionsschriften** zur Unterweisung und Unterhaltung hat P. Fr. X. Spiecker S. C. I. für die kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands zusammengestellt (Düsseldorf, Missionssekretariat der K. J.-V. D.; 16 S.). Es kann auch anderen Interessenten zur Orientierung dienen, wenngleich einige Versehen in der Einreihung vorliegen.

Hangelar. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische und topographische Untersuchungen. Von P. Dr. Andreas Evaristus Mader S. D. S. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, VIII. Band, 5/6. Heft, Paderborn 1918, F. Schöningh; ℳ 14,—). Mit Südjudäa hat sich die archäologische Forschung wenig befaßt. Die vorliegende Studie eines Mitgliedes der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft zu Jerusalem stellt in dem früher blühenden, jetzt verödeten und äußerst schwach besiedelten Landstrich mit Hebron, der Patriarchenstadt, als Mittelpunkt teils aus literarischen Nachrichten teils aus noch vorhandenen Ruinenresten 53 altchristliche Basiliken fest, welche in der einzigen Blüteperiode des Christentums in Palästina, zwischen Konstantin (330) und der persischen (614) und arabischen (638) Invasion, entstanden sind. Nur von fünf dieser Basiliken stehen noch einige aufrechte Säulen, während bei etwa zehn die Linien des Grundrisses mit der Apsis erkennbar geblieben sind. Von besonderem Interesse sind die scharfsinnigen Untersuchungen M.s über die Basilika beim Philippusbrunnen (Taufe des äthiopischen Kämmerers), die Konstantinsbasilika an der Abrahamseiche und die Abrahamskirche über den Patriarchengräbern in Hebron. Hier fließen auch die literarischen Nachrichten reichlicher. Die Feststellungen des archäologischen Befundes sind um so wertvoller, als bekanntlich inzwischen auch Südjudäa Kriegsschauplatz geworden ist, so daß wohl vieles von dem, was Verf. noch gesehen, nunmehr gänzlich zerstört oder unerkennbar geworden ist. Die Schrift ist mit 12 Figuren im Text, 7 Tafeln und einer Kartenskizze ausgestattet.

Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Von Dr. Lorenz Dürr. Mit 12 Abbildungen. (Münster 1917, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 3,50.) Die eigenartige Erscheinung, in der Jahve sich Ezechiel offenbarte, wird in ihrer Bedeutung erst vollkommen verständlich, wenn ihre einzelnen Elemente, wie das Erscheinen Jahves im Sturme, sein Fahren auf dem Gotteswagen, die Kerube als Träger des Gotteswagens, die einzelnen Symbole an den Keruben (Stier, Löwe, Adler, Mensch), das Motiv der vier vereinten Gesichter, der Thron Jahves im Lichte der in Mesopotamien ausgegrabenen literarischen und Kunstdenkmäler betrachtet werden. Verf. zeigt dies in seiner sehr lesenswerten Untersuchung in schlagender Weise. Es zeigt sich an diesem Beispiel, daß „die Bilder, in denen Jahve jedesmal erschien, nicht ohne psychologische und historische Anknüpfungspunkte an die Umwelt des jeweiligen Geistesmannes entstanden sind". Im vorliegenden Falle läßt sich sogar dartun, daß gerade hierdurch der Zweck der Erscheinung mächtig gefördert wird. Gegenüber dem glänzenden Kultleben Babels waren die jüdischen Exulanten kleinmütig geworden, und der Prophet konnte durch nichts besser den Glauben an Jahves fortdauernde Macht,

Größe und Allgegenwart stärken als dadurch, daß er ihn in einem großartigen Bilde sah und schilderte, in dem die auch den Juden geläufig gewordenen Symbole, unter denen man in Babel die höchste Macht der Götter in Dichtungen und Kunstwerken feierte, zu einem staunenerregenden Ganzen zusammengestellt waren.

Anton van Dyck. Von Dr. Walter Rothes (Die Kunst dem Volke, herausg. von der allg. Vereinigung für christl. Kunst, München, Karlstr. 33, Heft 35; ℳ 1,10). Das Unternehmen zeigt sich auch im 5. Kriegsjahre noch ganz auf der Höhe seiner Friedensleistungen. Verf. würdigt im vorliegenden mit 56 Abbildungen ausgestatteten Heft den berühmten Schüler Rubens', nachdem er einen Lebensabriß nebst allgemeiner Charakteristik vorausgeschickt hat, insbesondere auf seinen vorzüglichsten Schaffensgebieten: dem der religiösen Malerei und der Bildniskunst.

Krieg – Religion – Kunst. Von Dr. Anton (Blätter zur Pflege überparteilich-religiösen Lebens, Heft 1; Darmstadt 1916, Falkenverlag). Verfasser will die Kunst wieder zu einer Volksmacht erhoben wissen, die im innigen Bunde mit der Religion stehen soll, die ihrerseits erhaben über engen Konfessionalismus und Parteihader innerhalb derselben Kirche sein soll.

Das Alt-Berliner Grabmal 1750 bis 1850. Hundert Aufnahmen und Vermessungen von Wolfgang Schütz, kunstgeschichtlich eingeleitet von Hans Mackowsky (Berlin 1917, Bruno Cassirer). Die Aufnahmen bieten einen sehr lehrreiches Material zur Friedhofskunstbewegung der Gegenwart. Sie rühren aus einer Zeit her, in der es noch ein auf guter Tradition beruhendes, kunstgewerblich unverbildetes Handwerk gab, dessen Wirken durch die Arbeiten großer Meister wie Schadow und Schinkel in Zucht gehalten und befruchtet wurde. Die Entwürfe zeugen von sicherem Geschmack und sind vorbildlich in der Bescheidenheit des Aufwandes. Auffallend ist das fast gänzliche Fehlen religiöser Motive in dieser Grabmalkunst.

Der Pionier. Monatsblätter für christl. Kunst, praktische Kunstfragen und kirchliches Kunsthandwerk (München, Gesellschaft für christl. Kunst, G. m. b. H. Jahrg. ℳ 3,60). Der vorliegende 9. Jahrgang dieser trefflichen Zeitschrift, auf die jeder Geistliche abonnieren sollte, enthält wieder eine Fülle von Belehrungen und Anregungen. Kunstgeschichtliche Abhandlungen begegnen seltener. Die Richtung der Zeitschrift ist eine vorwiegend praktische, sie will vor allem dem Geistlichen bei der Pflege der kirchlichen Kunst gute Dienste leisten. Aus dem reichen Abbildungsmaterial seien namentlich die Entwürfe zu neuzeitlichen Paramenten (Kasel, Chormantel, Stola, Traghimmel) hervorgehoben.

Friedhof in Magdeburg (deutsche Konkurrenzen vereinigt mit Architektur-Konkurrzen, Heft 388; Leipzig, Seemann u. Co). Das Heft bringt die preisgekrönten und zum Ankauf empfohlenen und noch einige andere, im ganzen 13, von den ca. 100 Konkurrenzentwürfen für eine großzügige moderne Friedhofsanlage in Magdeburg. Die Abbildungen der Entwürfe beweisen, wie sehr die neuzeitliche Friedhofskunstbewegung bereits vorangeschritten ist. Namentlich die Entwürfe für die Architekturanlagen des Friedhofes sind durchweg bedeutende Leistungen, denen hohe Anerkennung gebührt.

Neue Kriegskarten gibt fortwährend Dr. Sonnenschein durch das Sekretariat sozialer Studentenarbeit M.-Gladbach heraus, um die katholischen jungen Künstler um sich zu scharen und für seine Ziele zu sammeln (vgl. S. 93 u. 213 des Jahrgangs 1918 dieser Zeitschrift). Auch diesmal finden sich Gaben namhafter Künstler reichlich darunter, so von Felix Baumheuer und René Kuder. Prächtig sind die kraftvollen Holzschnitte von Augustinus Heumann in Münster. Günstige Aufnahme dürfte insbesondere auch die Bildniskarte der Ordensstifterin Pauline von Mallinckrodt von

Max Vogt finden. Erwähnt sei schließlich, daß an gleicher Stelle eine hübsche Serie mazedonischer Karten und eine Serie Elisabeth Gnauck-Kühne-Karten erschienen sind.

Die Zeitschrift „**Die christliche Kunst**" (München, Gesellschaft für christliche Kunst, jährlich ℳ 14,40) vollendete soeben ihren 14. Jahrgang. Hervorgehoben sei daraus der Aufsatz „Neue Arbeiten von Bildhauer Max Heilmaier", der Einblick in das Schaffen eines hervorragenden Plastikers der Gegenwart gibt (Heft 1) und das dem aus Westfalen gebürtigen in Münster lebenden Maler Joseph Guntermann gewidmete 3. Heft. Das zu einer Festschrift zum 25jährigen Jubiläum der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst zusammengestellte Doppelheft 4/5 gibt einen Überblick über das verdienstliche Wirken der genannten Gesellschaft. Aus Heft 6–8 sei der Artikel „Grundsätze über Kirchenerweiterungen", aus dem Schlußheft 11/12 der reich illustrierte Bericht über den Wettbewerb zur Ausmalung von St. Max in München hervorgehoben.

Der Sechste Jahresbericht des Museumsvereins des Bistums Paderborn über das Vereinsjahr 1917 bringt außer den üblichen Berichten Aufsätze über die Augsburger Ulrichskreuze, die undatierten Glocken des Paderborner Landes, die letzten wandernden Glockengießer im gleichen Bezirk, die Kanzel des Paderborner Domes sowie Beiträge zur Friedhofskunstfrage mit neuen einfachen Entwürfen für Steinkreuze und eine Reihe schöner Entwürfe für Kirchen- und Vereinssiegel von Philipp Schumacher in München. A. Fuchs.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Ein brauchbares Handbüchlein für Präsides bietet Pfarrer J. Wessel, **Aus der Vereinspraxis weiblicher Vereine** (M.-Gladbach 1917, Volksverein; 141 S., ℳ 2,40). Jungfrauen- und Müttervereine werden berücksichtigt; vor allem wird das Bildungswesen (Vorträge) und die Vorstandsarbeit (Vorstände, Vertrauenspersonen) eingehend gewürdigt; andere Abschnitte sprechen über den Präses, die Kasse und Festfeiern. Man möchte das Buch systematischer wünschen; aber schließlich wird man dem vielbeschäftigten Industriestadtpfarrer dankbar sein, daß er überhaupt seine Erfahrungen zu Papier brachte; denn er verdient gehört zu werden. Die Bücherangaben könnten vielseitiger sein.

Eine große Zahl von Kriegsschriften mit sozialem Einschlag kann hier nur kurz nach Ziel und Inhalt gestreift werden; sie befassen sich durchweg mit den Aufgaben, die der Friedensschluß, näherhin der Übergang zur Friedenswirtschaft uns auflegt. Eine Kritik hat wenig Wert wegen des Umschwunges der inneren Verhältnisse und wegen der ungewissen Friedensbedingungen. Dr. Alfred Schmidt (**Übergangswirtschaft**; M.-Gladbach 1917, Volksverein; 87 S., ℳ 1,90) spricht von der notwendigen Wiederherstellung des Außenhandels, dem Ersatz der Kriegsschäden durch das Ausland, der Regelung des Arbeits- und Geldmarktes, der Wohnungsfürsorge. – Der Freiburger Universitätsprofessor G. v. Below (**Kriegs- und Friedensfragen**; Dresden 1917, Globus; 132 S., ℳ 2,50) erörtert im Sinne der Vaterlandspartei hauptsächlich die mitteleuropäische und belgische Frage, sowie die Reform des preuß. Wahlrechtes. – Pl. Umbreit (**Übergangswirtschaft und Arbeiterinteressen**; Berlin 1917, Verlag für Sozialwissenschaft; 48 S., ℳ 0,50) gibt zehn Aufsätze, hauptsächlich über Produktionsförderung, Lebensmittelversorgung, Arbeitsvermittlung für die aus Heeres- und Hilfsdienst-Entlassenen, Wohnungsfürsorge. – Der in kurzer Zeit durch seine weitgehenden staatssozialistischen Vorschläge bekannt gewordene Walther Rathenau fordert in „**Die neue Wirtschaft**" (Berlin 1918, Fischer; 87 S., ℳ 1,50)

die künftige Unterstellung des gesamten Wirtschaftslebens unter staatlich überwachte Berufs- und Gewerbsverbände; die ersteren sollen alle gleichartigen Betriebe der Industrie, des Handwerks und Handels zusammenfassen (z. B. alle Baumwollspinnereien, oder alle Schreinereien), die letzteren jedesmal dazu alle vor- und nachverarbeitenden Gewerbe (also z. B. das ganze Baumwollgewerbe). Es soll im weitesten Umfang gemeinsame Wirtschaft, mit Stillegung leistungsunfähiger und Beförderung besonders leistungsfähiger Betriebe stattfinden; die Rationalisierung (höchster Erfolg bei geringstem Aufwand) soll auf die Spitze getrieben werden. — Ein Wiener Arzt, Dr. W. Müller (**Der Weltkrieg und die allgemeine Arbeitspflicht**; Zürich 1917, Müller; 85 S., ℳ 0,80) glaubt als Ergebnis des Krieges einen fortdauernden allgemeinen Arbeitszwang fordern zu müssen. „Fragen wir uns, ob etwas anderes überhaupt übrig bleibt, wenn das gewaltige mitteleuropäische Kulturwerk vor seinem Untergange gerettet werden soll." Die Art der Arbeitsleistung soll der Wahl des einzelnen freistehen. — Bankdirektor Jul. Steinberg (**Deutschlands Kriegslasten und seine wirtschaftlichen Kraftquellen**; Bonn 1917, Ahn; 30 S.) behauptet, wir brauchten um die Zukunft keine Sorge zu haben, wenn wir die Erfindungen und Lehren des Krieges auch später nutzbar machten (Gewinnung von Stickstoff aus der Luft, Kleidung aus Papier, Verwertung der Wasserkräfte, Beibehaltung der Gemeinschaftsküchen, des Zivildienstes usw.); weiterhin fordert er allerdings eine ansehnliche Vermögensabgabe (10%) und hohe Steuern, ferner größte Sparsamkeit, soweit nicht Bildungszwecke in Betracht kommen. — Das Buch des Landrats v. Laer, **Neu-Deutschland** (Teil 1: Weltkrieg und Sozialpolitik; Berlin 1917, Landbuchhandlung; 72 S., ℳ 1,—) erörtert fast ausschließlich die Frage der Beschaffung von Siedlungsgütern, wobei städtische und ländliche Siedlung mit Recht auseinandergehalten werden; den nötigen Grund und Boden möchte der Verfasser nicht auf dem Wege der Enteignung, sondern durch ein den Gemeinden zu verleihendes Vorkaufsrecht bei Grundstücksübertragungen gewonnen wissen. Er stellt sich damit auf den Boden der Anschauungen des Fachausschusses für Ansiedlung der Kriegsbeschädigten in Westfalen. Eine zielbewußte Boden- und Siedlungspolitik sei die notwendige Grundlage der neuen sozialen Arbeit. Aus dem Buche spricht, wie auch aus dem von Steinberg, warmes soziales Empfinden. — Einen „Schwanengesang auf den rechtgläubigen Sozialismus", so möchte man das glänzend geschriebene Buch des österreichischen Sozialistenführers K. Renner, **„Marxismus, Krieg und Internationale"** (Stuttgart 1917, Dietz; XII, 384 S., ℳ 4,—) bezeichnen. Die Entwicklung hat sich ganz anders vollzogen, als Marx voraussagte; der Krieg zeigt es uns deutlich. Nicht die Gesellschaft schickt sich an, das Erbe des Kapitalismus anzutreten, sondern der Staat; das ganze Wirtschaftsleben wird immer mehr „durchstaatlicht". Die alte Klassenkampflehre verliert ihre Bedeutung; die Proletarier sind es ja gerade, die den maßgebenden Einfluß auf den Staat gewinnen. Das Ziel des Proletariates aller Länder muß daher jetzt werden, den Verständigungsgedanken auf allen Gebieten zum Siege zu bringen, damit daraus der Weltstaat hervorgeht, dessen Glieder durchaus selbständig bleiben, aber in allen Beziehungen nach außen internationalisiert, einer durch Vertrag zu schaffenden überstaatlichen Gewalt unterstellt werden; nicht der geographische Besitzstand, sondern das Wirtschaftsgebiet soll der entscheidende Gesichtspunkt werden; was dem Gesamtnutzen dient (das Meer, bedeutende Häfen, Kanäle) muß auch unter gemeinsame Verwaltung kommen. Auch zwischen den Staaten darf nicht „Mein und Dein" entscheidend sein, sondern das Gesamtinteresse.

Zum Schluß seien einige kleinere Schriften und Neuauflagen kurz angezeigt: 1. Der in zahlreichen Schulen und Kursen, vor allem von Frauen benutzte Leitfaden

der Wirtschafts- und Bürgerkunde von Elis. Gnauck-Kühne, **Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich** (M.-Gladbach, Volksverein) liegt in der 21.—27. Auflage vor. Da die Verfasserin inzwischen gestorben ist, ließ die Verlagshandlung die einzelnen Kapitel von verschiedenen Schriftstellern prüfen; doch wurden nur die notwendigsten Änderungen getroffen. 2. Der für unsere Fürsorgevereine sehr brauchbare **Kleine Führer für den Vormund**, insbesondere unehelicher Kinder von Dr. A. Saltzgeber (Berlin 1918, Poetschki; 24 S., ℳ 0,30) liegt in 6. Auflage vor. 3. Der bekannte Franziskanermissionar Elpidius Weiergans stellt die landläufigen Einwände gegen die Nüchternheitsbewegung mit kurzer packender Widerlegung zusammen: **Patronentasche des Abstinenten** (Heidhausen, Kreuzbündnisverlag; 42 S., ℳ 0,20). Seine bekannte Schlagfertigkeit, die nicht verletzen, sondern bessern will, bewährt sich hier von neuem. 4. Der Franziskaner Dr. Ephrem Ricking (**Die westfälische Wanderarmenfürsorge** während des Krieges; Münster, Coppenrath; 48 S.) zieht aus den Kriegserfahrungen den Schluß, daß äußere Gewaltmaßregeln allein nicht zum Ziele führen, sondern nur stete Verbesserung und Arbeitsvermittlung. Er fordert mit Recht größere Anteilnahme unserer Gebildeten an der schwierigen Frage der Wandererfürsorge. 5. Die **Schulpflegerin**, ein neuer Frauenberuf von Alois Hösle (Leipzig 1917, Quelle u. Meyer; 48 S., ℳ 0,80). Kurze Ausführung über Notwendigkeit, Aufgaben, Vorbildung und Stellung der Schulpflegerin, welche in Verbindung mit dem Schulamt die pflegerische Fürsorge für die hilfsbedürftigen Schulkinder leiten soll als Gehilfin des Schularztes, Vermittlerin für Schulspeisung, Ferienversorgung usw. Ob dafür unbedingt wieder höhere Schulbildung erforderlich ist? Erfahrung im Umgang mit Kindern ist jedenfalls viel wichtiger. 6. Die Schrift von Oberamtsrichter Konrad Wedermann, **Ein deutsches Jugendgesetz** (Nürnberg 1917, Landesverein für Innere Mission; 24 S.) wendet sich gegen das Verlangen des Admiralitätsrates Felisch nach einem allgemeinen Jugendgesetz (vgl. darüber oben Heft 7/8, Seite 431); es sei berechtigt, daß Felisch bei der Behandlung der Jugendlichen vom Staat zuviel den strafrechtlichen Gesichtspunkt betont finde; doch sei daraus nicht seine Folgerung zu ziehen, vielmehr, daß man die Familienerziehung fördern müsse. 7. In dem im Vorjahr (Heft 1, 1917) besprochenen Streit um die Nüchternheitsbewegung in Österreich hat die **Katholische Kirchenzeitung** in Salzburg (Nr. 9 u. 10, 1917) mit einem sehr bemerkenswerten Aufsatz („Sanctificate ieiunium") des Weihbischofs Dr. Waitz von Feldkirch beruhigend und aufklärend eingegriffen; der Aufsatz erschien auch in Sonderdruck.

W. Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

I. Gedanken zur Lage der Unterlegenen. 1. Wir haben den Krieg verloren. Im Augenblick, da diese Zeilen geschrieben werden, haben alle deutschen Truppen der Westfront, den Waffenstillstandsbedingungen entsprechend, den Rhein überschritten, um sich im eigenen Lande aufzulösen und auf die heimatlichen Dörfer und Städte zu verteilen. Die übrigen Heeresteile sind zum Teil bereits zurückgekehrt, zum noch größeren Teile aber stehen sie noch fern der Heimat in Rußland, in der Ukraine und in Ungarn. Die siegreichen Gegner jubeln über die ausgelieferten Schiffe und das Kriegsmaterial aller Art, das ihnen als Beute zugefallen ist. Die fremden Kriegsgefangenen verlassen das Deutsche Reich, um in die Arme der Ihrigen froh zurückzukehren, aber die deutschen Kriegsgefangenen müssen weiter aushalten, und ihre Sehnsucht bleibt ungestillt. Zweiundzwanzig deutsche Bundesfürsten haben ihre Kronen verloren, und die Revolution hat in Deutschland siegreich ihr Haupt erhoben. Der französische Senat hat eine Widmung an die Armee und die Regierung beschlossen, die an allen Rathäusern und Schulen auf Gedenktafeln eingegraben werden soll. In eindrucksvoller Schlichtheit, die an die besten Zeiten des römischen Freistaates erinnert, lautet sie: „Die Armeen und ihre Führer, die Regierung der Republik, der Bürger Georges Clémenceau, Ministerpräsident und Kriegsminister, der Marschall Foch, Generalissimus der verbündeten Truppen, haben sich um das Vaterland verdient gemacht." Der Stimmung auf der Seite der Besiegten gab der Bischof von Paderborn erschütternden Ausdruck mit den Worten, die von den Priestern im Breviergebet in diesen Tagen so oft gesprochen wurden: „Wir harrten auf den Frieden, und er kam nicht; wir hofften auf seine Güter, und, siehe, es kam Verwirrung; da dachten wir unserer Sünden, o Herr, vergiß uns nicht auf ewig!"

2. Die Schuldfrage. Die Geschichte des Weltkrieges wird den Deutschen gerecht werden. Mehr als vier lange Jahre haben sie sich in echtestem Heldenmut einer ganzen Welt von Feinden gegenüber gehalten und alle Länder mit dem Ruhm ihrer Taten erfüllt. Mit einem Male brachen sie zusammen. Diejenigen, welche durch die Revolution die Macht an sich gerissen haben, gehen darauf aus, die Schuldigen zu suchen und zu verurteilen. Ihnen können wir uns nicht anschließen, wir suchen keine Personen, denen wir die große Schuld eines verlorenen Krieges aufladen möchten, wohl aber erforschen wir unser Gewissen nach unpersönlichen Mächten, die es im Laufe von vier Kriegsjahren dahin gebracht haben, daß alles zusammenbrach. Deutschland ist nicht von den Feinden besiegt worden, seine Kraft und der ausdauernde Wille zum Siege sind zermürbt worden von innen heraus. Das deutsche Gemüt konnte sich nicht abfinden mit so viel Ungerechtigkeit, mit so viel Wucher im Lande, mit so viel Leichtsinn und Unsittlichkeit. Da gelang es den revolutionierenden Gedanken leicht, Kopf und Herz der Truppen zu verwirren. Es soll damit nicht gesagt sein, daß

alle jene dunklen Gewalten als spezifische Eigenschaften der Deutschen aufzufassen seien; die gleichen Verhältnisse machten sich auch im Lager der Gegner geltend. Die staatliche Macht aber war in jenen Ländern stärker und verstand es auch, die Massen in der Hand zu behalten, während in Deutschland die Macht der Regierung Stück um Stück abbröckelte und schließlich ganz zusammenbrach.

3. Kriegserfolg und göttliche Weltregierung. Bei Kriegsbeginn zeigte sich zwischen Deutschland und Frankreich in religiöser Beziehung ein großer Unterschied. Die deutschen Männer, die in der Regierung saßen, lenkten die Blicke des Volkes auf Gott, der Deutsche Kaiser forderte auf, in die Kirche zu gehen und zu beten. Die französische Regierung verzichtete darauf, sie vertraute auf die eigene Kraft. Nun hat sie den Sieg davongetragen. Manchem religiös empfindenden Deutschen will es gar nicht in den Sinn, daß alle unsere Hoffnung auf Gott, alles Vertrauen auf die gerechte Sache, alles geduldige Leiden und Opfern, alles demütige Flehen und Beten vergebens gewesen sein sollen. Er wird an seinem Glauben irre.

Die christliche Klugheit stellt das Problem anders und denkt gar nicht an eine Lösung in solchem Sinne. Die Christen der Katakombenzeit sahen den Triumph der Gewalt und des Unrechtes, sie selbst erlebten, rein irdisch betrachtet, nur Niederlagen. Aber es kam ihnen gar nicht der Gedanke, daß Gott sie aus irdischer Not erretten müßte. Vielmehr war ihr ganzes Sinnen und Trachten darauf gerichtet, den Mut und die Kraft der Ausdauer zu behalten. Darum beteten sie um den göttlichen Beistand, daß sie inmitten der Peinen nicht verzagen und Gott untreu werden möchten. Sie verstanden die Lehre des Meisters, der inmitten der Kreuzesqualen die Gottesferne so lebhaft empfand, daß er ausrief: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?", der aber den quälenden Gedanken sofort den Abschied gab und sein kindliches Vertrauen auf Gott in dem Satze besiegelte: „Vater, in deine Hände empfehle ich meine Seele." Nicht in der Befreiung von der irdischen Not und Trübsal besteht der Sieg des Christen, sondern in der geduldigen Ertragung. In der Apokalypse wird dem Bischofe von Smyrna eine lange Kette von Leiden vor Augen gestellt. Den Trost aber soll er nicht suchen in der Befreiung von den Leiden, sondern in dem Mahnworte: „Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben."

So muß auch heute der katholische Christ den Kelch der vaterländischen Not bereitwillig bis zum Grunde trinken und dennoch auf Gott vertrauen. Wer weiß, was er gewollt? Wir dürfen unerschütterlich im Bewußtsein der Gerechtigkeit unserer Sache verharren und können gewiß sein, daß auch dieser Ausgang, den wir mit blutendem Herzen beklagen, zu unserem Besten gereichen wird, wenn wir es verstehen, in den Willen Gottes einzugehen. „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum besten."

Soll vielleicht der demütigende Ausgang des Krieges bei uns jene Wirkung erzielen, von der wir zu Beginn des Krieges so gern redeten, die aber verflog im Winde, je länger der Krieg sich hinzog? Werden wir nunmehr wahrhafte Einkehr halten in uns selbst und uns abkehren von den Götzen, denen so viele Räucherwerk anzündeten vor dem Kriege? Werden wir durch den harten Ausgang des Ringens lernen, nicht in äußeren und vergänglichen Dingen unser Heil zu suchen, sondern in der Besserung des Lebens?

Dann, aber auch nur dann würden wir in Wahrheit nicht Besiegte, sondern Sieger sein. Dann würde es aber auch eine Torheit sein, davon zu reden, daß alle Opfer umsonst gebracht wären. Sie wären reichlich aufgewogen durch das innere Wachsen an seelischer Größe: an Demut, Opfergesinnung, Gottvertrauen. Dann

würden wir den Weg durch die Wüste antreten mit Mut und Glauben, mit heiliger Liebe zu unseren Mitmenschen, wir würden arbeiten und nicht verzweifeln. Und Gott wird aus solcher Gesinnung höhere Güter hervorsprießen lassen, als Länderzuwachs oder Verstärkung der rohen Macht es sein können.

4. Die drohende Wolke des neuen Kulturkampfes. „Wen Gott lieb hat, den züchtigt er." Die deutschen Katholiken scheinen noch größeren Prüfungen entgegenzugehen. Was wir in dieser Zeitschrift vor vier Jahren als im Bereich der Möglichkeit liegend angekündigt hatten, nähert sich der Erfüllung. An der Spitze des Kultusministeriums in Preußen steht Adolf Hoffmann. Er hat sein Programm bereits bekanntgegeben, die Richtlinien seiner Arbeit werden schon in den Zeitungen veröffentlicht. Sie greifen derart tief in das Verhältnis von Staat und Kirche ein, daß selbst das „Berliner Tageblatt" sich zu der Mahnung veranlaßt sieht, daß die Grundsätze besonnen durchgeführt werden möchten. „Das können die sozialdemokratischen Männer des Kultusministeriums nicht allein machen, dazu gehört vielmehr die Mitberatung und Beschließung einer demokratischen Volksvertretung. Solange sie für Preußen nicht in Aktion tritt, werden die neuen Minister ihrer Aufgabe am besten gerecht werden, wenn sie offenbare Schäden korrigieren, sich im übrigen aber vor allen diktatorischen Eingriffen in das Kulturleben des Volkes weise zurückhalten." Der Erzbischof von Köln aber bezeichnet die geplante Trennung von Staat und Kirche auf dem Wege einer diktatorischen Verordnung namens der sämtlichen Bischöfe Preußens als einen „flagranten Rechtsbruch". Selbst der Ministerkollege Hoffmanns, Hänisch, ist der Ansicht, daß die von seinem Mitminister geplante Trennung von Kirche und Staat „Millionen von Menschen in schwere Gewissenskonflikte stürzen" muß. Die Katholiken in Preußen werden den ihnen hingeworfenen Fehdehandschuh aufnehmen und ihre religiösen Interessen und Ideale gegen ungläubige Minister zu verteidigen wissen. Sie haben im Kulturkampf der siebenziger Jahre ihren Mann gestanden gegen Bismarck, sie werden im Sturme des neuen Kulturkampfes ebenso entschlossen ihr Banner entfalten. Schon heute aber müssen in Stadt und Land aufklärende Versammlungen gehalten werden, damit alle wissen, um was es sich handelt, wenn die Wahlen für die verfassunggebende Nationalversammlung getätigt werden. Die Sozialdemokratie wird eine umfassende Werbetätigkeit entfalten und auch die Bauern großenteils für sich zu gewinnen suchen. Gelingt es ihr, eine sozialistische Mehrheit in der Nationalversammlung zu erringen, dann ist für lange Zeit das Bürgertum von der Gestaltung und Verwaltung des Staates ausgeschlossen. Dann wird das gesamte, christentumsfeindliche Kulturprogramm der Sozialdemokratie Stück um Stück seiner Verwirklichung entgegengeführt. Ein Widerspruch des Bürgertums würde, wenn er erst nach Errichtung der sozialdemokratischen Herrschaft sich geltend machte, zu spät kommen.

5. Geistlichkeit und Revolution. Wie jeder katholische Christ sich der einmal bestehenden obrigkeitlichen Gewalt unterwerfen muß um des Gewissens willen, so ist es auch beim Geistlichen der Fall. Dieser Standpunkt schließt die Anerkennung der Berechtigung des Aktes der Revolution nicht in sich. Er fordert auch nicht, daß man sich der gesetzlichen Mittel, um den christlichen Forderungen Geltung zu verschaffen, nicht bediene. Der Geistliche hat als Staatsbürger das Recht, an der politischen Neugestaltung mitzuwirken. Das ist sogar seine Pflicht. Es dürfte sich empfehlen, auf der Kanzel sehr vorsichtig zu sein, in Versammlungen außerhalb der Kirche ist ein breiter Spielraum gelassen. Politische Predigten sind ohnehin durch die normae pro sacra praedicatione von 1917 ausdrücklich verboten. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß jene religiösen Fragen nicht auf der Kanzel behandelt werden dürften, die zurzeit

im Vordergrunde des politischen Kampfes stehen. Es ist vielmehr Pflicht, auch solche Fragen zur Erörterung zu stellen: die Freiheit der Kirche, die Folgen einer etwaigen Trennung von Staat und Kirche, die religiöse Erziehung in Haus und Schule, Gottesglaube und Gottvertrauen, die Bedeutung der Wahlpflicht für den katholischen Christen. Das alles gehört in den christlichen Unterricht. Der Geistliche ist der Vertreter des katholischen Gedankens auf allen Gebieten des staatlichen Lebens und kann sich den daraus hervorquellenden Pflichten einfach nicht entziehen.

Bei allen seinen Maßnahmen muß er sich durch das Wort des Apostels leiten lassen: „Es ist mir zwar alles erlaubt, aber nicht alles ist zu empfehlen." Vor allem soll er sich zurückhalten bei der Beurteilung der neuen Regierungsform. An sich verurteilt die katholische Kirche keine Staatsform. Man kann als Katholik Monarchist sein, aber auch Republikaner. Das ist auch das Recht des katholischen Geistlichen. Trotzdem möge er vorsichtig sein, wenn er seinen persönlichen Standpunkt bekannt gibt. Die französischen Geistlichen haben durch ihr Eintreten für die Monarchie die Republikaner verloren. In diesen Fehler dürfen die deutschen Geistlichen, durch die geschichtliche Erfahrung belehrt, nicht verfallen. Bossuet, der die absolute Monarchie als vom Christentum gefordert darstellte, wurde von Rom zurechtgewiesen. Aber auch Lamennais, welcher auf Grund der Heiligen Schrift die Notwendigkeit der Republik nachweisen wollte, verfiel der kirchlichen Zensur. Papst Leo XIII. forderte die französischen Katholiken geradezu auf, ihren Widerstand gegen die einmal bestehende Republik fallen zu lassen. Es dürfte sich empfehlen, daß die deutschen katholischen Geistlichen sich der tatsächlich bestehenden deutschen Volksrepublik ebenfalls anschließen und ihr Programm nicht mit monarchischen Forderungen belasten, die nach Lage der Dinge doch nicht verwirklicht werden können.

6. Was sollen wir tun? Die deutschen Katholiken sollen die durch die Revolution geschaffene Lage anerkennen und alles tun, um die Ordnung, Sicherheit und Arbeit zu fördern. Sie sollen aber zugleich von der demokratischen Freiheit Gebrauch machen und die ungehinderte, freie Tagung für die Nationalversammlung fordern. Sie sollen ferner verlangen, daß bis zur Nationalversammlung Eingriffe in Gesetzgebung und Verwaltung unterbleiben. Auf das allerschärfste sollen sie gegen die Maßnahmen des preußischen Kultusministers Einspruch erheben und jegliche Gewissensknechtung und Diktatur einer einzelnen Klasse ablehnen.

Weil die Wahlen für die Nationalversammlung so folgenreich für die Zukunft sein werden, so müssen die deutschen Katholiken die notwendige Aufklärung der Wählermassen in Stadt und Land tragen. Kein Dorf sollte ohne politische Versammlung bleiben. Nur so wird es ihnen gelingen, das Schlimmste abzuwehren.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

II. Das kirchliche Amtsblatt für die Diözese Paderborn und das Apostolische Vikariat Anhalt veröffentlicht soeben (1918, Stück 20) ein Schreiben des Bischofes Dr. Schulte an die Geistlichkeit des Bistums über besondere seelsorgliche Zeitaufgaben. Wegen des allgemeinen Interesses und der über die Diözesangrenzen hinausgehenden Bedeutung bringen wir das Schreiben auch an dieser Stelle zum Abdruck. Es lautet:

„1. Die grundstürzenden Umwälzungen in unserem Staatswesen ziehen in hohem Maße die Kirche und das kirchliche Leben in Mitleidenschaft und bringen uns Geistlichen neue und ganz außerordentlich schwierige Aufgaben. Der katholische Klerus in Deutschland, der aus dem Volke hervorgegangen ist und stets mitten unter dem Volke gelebt hat, der in treuer Hirtensorge, ohne auf den Dank der Menschen zu

rechnen, dem Volke nach besten Kräften die Leiden des Krieges zu lindern bemüht war — er wird auch heute und heute erst recht alles daransetzen, um unserem Volke zu dienen und noch größeres Unglück von ihm fernzuhalten. Seine erste und wichtigste Aufgabe bleibt natürlich die eigentliche Seelsorge, die Vermittlung der übernatürlichen Heilsgüter der Erlösung an die Gläubigen, die Rettung der unsterblichen Seelen. Der Seelsorger wird daher zunächst die Gläubigen zum Gebete um sich scharen und durch das beharrliche, gemeinsame Gebet zum glaubensvollen Vertrauen auf Gott anleiten, der alle Dinge nach seinem heiligsten unerforschlichen Willen lenkt, der „die Zeitalter ändert, Reiche wegrückt und andere festigt" (Dan. 2, 20). Jetzt oder nie gilt es in der Gemeinschaft des Gebetes zu verharren, damit Gott die Tage der Heimsuchung abkürze, aus dem wüsten Trümmerfeld der Gegenwart bald wieder ein Reich der Ordnung und des Friedens erstehen lasse und die ins Heidentum zurücksinkende Welt in Christo erneuere. Wo immer in der Diözese wegen der Not der Zeit das Verlangen nach besonderen Andachtsstunden (mit sakram. Segen) laut wird, möge der Klerus, ohne Anfrage nach hier, nicht zögern, es zu erfüllen. Das Beispiel des mit seiner Gemeinde unablässig betenden Geistlichen wird seine Wirkung nicht verfehlen. Das Volk wird sich an seinem Vorbild aufrichten und dann mit mehr Mut und Seelenstärke, mit mehr Besonnenheit und Zuversicht den kommenden Ereignissen entgegensehen.

2. Eine Bedeutung und Wichtigkeit wie vielleicht nie zuvor bekommt in diesen Tagen die Predigt, und größer denn je wird damit die Verantwortung des Predigers. Der Verkünder des Wortes Gottes wird, wenn er das Gebot der Stunde erfaßt hat, bei sich den Entschluß fassen, womöglich es noch mehr als bislang ernst und gewissenhaft mit der Vorbereitung und Weiterbildung zu nehmen. Er wird sich klar darüber sein, daß das Gotteswort in einer Weise gepredigt werden muß, wie es die Bedürfnisse und Gefahren unserer Tage, die Seelenverfassung der Gläubigen und die Taktik der heute übermächtigen Gegner Christi und der Kirche notwendig machen. Sein nächstes Ziel muß sein, unserem hartgeprüften Volke die Seele zu stärken und die Mutlosen und Gleichgültigen ihrer dumpfen Stimmung zu entreißen. Er wird im heutigen Zusammenbruch unserer menschlichen Hoffnungen das Gottvertrauen aufs neue beleben und durch klare Darlegung der entsprechenden Glaubenswahrheiten die Zweifel an Gottes Weisheit und Vorsehung, Liebe und Güte zerstreuen. Wir Priester wollen uns durch die Schwierigkeiten und Hindernisse, die der guten Aufnahme der Predigt sich entgegenstellen, nicht entmutigen lassen. Sprechen wir mit den Aposteln: „Es geht nicht an, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen" (Apg. 6, 2), und denken wir oft an die Verheißung des Herrn: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35).

3. Es ist selbstverständlich, daß für die Predigt und alle in der Kirche stattfindenden Unterweisungen das Verbot des Politisierens in Kraft bleibt (s. Amtl. Kirchenblatt 1918. S. 98). Die Kanzel darf nicht zum politischen Kampf gebraucht werden. Gleichwohl müssen die Gläubigen freimütig und rückhaltlos über die Gefahren aufgeklärt werden, die dem Gottesglauben, der christlichen Sitte, dem Familienleben, der religiösen Erziehung, der christlichen Schule, den Rechten und der Freiheit der Kirche drohen. Je gründlicher, würdiger und ernster der Geistliche über diese Gefahren spricht, desto eher werden die Gläubigen, wenn demnächst die Aufforderung an sie ergeht, gewissenhaft und im Bewußtsein ihrer schweren Verantwortung vor Gott von ihren politischen Rechten den ihnen zustehenden Gebrauch machen. Außerhalb der Kirche hat jeder Geistliche als Staatsbürger nicht nur das gute Recht, sondern auch die heilige Pflicht, an dem politischen Wiederaufbau des Staates mit-

zuarbeiten; freilich wird er auch hierbei sich jener Würde und Mäßigung befleißigen müssen, die nötig ist, um nicht unheilvolle Parteiungen in der Pfarrgemeinde zu wecken und zu fördern. Da alle Männer und Frauen an der Neuordnung des öffentlichen Lebens mitzuwirken berufen sind, so müssen möglichst alle für die katholischen Vereine gewonnen werden, damit sie in denselben über ihre politischen Pflichten und Rechte Belehrung empfangen. Eine rege Arbeit in allen Vereinen, die durch die lange Kriegsdauer vielerorts unmöglich geworden war, muß unverzüglich nun wieder einsetzen.

4. Im Anschluß an mein Mahnwort vom 15 v. M. (s. Amtl. Kirchenblatt 1918. Stück 17) bitte ich die Geistlichen herzlich, auch fernerhin ihren ganzen Einfluß aufbieten zu wollen, daß Ruhe und Ordnung in die Bevölkerung von Stadt und Land zurückkehren. Vielerorts wird der Klerus bei den Bemühungen für Lebensmittelversorgung sowie für passende Unterbringung und Beschäftigung der heimkehrenden Soldaten hervorragend eingreifen können. Wo immer es angeht, möge er auf die Einrichtung von Arbeitsnachweisen dringen und eventuell solche auch selbst, gestützt auf die katholischen Vereine, einrichten. Für seelsorgliche Einwirkung werden die Soldaten sich um so empfänglicher zeigen, je bereitwilliger der Geistliche ihnen als Freund und Helfer in der Not bei der Rückkehr ins Vaterland gegenübergetreten ist. Es wird eine schwere, aber vor Gott besonders verdienstvolle Seelsorgsarbeit werden, die Zurückgekehrten in das geordnete kirchliche Leben der Gemeinde wieder einzuführen und sie für die katholischen Standesvereine aufs neue zu gewinnen. Der Erfolg wird dort am größten sein, wo der Seelsorger es verstanden hat, mit den einzelnen in unmittelbar persönliche, vertrauensvolle Beziehungen zu treten.

5. Der überstürzte Übergang vom Krieg zum Frieden hat auch die Lage zahlloser Frauen und Mädchen, namentlich soweit sie aus dem Kriegshilfsdienst entlassen worden sind, äußerst schwierig gestaltet.. Ich ersuche nochmals die Präsides und Vorstände der Mütter- und Jungfrauenvereine, die sittlich und wirtschaftlich gefährdeten Frauen und Mädchen zu schützen und ihnen die Rückkehr zu den häuslichen Berufen oder zu den spezifisch weiblichen Berufen in Handwerk, Handel und Industrie auf jede mögliche Weise zu erleichtern. Jungfrauen- und Müttervereine müssen jetzt zeigen, daß sie ein unüberwindliches Bollwerk gegen den Geist des Unglaubens und der Sittenlosigkeit bedeuten; sie müssen in vorderster Linie dafür einstehen, daß in den Gemeinden, auch bei vermehrten Gefahren und Versuchungen, christlich-ernste Sitte und kirchlich-katholisches Leben erhalten bleiben. In den verschiedenen weiblichen Vereinen muß dementsprechend gearbeitet werden; empfehlenswert ist auch die baldige Ansetzung eines Frauen- und Jungfrauen-Sonntags mit gemeinschaftlicher hl. Kommunion zur Erflehung eines beharrlichen Opfergeistes in dieser leidensreichen und entscheidungsvollen Zeit

6. Unsere größte Sorge bildet die Jugend, der von Tag zu Tag schlimmere Gefahren drohen und die nach den Plänen der Feinde Gottes und des Christentums dem erziehlichen Einfluß der Kirche entrissen werden soll. Ich bin tief dankbar für die unerschütterliche Treue, mit der unsere katholischen Lehrer und Lehrerinnen in diesen kritischen Tagen sich in Wort und Tat zu den Erziehungsgrundsätzen unserer hl. Kirche öffentlich bekannt haben. In vollkommenster Harmonie mit der katholischen Lehrerschaft wird der Klerus — des bin ich gewiß — alles aufbieten, um die religiöse Unterweisung und Erziehung der Jugend in geordneter Weise fortzuführen und gegen alle Hemmnisse zu schützen und zu verteidigen. Unaufhörlich sind die Eltern aufmerksam zu machen, welche furchtbare Gefahren in sittlich-religiöser Hinsicht ihren Kindern durch die Trennung von Staat und Kirche drohen, und welches Attentat auf die Elternrechte und auf das Familienglück eine glaubenslose Zwangsschule darstellt.

7. Schon auf den beiden letzten Diözesankonferenzen von 1915 und 1916 wurde die zwingende Notwendigkeit betont, alsbald nach dem Kriege Volksmissionen und Standesexerzitien zu veranstalten. Bei dem großen Triduum zu Anfang Januar 1915 haben sich mit bestem Erfolge unsere Pfarrer und Kapläne in die Reihen der Missionsprediger gestellt. Das wird wegen Mangels an verfügbaren Ordenskräften jetzt aufs neue erforderlich werden. Um die verschiedenen Dekanate unserer Diözese, unter jeweiliger Bevorzugung der am meisten gefährdeten Orte, einigermaßen gleichmäßig mit Missionen zu bedenken, muß eine planmäßige Abhaltung von Missionen und Standesexerzitien empfehlenswert erscheinen. Innerhalb der einzelnen Dekanate muß durch Konferenzbeschluß die ungefähre Reihenfolge der in nächster Zeit zu missionierenden Pfarreien festgestellt werden, in zwei oder drei Klassen nach der Dringlichkeit der Mission geteilt, je nachdem diese schon im ersten Jahre nach Friedensschluß notwendig erscheint oder auf das zweite bzw. dritte Jahr verschoben werden kann. Die Vorschläge der Dekanatskonferenzen sollen vom Bischöflichen Generalvikariate gesichtet werden, das, gewissermaßen als Diözesan-Zentrale für Volksmissionen, versuchen wird, im Zusammenarbeiten mit den Ordensoberen und den aus dem Weltklerus zur Verfügung stehenden Predigern mit praktischen Missionsvorschlägen den einzelnen Pfarrgemeinden zu dienen.

8. Gewaltigen Aufgaben ohne Zahl sieht sich so der Klerus mit einmal gegenübergestellt. Meine Zuversicht, daß der nie erlahmende Seeleneifer der Geistlichen trotz aller Schwierigkeiten die Lösung der neuen Aufgaben ohne Säumen und mit echt priesterlicher Freudigkeit in Angriff nehmen werde, wird zu meinem unbeschreiblichen Trost durch Nachrichten aus den verschiedensten Teilen der Diözese gerechtfertigt. Und wenn die Pläne der Gottesleugner und Kirchenfeinde über uns Priester in Zukunft persönliches Leid bringen sollten, dann werden wir erst recht wie eine acies ordinata unsere Reihen zusammenschließen und die Ehre Gottes und die Rechte der Kirche und das Seelenheil der uns anvertrauten Gläubigen bis zum letzten Atemzug verteidigen. Beten wir jetzt täglich füreinander beim hl. Opfer, daß wir die Sache Gottes würdig vertreten! „Wir wollen uns auch der Trübsal rühmen, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld bewirkt, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, und die Hoffnung macht nicht zuschanden; denn die Liebe ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 3 ff.). Noch stets sind die Tage der Bekämpfung und Verfolgung für die Kirche Tage der Ernte gewesen, und was der Sturm von ihrer Tenne weht, ist Spreu und nicht Weizen. Es wird sich auch in den gegenwärtigen Stürmen aufs neue bewähren das schöne Wort des hl. Hilarius: „Es ist die Eigenart der Kirche, daß sie dann siegt, wenn sie leidet, dann verstanden wird, wenn man sie bekämpft, dann gewinnt, wenn sie verliert." (De Trinitate VII, 4.)

Paderborn, den 7. Dezember 1918.

Der Bischof von Paderborn.

† Karl Joseph."

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 10 (1918), Heft 1/2.

Der ganzen Reihe Nr. 85. **Paderborn, 4. März 1918.**

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Anregungen für Kriegergrabmäler. (Rheinische Beratungsstelle für Kriegerehrungen.) Heft 2: Holzkreuze. 32 S. 4°. Moers, Steiger 1917. ℳ 1,50.

Arens, Bernhard, S. I., Die Mission im Festsaale. Grundsätzliche Darlegungen mit einer reichhaltigen Sammlung von Gedichten, Liedern, Schauspielen und Programmen für außerkirchliche Missionsfeiern. (Missions-Bibliothek.) VII u. 214 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 4,50, geb. ℳ 5,50.

Bardo, Br., Deutsche Gebete[3]. Wie unsere Vorfahren Gott suchten. Mit einem Vorwort von Univ.-Prof. Dr. E. Krebs. XIII u. 238 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 1,70

Bastgen, Dr. **Hubert,** Prof., Die Römische Frage. Dokumente und Stimmen. Bd. 1. XIII u. 467 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 12.

Below, Dr. **Georg von,** Prof., Kriegs- und Friedensfragen. (Bibliothek für Volks- und Weltwirtschaft. H. 43.) 132 S. Dresden und Leipzig, „Globus" 1917. ℳ 2,50.

Bitter, Franz, Pfarrer in Gelsenkirchen-Hüllen, Erstbeichtunterricht. 18 ausgeführte Katechesen zur Vorbereitung der Kinder auf die erste heilige Beichte für Seelsorger und Lehrer. 143 S. Dülmen, Laumann 1917. ℳ 2.

Braun, Max, Pastor in Berlin-Schöneberg, Schafft Kurrenden! Eine Handreichung zu volksmusikalischem Missionsdienst. 128 S. Berlin, Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt 1917. ℳ 2.

Braunsberger, Otto, S. I., Petrus Canisius. Ein Lebensbild. Mit einem Bildnis des Seligen. XI u. 332 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 4.

Brögger, Joseph, Religions- und Oberlehrer, Paulus und die Christen von Thessalonich. Predigten über die Thessalonicherbriefe. (Neutestamentliche Predigten. H. 1.) 108 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 2,24.

Burg, Die. Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 5. Jahrg. 1916/17 Heft 1—52; wöchentlich erscheint ein Heft von 16 Seiten mit jedesmaliger Beilage. Trier, Paulinus-Druckerei Gmbh. ℳ 1,15 vierteljährlich.

Bussar, Martin, Geistl. Rektor, Zehn-Minuten-Predigten auf jeden Sonntag des Jahres. (3. Bändchen der Sonn- und Festtags-Predigten.) 165 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1917. ℳ 3,40.

Caritas. Zeitschr. f. die Werke der Nächstenliebe im kath. Deutschland. Unter Mitw. von Fachmännern hrsg. vom Vorstand d. Caritas-Verbandes f. d. kath. Deutschland, redig. von Dr. Werthmann. Monatl. erscheint ein Heft zum Jahrespreis von ℳ 6. Jahrg. 22 Nr. 1—12. Freiburg i. B., Caritasverband. 1917.

Drathen, Joseph, Lehrer, Das moderne Jugendgericht und die Mitarbeit der Laien bei demselben. IX u. 82 S. Freiburg, Caritasverband 1917. ℳ 0,75.

Dreiling, P. Prof. Dr. **Raymund,** O. F. M., Geschichte der Basilika von Saint-Quentin im Weltkriege u. in der Forschung. Mit 12 Abbildgn. 16 S. Druckerei des Armee-Oberkommando 2. 1917.

Eder, Dr. **Karl,** Heilige Pfade. Ein Buch aus des Priesters Welt und Seele. (Bücher für Seelenkultur.) XII u. 339 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3,60.

Eggersdorfer, Dr. **Franz X.,** Prof., Der Volksschulunterricht. Kritischer Führer durch die neueren Strömungen der Methodik im Anschluß an die Kreislehr-

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1918 zu ergänzen.

pläne Bayerns. Teil 1: Der Sach- und Sprachunterricht. (III. Beiheft zur „Christlichen Schule".) VIII u. 140 S. Eichstätt, Verlag der „Christlichen Schule" 1917. ℳ 2,10.

Eickholt, Klemens August, Päpstl. Offizier a. D., Roms letzte Tage unter der Tiara. Erinnerungen eines römischen Kanoniers aus den Jahren 1868 bis 1870. Mit 8 Bildern. VIII u. 319 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3,50.

Englert, Ferdinand, Durch Kampf zum Frieden. Vier lateinische Gedichte auf die großen Zeiten des Kirchenjahres dem christlichen Volke im 400. Jahre seiner Trennung zur Bewahrung der Eintracht gewidmet. Mit 4 Bildern. 16 S. München, Beck 1917. ℳ 0,30.

Feine, D. Paul, Univ.-Prof., Luther und die Bibel. 30 S. Berlin, Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt 1917. ℳ 0,40.

Felisch, Dr., Wirkl. Geh. Admiralitätsrat, Ein deutsches Jugendgesetz. VI u. 72 S. Berlin, Mittler u. Sohn 1917. ℳ 1.

Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet von seinen Freunden und Schülern J. B. Aufhauser, A. Bigelmair u. a., hrsg. von Proff. Dr. Dr. Heinrich Gietl in München u. Georg Pfeilschifter in Freiburg. VIII u. 415 S. 4°. Freiburg, Herder 1917. ℳ 20.

Flaskamp, Christoph, Von der Freiheit der Kinder Gottes. Weltliche und geistliche Gedichte. 92 S. Warendorf, Schnell 1916. ℳ 2.

Flaskamp, Christoph, Die deutsche Romantik. Ein Nachwort. 40 S. Warendorf, Schnell 1917. ℳ 0,50.

Foerster, Fr. W., Erziehung und Selbsterziehung. Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger. VIII u. 393 S. Zürich, Schulthess u. Co. 1917. ℳ 6, geb. ℳ 7.

Fonck, Dr. Leopold, Rektor des päpstl. Bibelinstituts in Rom, Moderne Bibelfragen. Vier populär-wissenschaftliche Vorträge in erweiterter Form. VII u. 346 S. Einsiedeln, Benziger 1917. ℳ 8,05.

Fraedrich, G., Pfarrer in Gotha, Des Heervolkes Seele. (Religionsgeschichtliche Volksbücher V. Reihe 22. Heft.) 39 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 0,50.

Friedrich, Dr. Fritz, Prof., Der einzige Weg. Betrachtungen über die wirtschaftlichen Ursachen und die Beseitigung der Ehescheu und des Geburtenrückganges in Deutschland. (Bibliothek für Volks- und Weltwirtschaft. H. 44.) 46 S. Dresden und Leipzig, „Globus" 1917. ℳ 1,50.

Gasteiger, Michael, Redakteur des „Arbeiter", Die Arbeiterwohnungsfrage in Deutschland. Mit besonderer Berücksichtigung der Baugenossenschaften. XII u. 196 S. München, Verlag Leohaus 1916.

Grunwald, Dr. Georg, Prof. an der Kgl. Akademie zu Braunsberg, Philosophische Pädagogik. VII u. 374 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 8,50.

Gspann, Dr. Joh., Wo ist die wahre Kirche Christi? Ernste Gewissensfrage für Katholiken und Protestanten. 87 S. Einsiedeln, Benziger 1917. Cts. 40.

Haring, Johann B., Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes. Ergänzungsheft. Zusammenstellung der wichtigsten durch den neuen Codex iuris canonici herbeigeführten Änderungen. VIII u. 52 S. Graz, Moser 1917. ℳ 2, geb. ℳ 2,50.

Hausschatz, Deutscher. Illustr. Familien-Zeitschrift. Monatl. 2 Hefte. 4°. Jg. 43. Regensburg, Pustet. Jährl. 24 Hefte à 35 Pfg., komplett ℳ 8,40.

Hofmiller, Joseph, Vom alten Gymnasium. Englisch oder Französisch. Laiengedanken zum Religionsunterricht. 100 S. München, Bruckmann 1917. ℳ 2.

Huonder, Anton, S. I., Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. 9. u. 10. Aufl. XXIII u. 404 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3.

Kellermann, Dr. Benzion, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. 71 S. Berlin, Schwetschke u. Sohn 1917. ℳ 2,40.

Kerler, Dr. Dietrich Heinrich, Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung. 39 S. Ulm, Kerler 1917. ℳ 1,50.

Kind, D. Dr. August, weil. Pfarrer an der Neuen Kirche in Berlin, Gott ist unsere Stärke. Predigten aus der Kriegszeit. Mit einem Vorwort von Pfarrer Dr. P. Kirmß. Hrsg. von E. Gorsolke, Sekretärin des Allgem. Evang.-Protest. Missionsvereins. 125 S. Heidelberg, Evangelischer Verlag 1916. ℳ 1,80.

Koehler, Dr. F., Pfarrer in Berlin, Das religiös-sittliche Bewußtsein im Weltkriege. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. V. Reihe 21. Heft.) 48 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 0,50.

Kunst, Die christl. Monatsschr. f. alle Gebiete der christl. Kunst u. der Kunstwissenschaft sowie f. das gesamte Kunstleben. In Verb. mit der deutschen Gesellsch. f. christl. Kunst. 4°. Jg. 13. H. 1—12. München, Gesellsch. für christl. Kunst GmbH. Halbjährl. ℳ 7. Einzelhefte ℳ 1,50.

Leuchtturm für Studierende. Illustrierte Halbmonatsschrift. 10. Jahrg. 1916/17. Heft 1—24. Trier, Paulinus-Druckerei GmbH. I. Ausgabe ℳ 1,60; II. Ausgabe ℳ 2.40 halbjährlich.

Liefmann, Dr. **Robert,** Univ.-Prof., Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. Bd. 1: Grundlagen der Wirtschaft. XXIV u. 688 S. Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt 1917. ℳ 10.

Lienert, P. **Konrad,** Sühnende Liebe dem Herzen Jesu! Ein Lehr- und Gebetbuch für alle Verehrer des hl. Herzens Jesu. 512 S. Einsiedeln, Benziger 1917. Fr. 2.10.

Lindworsky, Joh., S. I., Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen. (Stimmen der Zeit. Ergänzungshefte. 2. Reihe 1. Heft.) XVI u. 454 S. Freiburg, Herder 1916. ℳ 15, geb. ℳ 16,50.

Maier, Anton, Der Herrgott u. der Weltkrieg. Eine klare Antwort auf eine ernste Frage. 46 S. 4°. Augsburg, Haas u. Grabherr 1917. ℳ 0,50.

Marck, Dr. **Siegfried,** Privatdozent, Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe. 91 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 2,40.

Maritschnig, Dr. **R.,** Die wichtigsten Reformen Pius' X. Mit historischem Rückblick speziell für Studierende des Kirchenrechtes². 100 S. Innsbruck, „Tyrolia" 1917. ℳ 2.

Meyenberg, A., Prof., Religiöse Grundfragen. 2. Lfg. (Homiletische und katechetische Studien. Ergänzungswerk.) S. 657 bis 1490. Nebst: Alphabetisches methodisch-homiletisches Sachverzeichnis. 270 S. Luzern, Räber 1917. ℳ 12,80.

Meyer, P. **Wendelin,** O. F. M., Die Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch. Bd. 1. 2 Aufl. XXIII u. 291 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1917.

Missions-Blätter. Monatsschrift der Benediktiner-Kongregation von St. Ottilien und ihres Missions-Vereins. Liebeswerk vom hl. Benedikt. Erscheint monatlich. Jahrg. 21 (1916/17) H. 1—12. S. Ottilien (Oberb.), Missions-Verlag. Bezugspreis jährlich ℳ 1,50, mit Porto ℳ 2.

Muckermann, Hermann, S. I., Mutter und Kind. Die Bedeutung u. Notwendigkeit des Säuglings- und Kleinkinderschutzes in Bayern. 32 S. Druck von Kösel in Kempten 1917.

Müller, Giuseppe, Dr. iur., Il Papa pacificatore. La mediazione per la pace gli Stati neutrali e il Papa. 46 S. Freiburg (Schweiz), Canisius-Druckerei 1917.

Müller, Dr. **Joseph,** Die Haager Konvention vom 18. Oktober 1907 über das Friedensvermittlungsrecht neutraler Staaten und die Frage der päpstlichen Vermittlung. Vortrag, gehalten im Cercle catholique zu Freiburg am 23. Aug. 1916. 40 S. Freiburg (Schweiz), Canisius-Druckerei 1917.

Naab, P. **Ingbert,** O. M. Cap., Glaubenswehr. (Die Jugend. Vorträge f. Jugendvereine. Heft 6.) 111 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 1.

Nelson, Leonard, Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechtes, insbesondere über die Lehre von der Souveränität. 251 S. Leipzig, Veit 1917. ℳ 7,50.

Nicolussi, Dr. P. **Johann,** Das Verhältnis zwischen dem Matthäus- und Markusevangelium. 62 S. Bozen, Selbstverlag der Väter vom Allerheil. Sakrament 1917. ℳ 1,50.

Nicolussi, Dr. P. **Johann,** Die Notwendigkeit der heil. Eucharistie. Dogmatische Abhandlung. 205 S. Bozen, Selbstverlag der Väter vom Allerheil. Sakrament. 1917. ℳ 4.

Niebergall, Friedrich, Die moderne Predigt. (Abdruck aus: Zeitschrift f. Theologie und Kirche. Jg. 15 Heft 3.) S. 203 bis 271. Tübingen, Mohr 1905. ℳ 1,20.

Nieder, Dr. **Ludwig,** Gedanken über Krieg, Gott und Christentum. (Sonderabdruck aus der Präsides-Korrespondenz. Heft 4/5 1917.) 51 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 0,60.

Peitz, Wilhelm M., S. I., Das Register Gregors I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- u. Registerwesens bis auf Gregor VII. Mit 3 Abbildungen. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 2. Reihe 2. Heft.) XVI u. 221 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 11.

Praxmarer, Dr. **Joh.,** Hirscher redivivus! Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unsers Religions-Unterrichtes. 45 S. Dillingen, Keller 1917. ℳ 0,80.

Prockſch, D. O., Prof., Petrus. (Bibliſche Zeit- u. Streitfragen. XI. Reihe 4. Heft.) 26 S. Berlin-Lichterfelde, Runge 1917. ℳ 0,60.

Reith, P. **Wigbert,** O. F. M., Job (I). (Alttestamentliche Predigten. H. 1.) 52 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 1.

Renner, Karl, Marxismus, Krieg und Internationale. Kritiſche Studien über offene Probleme des wiſſenſchaftlichen und des praktiſchen Sozialismus in und nach dem Weltkrieg. XII u. 384 S. Stuttgart, Dietz 1917. ℳ 4, geb. ℳ 5.

Richtet Kurrenden ein! 15 S. Berlin, Vaterländiſche Verlags- und Kunſtanſtalt 1917. ℳ 0,10.

Rundſtedt, Frl. Dr. **M. von,** Die Arbeit des Landmädchens. (Unſere weibliche Landjugend. H. 4.) 16 S. Berlin-Dahlem, Burckhardthaus-Verlag 1917. ℳ 0,30.

Saathoff, Albrecht, Paſtor in Göttingen, Luthers Glaube nach ſeinen eigenen Zeugniſſen. (Religionsgeſchichtliche Volksbücher. IV. Reihe 26. Heft.) 64 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 0,50.

Schäfer, Dr. **Jakob,** Geiſtl. Rat, Prof., Der Roſenkranz ein Pilgergebet. Predigten, Leſungen und Betrachtungen. I. Teil: Die freudenreichen Geheimniſſe. VI u. 83 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 1,20.

Scheler, Max, Die Urſachen des Deutſchenhasses. Eine nationalpädagogiſche Erörterung. 191 S. Leipzig, Wolff 1917. ℳ 2,40.

Schmidt, Dr. **Alfred,** Übergangswirtſchaft. Die Brücke vom Krieg zum Frieden. 87 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 1,90.

Schmidt, Lic. **Hans,** Univ.-Prof., z. Z. Hauptmann im Felde, Der Prophet Amos. Sechs Vorleſungen an einem Kriegshochſchulkurſus. VIII u. 140 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 1,40.

Schrörs, Dr **Heinrich,** Univ.-Prof., Deutſcher und franzöſiſcher Katholizismus in den letzten Jahrzehnten. XV u. 228 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 4,60.

Schwab, Dr. **Guſtav,** Die rechtliche Stellung der israelitiſchen Religionsgemeinſchaft in Württemberg. VII u. 109 S. Stuttgart, Kohlhammer 1917. ℳ 3,50.

Schwab, Dr. **Joh.,** Bilder aus Religions- und Kirchengeſchichte. Zum Gebrauch in Fortbildungsſchule und Chriſtenlehre ſowie in den höheren Volksſchulklaſſen. Heft 1 u. 2. Donauwörth, Auer 1916 u. 1917. Jedes Heft ℳ 1,50.

Seckendorff, Dr. **Eleonore Freiin von,** Die kirchenpolitiſche Tätigkeit der heil. Katharina von Siena unter Papſt Gregor XI. (1371—1378). Ein Verſuch zur Datierung ihrer Briefe. (Abh. zur Mittleren und Neueren Geſchichte. Heft 64). XVI u. 162 S. Berlin und Leipzig, Rothſchild 1917. ℳ 5,20. Subſkriptionspreis ℳ 4,80.

Stöhr, Dr. **Adolf,** Univ.-Prof., Pſychologie. XVI u. 581 S. Wien und Leipzig, Braumüller 1917. ℳ 14.

Thoma, Hans, Die zwiſchen Zeit und Ewigkeit unſicher flatternde Seele. 47 S. Jena. Diederichs 1917. ℳ 2.

Tiede, Ernſt, Ur-Ariſche Gotteserkenntnis. Ihr neues Erwachen im Sonnenrecht und Die Erſchließung der kleinen und großen Myſterien. Mit 77 Abbildungen. (Geheime Wiſſenſchaften. Bd. 15.) XV u. 352 S. Berlin, Barsdorf 1917. ℳ 10, geb. ℳ 12.

Verbeek, Dr. **Heinrich,** Flämiſch für alle Deutſchen. Eine Anleitung zum leichten Erlernen d. flämiſchen Sprache. 194 S. M.-Gladb., Volksverein 1917. ℳ 1,50.

Weſſel, J., Pfarrer in Solingen, Aus der Vereinspraxis weiblicher Vereine. Gedanken und Anregungen als Beitrag zur Löſung der Frauenfrage. 141 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 2,40.

Will, Dr. **Eduard,** Die Gutachten des Oldradus de Ponte z. Prozeß Heinrichs VII. gegen Robert von Neapel. Nebſt der Biographie des Oldradus. (Abh. zur Mittleren und Neueren Geſchichte. Heft 65.) 65 S. Berlin und Leipzig, Rothſchild 1917. ℳ 2,20, Subſkriptionspreis ℳ 1,80.

Zeitſchrift f. Miſſionswiſſenſchaft. In Verbind. mit Prof. Dr. Meinertz, P. Schwager u. P. Streit hrsg. von Prof. Dr. Schmidlin. Jährl. 4 Hefte. Jg. 7. 1917. Münſter, Aſchendorff. Jährl. ℳ 6,60.

Zürcher, P. **Ambros,** O. S. B., Pfarrer. Ich kommuniziere bald. Ein geiſtlicher Führer zur erſten Kommunion. 224 S. Einſiedeln, Benziger 1917. Fr. 1.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 10 (1918), Heft 3/4.

Der ganzen Reihe Nr. 86. Paderborn, 20. April 1918.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Adam, Dr. **Karl,** Univ.-Prof., Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus. (Veröffentlichungen a. dem Kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe. Nr. 5.) 64 S. München, Lentner 1917. ℳ 1,60.

Adam, Dr. **Karl,** Univ.-Prof., Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd. 14 H. 1.) X u. 167 S. Paderborn, Schöningh 1917. Subskriptionspreis ℳ 5, für Nicht-Abonnenten ℳ 6.

St. Anna-Kalender für das Jahr 1918. Ein Führer durch das kirchliche Leben bei St. Anna in München. Den Pfarrangehörigen gewidmet von P. Barnabas Zehnder O. F. M. 58 S. München, Selbstverlag des Hrsgs. 1917. ℳ 0,50.

Anthropos. Internationale Zeitschrift f. Völker- u. Sprachenkunde. Im Auftrage d. österr. Leogesellschaft mit Unterstütz. d. deutschen Görresgesellschaft hrsg. unter Mitarbeit zahlr. Missionäre von P. W. Schmidt S. V. D. 4°. Bd. X/XI. Jg. 1915/16. H. 1—6. Wien, Mechitaristen-Dr. Jährl. 6 Hefte für ℳ 20.

Anzeiger, Literarischer. Begr. von Univ.-Prof. Dr. S. Gutjahr. Hrsg. von Dr. J. Haring u. J. Köck, Univ.-Prof. in Graz. Erscheint am 15. jeden Monats. Jg. XXXI. Nr. 1—12. Graz u. Wien, Styria. Jährl. ℳ 3 = Kr. 3.

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich-Ungarn u. die Schweiz. Begründet von Moy de Sons. Fortges. von F. H. Vering und F. Heiner. Hrsg. von Dr. N. Hilling. Jährlich 4 Hefte. Bd. 97 (Vierte Folge Bd. 5). Mainz, Kirchheim u. Co. Preis jährl. ℳ 15.

Arnold, Hans, Willst du gesund werden? Der Arzt für Körper und Seele. (Die Brücke zum Jenseits. Bd 4 H. 5/6.) 61 S. Wiesbaden, Abigt 1917. ℳ 1,50, geb. ℳ 2,50.

Aufwärts! Eine Feldgabe von Mitgliedern des Verbandes der Wissenschaftlichen kath. Studentenvereine Unitas. Hrsg. von Joseph Kuckhoff. 176 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. geb. ℳ 1,50.

Barnikol, Dr. **Ernst,** Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Die erste Periode der deutschen Brüderbewegung: Die Zeit Heinrichs von Ahaus. Ein Beitrag zur Entwicklung u. Organisation d. religiösen Lebens auf deutschem Boden im ausgehenden Mittelalter. (Ergänzungsheft z. Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1917.) XII u. 215 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 6.

Bolzau, Dr. H., Leiter der gemeinnützigen Rechtsauskunftsstelle in Köln, Wohlfahrtsämter. Zentralisation der Wohltätigkeit und Wohlfahrtspflege in deutschen Städten. (Heß-Kriegsschriftensammlung Nr. 5.) 116 S. Stuttgart, Heß 1917. ℳ 1,80.

Borne, P. **Fidentius van den,** O. F. M., Die Franziskus-Forschung in ihrer Entwicklung dargestellt. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe Nr. 6.) X u. 106 S. München, Lentner 1917. ℳ 3,20.

Canisiusstimmen, zugleich Stimme Mariä. Echo von Rom u. d. Herz-Jesu-Andacht. Offizielles deutsches Organ der internationalen und nationalen Marianischen Kongresse. Erscheint monatlich. Jahrg. 40 Nr. 1—12. Freiburg (Schweiz), Canisiusdruckerei 1917. Jährl. ℳ 1,50.

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1918 zu ergänzen.

Chrysologus. Blätter für Kanzelberedsamkeit. Monatsschrift für die Rede auf der Kanzel und im Verein. In Verbindung mit Regens Dr. Ries, St. Peter, und Univ.-Prof. Dr. Ude, Graz, hrsg. von Priestern der Gesellschaft Jesu zu Valkenburg (Holland). Jg. 57. Paderborn, Schöningh. Jährlich 12 Hefte. Preis f. den Jg. im Buchhandel und durch die Post ℳ 8, mit Postzusendung ℳ 9,20.

Damaschke, Adolf, Geschichte der Nationalökonomie. Eine erste Einführung. 9., erw. Aufl. Bd. 1. XIV u. 400 S. Jena, Fischer. ℳ 3,50.

Denkschrift über die Sittlichkeitsfrage. Hrsg. vom Deutsch-Evangelischen Verein zur Förderung der Sittlichkeit. 27 S. Berlin, Deutscher Sittlichkeitsverein Plötzensee 1917. ℳ 0,50.

Dimmler, Emil, Schriftlesung. Grundsätzliche Erwägungen über eine Frage der Zeit. 124 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 1,20.

Dörfler, Peter, Der Roßbub. Erzählung. 336 S. Kempten u. München, Kösel 1917. ℳ 5.

Ebner, Jos., Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 19 Heft 4.) VIII u. 126 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 4,25.

Eggersdorfer, Dr. Franz X., Prof., z. Z. im Felde, Der Volksschulunterricht. Kritischer Führer durch die neueren Strömungen der Methodik im Anschluß an die Kreislehrpläne Bayerns. 1. Teil: Der Sach- u. Sprachunterricht. (III. Beiheft zur „Christlichen Schule".) VIII u. 140 S. Eichstätt, Verlag der „Christlichen Schule" 1917. ℳ 2,10.

Engel, Joh., Pfarrer, Von Kraft zu Kraft. Epistelpredigten für die Sonntage des Kirchenjahres. 1. Hälfte: Von Advent bis Pfingsten. V u. 256 S. Breslau, Aderholz 1917. ℳ 5.

Faßbender, Dr. Martin, Geh. Regierungsrat, Wollen eine königliche Kunst. Gedanken über Ziel u. Methode d. Willensbildung u. Selbsterziehung. 7.—9. Aufl. VII u. 272 S. Freiburg, Herder. ℳ 3, geb. ℳ 3,80.

Fecht, Dr. Kuno, Gymnasialdirektor in Freiburg, u. Dr. **Jakob Sitzler,** Geh. Hofrat, Griechisches Übungsbuch für Ober-Tertia. XI u. 187 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 2,70, geb. ℳ 3,30.

Felisch, Dr., Wirkl. Geh. Admiralitätsrat, Abteilungschef im Reichsmarineamt, Neuordnung der Menschenliebe. 167 S. Berlin, Mittler. ℳ 2.

Geduld, Die — Unser Sieg! Auszug aus dem größeren Werke des Erzbischofs Ullathorne „Mehr Geduld". Neu hrsg. von den Benediktinerinnen der Abtei Frauenchiemsee. VII u. 278 S. Mergentheim, Ohlinger 1917. ℳ 1,60.

Genossenschaft, Die, der Missionare Oblaten der Unbefl. Jungfrau Maria im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1816—1916). Dargestellt von mehreren Patres der deutschen Ordensprovinz. 112 S. Hünfeld, Verlag der Zeitschrift „Maria Immaculata" 1916.

Glaube und Arbeit. Katholisch-soziale Monatsschrift. Hrsg. vom Kartellverband der kath. Arbeitervereine West-, Süd- und Ostdeutschlands. Jährlich 12 Hefte — je am 15. des Monats — Jg. 1 (1917) Nr. 1—12. München, Leohaus, Hauptstelle kath.-sozialer Vereine e. V. Jährlich ℳ 6.

Gmelch, Dr. Joseph, Dompredigter in Eichstätt, Heilige Flammen. Religiös-caritative Vorträge bei Frauenkonferenzen. Gehalten in Bad Reichenhall. 51 S. Eichstätt, Brönner 1917. ℳ 1,20.

Grabowski, Adolf, Religiöse Zukunft. (Aus: „Das neue Deutschland." 6. Jg. 6. Heft.) 5 S. 4°. Gotha, Perthes 1917. ℳ 0,60.

Grimm, Eduard, Die Ethik Jesu. 2., neubearb. Aufl. 343 S. Leipzig, Heinsius 1917. ℳ 6.

Habbels Konversations-Lexikon. Unter Mitwirkung von Fachgelehrten hrsg. von Dr. Adolf Genius. Mit 1400 Abbildgn. und 20 Karten. Bd. 1—4 (Buchst. A—S). Regensburg, Habbel 1912—17. Jeder Band geb. ℳ 5.

Hammelrath, Emil, Teutonenkraft und sexuelle Frage. Deutsche Worte zur Beherzigung. 200 S. Trier, Paulinus-Druckerei 1917. ℳ 3,60.

Hansen, H., Pastor in Kropp bei Schleswig, Stimuli et clavi, i. e. theses adversus huius temporis errores et abusus. Spieße und Nägel, d. i. Streifzüge wider die Irrnisse und Wirrnisse unserer Zeit. 15 S. Altona, Carstens 1917. ℳ 0,30.

Hatzfeld, Johannes, Tandaradei. Ein Buch deutscher Lieder mit ihren Weisen aus 8 Jahrhunderten. Textausgabe ohne Noten. Mit 16 Bildern nach Holzschnitten von A. Heumann. 248 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 0,45.

Heinen, A., Briefe an einen Landlehrer. 317 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. Geb. ℳ 3,60.

Hösle, Alois, Stadtschulinspektor, Die Schulpflegerin ein neuer Frauenberuf. VI u. 48 S. Leipzig. Quelle u. Meyer 1917. ℳ 0,80.

Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg. Hrsg. von Mitgliedern des Chorherrenstiftes. Wien u. Leipzig, Braumüller. VI. 1914. ℳ 6,80. — VII. Abt. 1. 1915. ℳ 3,40. — VII. Abt. 2. 1916. ℳ 6,80. — VIII. Abt. 1. 1917. ℳ 5,40.

Jahresbericht, Zehnter, der kirchenmusikalischen Jahreskurse der St Gregoriusgesellschaft mbH. zu Beuron (15. Okt. 1916 bis 15. Juni 1917). 4 Bl. Beuron, Kunstverlag 1917.

Jentsch, Dr. Karl, Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll². Aus dem literarischen Nachlasse hrsg. von Dr. Anton Heinrich Rose. 65 S. Leipzig, Grunow 1917. ℳ 1,20.

Kalender für den kath. Klerus Österreich-Ungarns 1918. Jg. 40. Redigiert von Roman G. Himmelbauer, Chorherr von Klosterneuburg. Nebst Beilage. V u. 292 u. 68 S. Wien, Fromme 1917. Kr. 4,62.

Katholik, Der. Zeitschr. für kath. Wissensch. und kirchl. Leben. Hrsg. von Dr. J. Becker und Dr. J. Selbst, Prof. am Bischöfl. Seminar zu Mainz. Jährlich 10 Hefte. Jg. 97 (1917). Mainz, Kirchheim. Pr. f. d. Jg. ℳ 12.

Kegel, Dr. Martin, Pfarrer und Oberlehrer am Joachimsthalschen Gymnasium in Templin, Die Erziehung der Jugend im Volke Israel. (Zeitfragen evangelischer Pädagogik. 2. Reihe 4. u. 5. Heft.) 100 S. Berlin, Zillessen 1917. ℳ 1,80.

Keppler, Dr. Paul Wilhelm von, Bischof von Rottenburg, Mehr Freude. Volksausgabe. XIX u. 160 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 1,75.

Klug, Dr. J., Die Schule Gottes ein Buch vom sittlichen Heldentum. VI u. 478 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 7,20.

Krebs, Dr. Engelbert, Univ.-Prof., Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten. (Bücher für Seelenkultur.) VIII u. 206 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 2,50.

Kümmel, Konrad, Auf Sions Höhen. Erzählungen für jugendliche Kommunikanten. 88 S. Freiburg, Herder 1917. Geb. ℳ 1,25.

Kümmel, Konrad, Bischof und Minister. Erzählungen für jugendliche Kommunikanten. 96 S. Freiburg, Herder 1917. Geb. ℳ 1,25.

Kümmel, Konrad, Der Unschuld Rettung. Erzählungen für jugendliche Kommunikanten. 98 S. Freiburg, Herder 1917. Geb. ℳ 1,25.

Kümmel, Konrad, Ich sehe den Himmel offen. Erzählungen für jugendliche Kommunikanten. 88 S. Freiburg, Herder 1917. Geb. ℳ 1,25.

Laer, Fr. von, Landrat, Neu-Deutschland. 1. Teil: Weltkrieg und Sozialpolitik. 72 S. Berlin, Deutsche Landbuchhandlung 1917. ℳ 1.

Landersdorfer, P. Dr. Simon, O. S. B., Die sumerischen Parallelen z. biblischen Urgeschichte. Mit 2 Tafeln. (Alttestamentliche Abhandlungen. 7. Bd. 5. Heft.) VIII u. 102 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 3.

Lesêtre, H., Der katholische Glaube. Nach der vierzehnten Auflage aus dem Französischen übersetzt von Pfarrer Emil Schäfer. XIV u. 467 S. Rottenburg, Bader 1914. ℳ 4,80.

Maria Immaculata. Monatsblätter d. Missionare Oblaten d. Unbefleckten Jungfrau Maria. Organ des Marian. Missions-Vereins. Jg. 24 (1916/17) H. 1—12. Verlag der deutschen Ordensprovinz der Oblaten M. I. Hünfeld b. Fulda, St. Bonifatiuskloster. Jährl. ℳ 2.

Möhler, Dr. K., Oberschulrat, Kommentar zum Katechismus für d. Bistum Rottenburg. Bd. 1. 5. Aufl. XV u. 296 S. Rottenburg, Bader 1917. ℳ 4,50.

Müller, Johannes, Volkskirche und Christentum. Neuntes Kriegsheft der Grünen Blätter. (Bd. 19 H. 3/4). S. 129—228. Elmau, Post Klais (Oberbayern), Verlag der Grünen Blätter 1917. ℳ 1,80.

Rieder, Dr. Ludwig, Gedanken über Krieg, Gott und Christentum. (Sonderabdruck aus der Präsides-Korrespondenz. Heft 4/5 1917.) 51 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 0,60.

Oberdoerffer, Dr. **Peter,** Pfarrer, Erziehung zur Tugend. Vorträge für kirchliche Vereine, insbesondere für Müttervereine. 282 S. Warendorf, Schnell 1917. ℳ 3,50.

Oer, Sebastian von, Benediktiner, Daheim. Gedanken über die christliche Familie. 3. u. 4. Aufl. VII u. 206 S. Freiburg, Herder 1917. Geb. 2,40.

Quartalschrift, Theologisch-praktische. Hrsg. von den Professoren der bischöfl. theol. Diöz.-Lehranstalt zu Linz. Jährlich 4 Hefte. Jahrg. 70 (1917) Heft 1—4. Linz, Haslinger in Komm. Preis für den Jahrg. ℳ 6,48.

Reiter, Joseph, Pfarrer, Gottes Stellvertreter, ein verkannter Tröster im modernen Weltleben! Kurze und populäre Abhandlungen über die hohe Bedeutung des kath. Priestertums in unserer Zeit. VIII u. 96 S. Dillingen, Keller 1917. ℳ 1,60.

Retzbach, Dr. **Anton,** Domkustos in Freiburg, Die Verbindlichkeit formloser letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken nach dem alten und neuen Kirchenrecht. 48 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 0,80.

Sawicki, Dr. **Franz,** Prof., Politik und Moral. 81 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 1,60.

Schlager, P. Dr. **Patricius,** O. F. M., Missionsandachtsbuch. XII u. 266 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 1,60.

Scholl, Dr. **Kaspar,** Domvikar in Köln, Jungfräulichkeit ein christliches Lebensideal. Gedanken für Priester und gebildete Katholiken. 2. u. 3. Aufl. V u. 237 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 2,80.

Simon, Lic. Dr. **Theodor,** Geh. Konsistorialrat und Prof., Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche. 34 S. Berlin, Trowitzsch u. Sohn 1917. ℳ 1,50.

Spiegel, Benedikta von, O. S. B., Mehr Liebe. Pius de Hemptinne O. S. B. Ein Lebensbild. Deutsch bearbeitet. Mit 3 Bildern. 2. u. 3., verb. Aufl. XI u. 272 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3,20.

Stegmann, Dr. **Anton,** z. Z. Kriegsgefangenenseelsorger in Ludwigsburg, Silvanus als Missionar und „Hagiograph". Eine exegetische Studie. 53 S. Rottenburg, Bader 1917.

Stiglmayr, Joseph, S. I., Das humanistische Gymnasium und sein bleibender Wert. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. Reihe: Kulturfragen. 4. Heft.) XII u. 156 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3.

Sträter, Dr. **Hermann,** Pfarrer in Krefeld, Das Männerapostolat. Seine Bedeutung und praktische Ausgestaltung in der Jetztzeit. Zugleich ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. X u. 167 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 2,40.

Struker, Dr. **Arnold,** Privatdozent, Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden. Im Urtext und in deutscher Übersetzung. Mit Bildnis Papst Benedikts von Professor L. Samberger. XII u. 143 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3,50.

Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den kath. Klerus deutscher Zunge 1918. Redaktion: Prof. Dr. K. A. Geiger in Dillingen. Jg. 40. 231 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1917. ℳ 1,50.

Thilo, Martin, Die Chronologie des Alten Testaments; dargestellt und beurteilt unter besonderer Berücksichtigung der masoretischen Richter- u. Königszahlen. Mit 4 großen graphischen Tafeln. 36 S. 4°. Barmen, Klein in Komm. 1917. ℳ 6.

Tillmann, Dr. **Fritz,** Univ.-Prof., Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt. Bd. 1: Vom 1. Adventssonntag bis Palmsonntag. Mit einem Abriß der Geschichte und Theorie der Homilie von † Prof. Dr. Aug. Brandt. VIII u. 390 S. Düsseldorf, Schwann 1917. ℳ 7.

Weltende und jüngstes Gericht. Das prophetische Wort der Heiligen Schrift von der vergangenen, jetzigen und kommenden Weltgeschichte und den letzten Dingen. Von einem Gärtner im Weinberge des Herrn. Neu hrsg. von M. Minner. (Die Brücke zum Jenseits. Bd. 2 H. 3/4.) S. 97—192. Wiesbaden, Abigt 1917. ℳ 1,60.

Zeitschrift für christl. Erziehungswissenschaft. Organ f. wissensch. Pädagogik, Schulpraxis und Schulpolitik. Mit Unterstützung von Hofrat Willmann (Leitmeritz) hrsg. von J. Pötsch und A. Stroh. Erscheint monatlich einmal. Jg. X Heft 1—12. Paderborn, Schöningh. Pr. halbjährlich ℳ 3.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 10 (1918), Heft 5.

Der ganzen Reihe Nr. 87. Paderborn, 28. Juni 1918.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Ach, Dr. **N.,** Univ.-Prof., Über die Werkstättenbehandlung und die sonstige Beschäftigung der Kriegsbeschädigten. 19 S. München, Müller u. Steinicke 1916. ℳ 0,75.

Acker, Hermann, Religion und Leben. Literarischer Ratgeber[2]. Auf Veranlassung und unter Mitwirkung kath. Religionslehrer hrsg. 84 S. Trier, Paulinus-Druckerei. ℳ 0,60.

Acker, Hermann, Was soll ich lesen? Literarischer Ratgeber[2]. Teil 2: Philosophie, Erziehungswissenschaft, Religiöse Bildung und religiöses Leben, Kirchengeschichte, Heiligenleben, Missionskunde. 204 S. Trier, Paulinus-Druckerei. ℳ 3,60.

Bahr, Hermann, Vernunft und Wissenschaft. (Sonderabdruck aus der „Kultur", Jahrbuch der österr. Leo-Gesellschaft.) 46 S. Innsbruck, „Tyrolia" 1917. ℳ 1,30.

Beck, Dr. **J.,** Prof., Weltkrieg und Vorsehung. Ein Gespräch. (Aufwärts-Broschüre.) 20 S. Köln und Mainz, Verlag des St. Josephs-Vereins. ℳ 0,10.

Bonifatius-Korrespondenz, Akademische. Organ d. Einigung d. akad. Bonifatius-Vereine. Jg. 32 S. S. 1917. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1917.

Sankt Bonifatius, Kathol. Monatsschrift f. die Mitglieder des Bonifatiusvereines. Hrsg. vom Bonifatiusvereine. Geleitet von P. Theodor Prokisch O. S. B. Prag, Abtei Emaus. Wird zu Anfang jedes Monats in den Kirchen Österreichs ausgeteilt. Prag, „Bonifatia". Jg. 14 Nr. 1—12.

Clavis thesauri Breviarii. Psalmorum principales cogitationes, ad devote recitandum Officium iuxta Psalterium elaboratae. 30 S. Graz u. Wien, „Styria". H. 50.

Diebolder, Jos., Prof., Stellung des Menschen in der Natur, mit besonderer Berücksichtigung der rudimentären Organe. (Sammlung Natur und Kultur. Nr. 12.) 59 S. München, Verlag Natur und Kultur. ℳ 1.

Döller, Dr. **Joh.,** Univ.-Prof., Die Reinheits- u. Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. (Alttestamentl. Abhandlungen. Bd. 7 Heft 2/3.) VIII u. 304 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 7,50.

Drews, Arthur, Freie Religion. Vorschläge zur Weiterführung des Reformations-Gedankens. 19 S. Jena, Diederichs 1917. ℳ 0,50.

Dürr, Dr. **Lorenz,** Präfekt am Chilianeum in Würzburg, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Mit 12 Abbildgn. XII u. 76 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 3,50.

Ewald, Joseph, Hauptlehrer, Anleitung zur Behandlung des deutschen Kirchenliedes. Für den Schulgebrauch bearbeitet. Durch die 23 Einheitslieder erfolgte 3., ergänzte Aufl. XI u. 319 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 5.

Fabiolas Schwestern die christlichen Heldinnen. Ein Seitenstück zu Wisemans Fabiola. Nach dem Französischen deutsch bearbeitet. 7. u. 8. Aufl. Mit Abbildgn. VIII u. 358 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 3.

Faßbinder, Nikolaus, Kgl. Konrektor in Trier, Am Wege des Kindes. Ein Buch für unsere Mütter. 2. u. 3. Aufl. XII u. 396 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,80.

Fidelis, Alex., Die Erstkommunion. Ein Wort zur Aufklärung und Beruhigung. (Sonderabdruck aus dem Straßburger Diözesanblatt. 1917 Nr. 10—12.) 31 S. Straßburg, Le Roux u. Co. in Komm. ℳ 0,50.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1918 zu ergänzen.

Finke, Dr. **Heinrich,** Prof., Briefe an Friedrich Schlegel. 104 S. Köln, Bachem in Komm. 1917. ℳ 2,50.

Franziskus. Den Akademikern im Felde gewidmet von deutschen Franziskanern. 80 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 1,80.

Franziskus-Stimmen. Religiöse Monatsschrift. Hrsg. von Mitgliedern des Franziskanerordens. Jg. 1. 352 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1917. Preis des Jahrgangs ℳ 2,60, 10 Stück à ℳ 2.

Gauß, Otto, Heldensang. 6 Gedichte von Max Waller. Für Männerchor vertont. Op. 9. 8 S. 4°. Mergentheim, Ohlinger. ℳ 1.

Gauß, Otto, Kriegs- und Friedensgebet. Zwei einfache Chöre. Op. 7. Ausg. A: Für gemischten Chor. Ausg. B: Für Männerchor. 8 S. 4°. Mergentheim, Ohlinger 1917. ℳ 0,60.

Geschichte des ewigen Juden und Geschichte des Doktor Faustus. (Deutsche Volksbücher.) 72 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,20.

Göller, Dr. **Emil,** Univ.-Prof., Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablaßpraxis. Im Anschluß an den Ablaßtraktat des Freiburger Professors Johannes Pfeffer von Weidenberg. VIII u. 178 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3,20.

Gunkel, Hermann, Das Märchen im Alten Testament. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. II. Reihe 23.—26. Heft.) 179 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 2, geb. ℳ 2,80.

Hartl, Dr. **Vinzenz,** Prof., Stiftsdechant zu St. Florian, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu. (Neutestamentliche Abhandlungen. Bd. 7 Heft 1—3.) VI u. 351 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 9.

Hautkappe, Dr. **Franz,** Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles. (Forschungen und Funde. Bd. 4 Heft 5.) VI u. 133 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 3,60.

Haw, Joh., Direktor in Leutesdorf a. Rh., Der Himmel auf Erden! 2. u. 3. Aufl. 45 S. Leutesdorf, Morgen-Verlag 1917. ℳ 0,40; 50 Stück ℳ 15, 100 Stück ℳ 25.

Heinrich, Der arme, und Historie von der wunderlichen Geduld der Gräfin Griseldis. (Deutsche Volksbücher.) 73 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,20.

Herwegen, Ildefons, Abt von Maria Laach, Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild. 156 S. Düsseldorf, Schwann 1917. ℳ 6,50.

Historie von der unschuldigen, bedrängten heiligen Pfalzgräfin Genovefa. (Deutsche Volksbücher.) 73 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,20.

Hofmann, Katharina, Das Erbe der Helfensteiner. Preisgekrönte historische Erzählung. Mit einem Vorwort von Konrad Kümmel. 2. u. 3. Aufl. X u. 303 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,20.

Hroznata. Zum 700jährigen Todestage des seligen Hroznata, des Gründers der Klöster Tepl und Chotieschau. Beiträge zur Geschichte des Stiftes Tepl, hrsg. von Mitgliedern des Stiftes. Teil 1 u. 2. Mit Abbildgn. u. 8 Tafeln 217 u. 202 S. Pilsen, Kommissionsverlag von A. H. Bayer. Druck der Buchdruckerei „Egerland" in Marienbad. 1917. ℳ 16.

Jahrbuch, Philosophisches, der Görres-Gesellschaft. Unter Mitwirkung von Dr. Jos. Pohle und Dr. Chr. Schreiber hrsg. von Prof. Dr. Const. Gutberlet. Jährlich 4 Nrn. Jg. 1917 Bd. 30 Nr. 1—4. Fulda, Kommissionsverlag Fuldaer Aktiendruckerei. Jährlich ℳ 9.

Januar, Der Monat, der Kindheit Jesu geweiht durch Betrachtungen auf alle Tage dieses Monats². Durchgesehen von einem Priester der Diözese Regensburg. Mit einem Titelbilde. (Die zwölf Monate des Jahres geheiligt durch Belehrungen, Betrachtungen und Gebete. 1. Bdchn.) 519 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 1,20.

Kerer, Franz X., Das Noviziat der Zunge². VII u. 110 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 1,50.

Kesseler, Dr. **Kurt,** Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie. VI u. 83 S. Langensalza, Verlag der Studierstube (Karl Dietmar) 1917. ℳ 3.

Kirche und Reformation. Aufblühendes katholisches Leben im 16. u. 17. Jahrh. Unter Mitwirkung von L. von Pastor, W. Schnyder u. a. hrsg. von Dr. Joseph Scheuber, Professor am Kollegium Maria Hilf in Schwyz. VII u. 835 S. Einsiedeln, Benziger 1917. ℳ 16,10, geb. ℳ 19,55.

Kirchenzeitung, Kathol., vormals Salzburger Kirchenblatt. Hrsg. von Dr. Georg Baumgartner, Salzburg, Sigmund-Haffner-Gasse 18. Erscheint jeden Donnerstag. 2°. Jg. 1917 Nr. 1—52. Salzburg. Preis f. Deutschland K. 10,60.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Redig. von Msgr. A. Meyenberg u. Dr. V. v. Ernst, Prof. der Theol. in Luzern. Erscheint jeden Donnerstag. Jg. 1917 Nr. 1—52. Luzern, Räber u. Cie. Preis für die ganze Schweiz: Jährlich durch die Post Fr 6,60, durch die Expedition Fr. 6,50; halbjährl. durch die Post Fr. 3,40, durch die Expedition Fr. 3,30. Für das Ausland: durch die Expedition jährl. Fr. 9,50.

Kißling, Dr. **Joh. B.,** Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung. In zwei Bänden. Bd. 1. XI u. 422 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 6.

Klinger, Karl, Prof., Im ewigen Sommer. Eine Indienreise im Weltkrieg. 263 S. Innsbruck, „Tyrolia" 1917. ℳ 4,50.

Koeniger, Albert Michael, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe Nr. 7.) 78 S. München, Lentner. ℳ 3,20.

Kötschke, Hermann, Die Gefahren des Geburtenrückgangs. (Schützengrabenbücher für das deutsche Volk.) 48 S. Berlin, Siegismund 1917. ℳ 0,20.

Kultur, Soziale. Der Zeitschrift Arbeiterwohl u. der Christl.-sozialen Blätter neue Folge. Hrsg. v. Verband f. soziale Kultur u. Wohlfahrtspflege (Arbeiterwohl). Redig. in Verb. mit Prof. Dr F. Hitze von Dr. W. Hohn. Monatlich erscheint ein Heft. Jg. 37 (1917). M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis vierteljährl. ℳ 1,50, Einzelheft ℳ 0,50.

Lehrerinnenkursus, Missionswissenschaftlicher, zu Münster vom 7.—9. Sept. 1917. Veranstaltet vom Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. Sammlung der Vorträge hrsg. von Univ.-Professor Dr. A. J. Schmidlin. 160 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 4, geb. ℳ 4,80.

Mädchenbildung auf christl. Grundlage. Organ der Abt. f. höhere Mädchenbildung des Vereins kathol. deutscher Lehrerinnen. Zugleich Organ des Vereins kathol. Oberlehrerinnen u. des Hildegardisvereins. Hrsg. von Mitgliedern des Vereins kathol. deutscher Lehrerinnen. Jg. 13 (1917) Nr. 1—12. Paderborn, Ferdinand Schöningh. Preis des Jahrgangs (12 Hefte) ℳ 5.

Mehlhorn, D. Dr. **Paul,** Pfarrer, Die Frauen unserer Reformatoren. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe 27. Heft.) 46 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 0,50, geb. ℳ 0,80.

Michaelis, Otto, Protestantisches Märtyrerbuch. Bilder und Urkunden der evangelischen Märtyrergeschichte aus vier Jahrhunderten. 268 S. Stuttgart, Steinkopf 1917. Geb. ℳ 4,30.

Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterricht an höh. Lehranstalten. Unter Mitw. von Fachgenossen hrsg. von Dr. J. Hoffmann, Dr. P. Junglas u. Dr. Karl Kastner. Jahrg. 18 H. 1—12. Köln, Bachem. Halbj. ℳ 4.

Monatshefte. Vereinsorgan d. Erzbruderschaft U. l. Frau vom hlst. Herzen u. der Genossenschaft der Missionare v. hlst. Herzen Jesu. Hrsg. v. den Missionaren v. hlst. Herzen Jesu. Hiltrup b. Münster i. W. Jahrg. 34 H. 1—12. Pr. des Jahrg. ℳ 2.

Morgenrot. Eine Feldgabe von Mitgliedern des Verbandes der kathol. Studentenvereine. Hrsg. von Dr. Karl Hoeber. 301 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. Geb. ℳ 2.

Mütter-Verein, Der. Korrespondenzblatt f. die Präsides der Mütter-Vereine. Jg. 2 Nr. 6. Bochum, Verbandsverlag weiblicher Vereine GmbH. Die Zeitschrift erscheint alle zwei Monate. Der Preis des ganzen Jahrgangs beträgt ℳ 3.

Neureuter, Franz, Prof., Biologische Charakterbilder aus der Tierwelt. Für die Schule zur Ergänzung des Unterrichts und für alle Naturfreunde. 177 S. Köln, Bachem 1917. Geb. ℳ 2,60.

Niebergall, Friedrich, Die lebendige Gemeinde. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe 24. Heft.) 36 S. Tübingen, Mohr 1917. ℳ 0,50.

Ow, A. Frhr. von, Joseph von Ägypten und Aseneth. 168 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 4,20.

Pharus. Kath. Monatsschr. für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Hrsg. v. d. Pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth. Jg. 8 (1917) Nr. 1—12. Donauwörth, Auer. Preis halbjährlich ℳ 4. Einzelheft ℳ 1.

Richter, Dr. **Gregor,** Isidor Schleicherts Fuldaer Chronik 1633—1833. Nebst Urkunden zur Entstehung des Bistums Fulda (1662—1757). Mit einem Bilde J. Schleicherts. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda X.) XLVI u. 174 S. Fulda, Aktiendruckerei 1917. ℳ 4.

Schäfers, Dr. **Joseph** (†), Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament. (Neutestamentliche Abhandlungen. Bd. 6 Heft 1/2.) VI u. 243 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 6,40.

Scheffler, Dr. **János,** Szabad-e a papoknak nyerészkedniök? Kánonjogi tanulmány. 63 S. Budapest, Stephaneum Nyomda R. T. 1917. K. 2.

Schmitt, Albert, S. I., Univ.-Prof., Supplementum continens ea, quibus ex Codice iuris canonici Summa theologiae moralis auctore H. Noldin exarata vel mutatur vel explicatur. 81 S. (Einseitig gedruckt.) Innsbruck, Rauch 1917. ℳ 2,10.

Sombart, Werner, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens. 2., neugearb. Aufl. Bd. 2 Halbbd. 2: Das europäische Wirtschaftsleben im Zeitalter des Frühkapitalismus, vornehmlich im 16., 17. u. 18. Jahrh. IX u. S. 589 bis 1155. München u. Leipzig, Duncker u. Humblot 1917. ℳ 16.

Süßenguth, Dr. **A.,** Die Theorien über die Entstehung der Arten. Zeitgemäße Kritik in kurzer allgemeinverständlicher Zusammenfassung. (Sammlung Natur und Kultur. Nr. 11.) 48 S. München, Verlag Natur und Kultur. ℳ 1.

Steinmetzer, Dr. **Franz X.,** Univ.-Prof., Jesus, der Jungfrauensohn, und die altorientalische Mythe. 47 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 1,75.

Stratmann, P. **Franziskus,** O. P., Studentenseelsorger in Berlin, Veritas. Den Akademikern im Felde entboten von deutschen Dominikanern. 74 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 1,80.

Ude, Dr. **Joh.,** Univ.-Prof., Das Weib am Scheidewege. Ein offenes Wort für Frauenwürde und Mädchenehre. Graz, „Österreichs Völkerwacht" 1917.

Vergißmeinnicht. Illustr. Zeitschr. der Mariannhiller Mission, Südafrika. Erscheint monatl. 4°. Jg. 35 Nr. 1—12. Würzbg., Verlag d. Fränkischen Gesellschaftsdruckerei GmbH. Preis f. d. Jg. ℳ 2,25.

Vocabula rariora Breviarii Romani cum versione Germanica. Disposuit A. K. 29 S. Graz, Moser. ℳ 0,90.

Weber, Dr. **Paul,** Prof., Wilna. Eine vergessene Kunststätte. Mit 2 Farbentafeln, 135 Textbildern und einem Plane der Altstadt. 135 S. Wilna, Verlag der Zeitung der 10. Armee 1917. (Für den Buchhandel in Deutschland Verlag von R. Piper u. Co. in München.) ℳ 2,50.

Weltmission, Die, der katholischen Kirche. Illustrierte Monatsblätter für die Katholiken der Länder deutscher Zunge. Jährlich 12 Hefte. Freiburg, Herder. ℳ 2.

Wöhler, C., Krippe und Altar oder Weihnachten in der Eucharistie. Betrachtungen. Mit einer Vorrede von Fr. Hattler, S. I. 9. u. 10. Aufl. XVI u. 471 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 3,20.

Wulff, Dr. **Ludwig,** Dekalog und Vaterunser. 68 S. Parchim, Selbstverlag des Verfassers. Kommissionsverlag von Wehdemann 1907. ℳ 1.

Wulff, Dr. **Ludwig,** Für die Echtheit vom Dekalog und vom Vaterunser. IV u. 69 S. Parchim, Selbstverlag, Kommissionsverlag von Wehdemann 1908. ℳ 1,20, geb. 1,80.

Wulff, Dr. **Ludwig,** Über das Vaterunser als Jesu Grundzehnwort und über Mosis Sinaidekalog. 8 S. Parchim, Selbstverlag, Kommissionsverlag von Wehdemann 1917. ℳ 0,50.

Zeitschrift für Individualpsychologie. Studien a. dem Gebiete der Psychotherapie, Psychologie und Pädagogik. Hrsg. von Dr. Alfr. Adler, Dr. K. Furtmüller und Dr. Ch. Strasser. Bd. 1 Heft 6—9. München, Reinhardt 1916. ℳ 4.

Zeitschrift, Neubuddhistische. Die Zeitschrift der selbständig Denkenden. Berlin-Wilmersdorf, Neubuddhistischer Verlag. Vierteljährlich ein Heft. Einzelpreis ℳ 3,50, Jahrespreis ℳ 12.

Zimmermann, Otto, S. I., Warum Schuld und Schmerz? VI u. 114 S. Freiburg, Herder. ℳ 2.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 10 (1918), Heft 7/8.

Der ganzen Reihe Nr. 88. Paderborn, 10. Oktober 1918.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Abhandlungen von Prof. Dr. **Kampers**, Msg. Dr. **Ehses**, P. B. **Duhr** und Dr. **Sacher**, nebst: Jahresbericht für 1917. (Görres-Gesellschaft. 3. Vereinsschrift 1917.) 91 S. Köln, Bachem in Komm. ℳ 2.

Aebischer, P. Dr. **Hieronymus**, O. S. B., Censurae latae sententiae codicis iuris canonici, confessariorum usui adaptatae. 40 S. Einsiedeln, Benziger. ℳ 0,35.

Arens, Bernhard, S. I., Gebete für Missionsandachten. 30 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,50.

Arens, Bernhard, S. I., Die Mission im Familien- und Gemeindeleben. (Missions-Bibliothek.) VI u. 149 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,40, geb. ℳ 4,40.

Bamberg, Hubert, Pfarrer, Predigten über das heiligste Herz Jesu. 127 S. Paderborn, Schöningh 1917. ℳ 1,50.

Bartmann, Dr. **Bernhard**, Prof. der Theologie in Paderborn, Lehrbuch der Dogmatik. 3., verm. u. verb. Aufl. Zweiter (Schluß-) Band. (Theolog. Bibliothek.) IX u. 551 S. Freiburg, Herder. ℳ 11.

Becker, Dr. **Otto**, Die Regelung des ausländischen Arbeiterwesens in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung der Anwerbung und Vermittlung. (Schriften der Deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. H. 4.) 121 S. Berlin, Heymann. ℳ 3,60.

Bertram, Dr. **Adolf**, Fürstbischof von Breslau, Mein Firmungstag. Den Gefirmten zum Geleit durchs Leben gewidmet. VI u. 133 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,70.

Bilz, Dr. **Jakob**, Prof., Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. H. 2.) 52 S. Freiburg, Herder. ℳ 1.

Brey, Henriette, „Mein Bruder bist du!" Ein Trostbüchlein für schwere Tage den lieben Verwundeten und Kranken gewidmet[2]. 94 S. Einsiedeln, Benziger. ℳ 1,50.

Brinktrine, Dr. **Joh.**, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. (Freiburger theologische Studien. H. 21.) XXVI u. 143 S. Freiburg, Herder. ℳ 5,80.

Cremer, Fr. X., S. I., Hoffe! Bilder des Trostes. Den Kranken, besonders in Krankenhäusern und Lazaretten gewidmet. 1.—3. Aufl. 248 S. Trier, Paulinus-Druckerei. ℳ 1,50.

Dreiling, Dr. **Raimund**, O. F. M., Lazarett- und Friedhofsbilder aus Saint-Quentin. Mit 16 Ansichten. V u. 36 S. Freiburg, Herder. ℳ 1.

Dunkel, Adolf, Palästina im Weltkriege. (Der Weltkrieg. 94.) 15 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 0,20.

Ehrle, Franz, S. I., Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 1. Reihe. H. 6.) 32 S. Freiburg, Herder. ℳ 1.

Engert, Dr. **Joseph**, Prof., Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion. 55 S. Donauwörth, Auer. ℳ 1,80.

Enzinger, Hermann, Religionslehrer, Die Förderung des Kommunionempfanges. Pastorale und pädagogische Erwägungen. 15 S. Donauwörth, Auer. ℳ 0,50.

Esser, P. **Franz X.**, S. I., Eine Viertelstunde. Predigten a. die niederen Festtage des Kirchenjahres. 4. Bdch. 1. u. 2. Aufl. 108 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 1,40.

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1918 zu ergänzen.

Faßbinder, Th. N., Kgl. Konrektor, Bilder aus dem Leben der Heiligen für die Schule. Mit einer Karte. 164 S. Trier, Mosella-Verlag 1917. ℳ 1,90.

Fischer, Karl, Priester der Erzdiözese Freiburg, Der Begleiter des Beichtvaters. Zusprüche. (Seelsorger-Praxis. XXVII.) 92 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 1,40.

Fischer, Max, Medard ruft in die Welt. Die Verse des jungen Medard. 99 S. Kempten und München, Kösel 1917. ℳ 2, geb. ℳ 3.

Fischer, Oskar, Prof., Orientalische u. griechische Zahlensymbolik. 57 S. Leipzig, Altmann. ℳ 1,50.

Frick, Heinrich, Lic. theol., Nationalität u. Internationalität d. christlichen Mission. XVI u. 152 S. Gütersloh, Bertelsmann 1917. ℳ 4.

Geyser, Dr. **Jos.,** Univ.-Prof., Über Wahrheit und Evidenz. VIII u. 97 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,20.

Gillmann, Dr. **Fr.,** Prof., Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik. 43 S. Würzburg, Bauch. ℳ 1,50.

Göller, Dr. **Emil,** Univ.-Prof., Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch. Mit einer Einführung in den Kodex. 80 S. Freiburg, Herder. ℳ 2.

Gotthardt, Joseph, Christliche und antike Kriegserziehung. Eine grundsätzliche Darlegung. (Frankf. zeitgemäße Broschüren. Bd. 36 H. 11/12.) 62 S. Hamm, Breer u. Thiemann 1917. ℳ 1.

Gwiss, J. C., Religion und Geburtenhäufigkeit. Einfluß der Religion auf die Natalität. VIII u. 86 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 1,50.

Handel-Mazzetti, Enrica von, Jlko Smutniak der Ulan. Roman eines Ruthenen. 5. Aufl. 113 S. Kempten u. München, Kösel. Geb. ℳ 3 (ohne Teuerungszuschlag).

Heimatgrüße an unsere Krieger. 1917. Hrsg. vom kath. Caritas-Verband für Berlin und Vororte. 360 S. 4°. M.-Gladbach, Volksverein. Geb. in Leinen ℳ 4, in Pergamentrücken ℳ 5.

Henrici, Dr. **Hermann,** Privatdozent, Das Gesetzbuch der kath. Kirche (Der neue Codex iuris canonici). Vortrag. 82 S. Basel, Helbing u. Lichtenhahn. ℳ 3.

Hense, Dr. **Friedrich,** Geheiligtes Jahr. Nach dem Italienischen frei bearbeitet. 5. u. 6. Aufl. (Aszetische Bibliothek.) IX u. 527 S. Freiburg, Herder. ℳ 4,50.

Hettinger, Dr. **Franz,** Vermächtnis eines Protestanten an seine Kinder. 2. Aufl., besorgt von Dr. Franz Keller. VI u. 42 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,50.

Hobbes, Thomas, Grundzüge der Philosophie. 2. u. 3. Teil: Lehre vom Menschen und vom Bürger. Deutsch hrsg. von Max Frischeisen-Köhler. (Philos. Bibliothek. Bd. 158.) VI u. 341 S. Leipzig, Meiner 1917. ℳ 8,40, geb. ℳ 10,20.

Hönigswald, Dr. **Richard,** Univ.-Prof., Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. XII u. 431 S. München, Reinhardt 1917. ℳ 13.

Hoffmann, D. **Georg,** Prof., Der Streit über die selige Schau Gottes (1331—38). 194 S. Leipzig, Hinrichs 1917. ℳ 8.

Jünemann, Igna Maria, Unsere Pfarrgemeinden u. der Krieg. 53 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 1.

Kefseler, Dr **Kurt,** Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie. 66 S. Leipzig u. Berlin, Klinkhardt 1917. ℳ 2,40.

Kiefl, Dr. **Fr. X.,** Domdekan, F. W. Foersters Stellung zum Christentum. 38 S. Donauwörth, Auer. ℳ 2.

Kittel, Rudolf, Univ.-Prof., Kriege in biblischen Landen. Mit 38 Bildern. 82 S. Gotha, Perthes. ℳ 3.

Kleinpaul, Dr. **Joh.,** Unser täglich Brot. Kulturhistorische Bilder aus guter alter Zeit. 177 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 2,70, geb. ℳ 3,20.

Knecht, August, Das neue kirchliche Gesetzbuch — Codex iuris canonici —. Seine Geschichte und Eigenart. Mit einem Anhang: Sammlung einschlägiger Aktenstücke. (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg. H. 35.) 71 S. 4°. Straßburg, Trübner. ℳ 3.

Koppelmann, Dr. **Wilh.,** Univ.-Prof., Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. T. 2: Formale Logik. VIII u. 441 S. Berlin, Reuther u. Reichard. ℳ 12.

Krebs, Dr. **Engelbert,** Univ.-Prof., Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der kath. Dogmatik. 55 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 1.

Kühn, Dr. Wilh., pr. Arzt, Neues medizinisches Fremdwörterbuch für Schwestern, Samariter und gebildete Leserkreise⁴. IV u. 140 S. Leipzig, Krüger u. Co. ℳ 2, geb. ℳ 2,80. Partiepreise für Krankenhäuser sowie für Samaritervereine bei Versendung an eine Adresse: 20 Stück à ℳ 1,90, 50 Stück à ℳ 1,80, 100 Stück à ℳ 1,70; dazu bei geb. Ex. für jeden Einband noch ℳ 0,80.

Kuhn, Karl, Ich glaube an Gott. Eine Antwort auf die Frage: „Kann es einen Gott geben?" Eine Stütze in Zweifeln. Ein Trost im Leiden. IV u. 67 S. Rottenburg, Bader 1917. ℳ 1.

Lehmkuhl, Aug., S. I., Quaestiones praecipuae morales novo iuri canonico adaptatae, pro appendice Theologiae moralis breviter collectae. VIII u. 95 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,60.

Lengle, Dr. Joseph, Prof., Geschichte der göttlichen Offenbarung. Bibelkunde für Schule und Selbststudium. Mit 4 Kärtchen. XII u. 184 S. Freiburg, Herder. ℳ 2,60, geb. ℳ 3,20.

Lenhart, Georg, Prof., Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung. Bd. 1: Die alttestamentliche Offenbarung. Mit 24 Bildern u. 4 Karten. XV u. 176 S. Freiburg, Herder. ℳ 2,60, geb. ℳ 3,20.

Lippert, Peter, S. I., Gott und die Welt. (Credo. 3. Bdch.) 160 S. Freiburg, Herder 1917. Geb. ℳ 2,20.

Löffler, Dr. Klemens, Mindener Geschichtsquellen. Bd. 1: Die Bischofschroniken des Mittelalters (Hermanns von Lerbeck Catalogus episcoporum Mindensium und seine Ableitungen). Kritisch neu hrsg. XLVIII u. 299 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 7.

Löwentraut, Alexander, Pfarrer, Eine heilige allgemeine Kirche! Eine Wiederaufnahme des Reunionsgedankens in ernster und großer Zeit zur Wiedervereinigung der getrennten Christenheit. 72 S. Leipzig, Krüger u. Co. 1917. ℳ 1,20.

Maritschnig, Dr. R., Iurisdiktionsnorm. (Systematisch-pädagogische Kompendien österr. Gesetze. Bd. 2.) 147 S. Innsbruck, „Tyrolia" 1917. ℳ 2,55.

Mausbach, Dr. Jos., Dompropst, Katholische Moraltheologie. Bd. 2: Die spezielle Moral. T. 2: Der irdische Pflichtenkreis. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium.) IX u. 220 S. Münster, Aschendorff. ℳ 3,50.

Mayrhofer, Johannes, Spanien. Reisebilder. Mit 17 Bildern und einer Karte. (Aus aller Welt.) XV u. 257 S. Freiburg, Herder. Geb. ℳ 5,20.

Meffert, Dr. Franz, Das zarische Rußland und die katholische Kirche. Eine apologetische Studie. (Apologetische Tagesfragen. H. 18.) 207 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 3,60.

Meister, Dr. Al., Richtlinien für das Studium der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. 44 S. Münster, Borgmeyer u. Co. 1916. ℳ 1 u. 10% Zuschlag.

Mohr, Heinrich, Die Rache des Herrn Ulrich und andere Geschichtlein. 90 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,20.

Müller, M., Die neuen Sterne und die biblischen Weissagungen vom Weltende. (Frankf. Zeitgemäße Broschüren. Bd. 37 H. 1.) 24 S. Hamm, Breer u. Thiemann 1917. ℳ 0,50.

Müßle, Hermann, Wie sorgt das Vaterland für seine kriegsbeschädigten Heldensöhne? Den Helden im Lazarett und im Felde wie auch denen daheim zur Aufklärung gewidmet. 4., verm. Aufl. 38 S. Karlsruhe, Badenia. ℳ 0,30.

Oberdörffer, Dr. Peter, Pfarrer, Die schöne Tugend. XII u. 240 S. Köln, Bachem 1916. ℳ 2,80.

Pesch, Joh., Rektor, Die Glocke in Geschichte, Sage, Volksglaube, Volksbrauch und Dichtung. 192 S. Dülmen, Laumann. ℳ 1,80.

Peters, Dr. J., Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus. (Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft. H. 32.) VII u. 77 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 3,60.

Pikler, Julius, Univ.-Prof., Sinnesphysiologische Untersuchungen. Mit 44 Figuren. VIII u. 515 S. Leipzig, Barth 1917. ℳ 22,50.

Piper, Dr. Otto, Der Spuk. 250 Geschehnisse aller Arten und Zeiten aus der Welt des Übersinnlichen. 169 S. Köln Bachem 1917. ℳ 3,20, geb. ℳ 4.

Ratgeber, Literarischer, für die Katholiken Deutschlands. Hrsg. von Dr Max Ettlinger. Jg. 15. 92 S. Kempten u. München, Kösel 1917. ℳ 0,50.

Rathenau, Walther, Die neue Wirtschaft. 86 S. Berlin, Fischer. ℳ 1,50.

Ricking, P. Dr. **Ephrem,** O. F. M., Die westfälische Wanderarmenfürsorge während des Krieges. Nach dem vom geschäftsführenden Direktor Hauptmann Stoetzer in Münster gesammelten Material bearbeitet. 48 S. Münster, Coppenrath in Komm.

Riesch, Helene, Die hl. Hildegard von Bingen. Mit 2 Bildern. (Frauenbilder.) IV u. 160 S. Freiburg, Herder. ℳ 2,60, geb. ℳ 3,40.

Ruville, Albert von, Englische Friedensschlüsse. (Auslandsstudien an der Universität Halle-Wittenberg. Öffentliche Vorträge über Fragen der Politik der Gegenwart. H. 3.) 28 S. Halle, Niemeyer. ℳ 1.

Saedler, Peter, S. I., Mütterseelsorge u. Mütterbildung. (Hirt u. Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Heft 1.) IV u. 95 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 1,50.

Sawicki, Dr. **Franz,** Prof., Die Wahrheit des Christentums[3]. XI u. 488 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 9,20.

Schäfers, Dr. **Joseph** (†), Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften. IV u. 53 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 3.

Scharnagl, Dr. **A.,** Prof., Das neue kirchliche Gesetzbuch. Eine Einführung mit besonderer Berücksichtigung des bayerischen Rechtes. 135 S. München und Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 2.

Schubart, Christoph, Pastor und Lizentiat der Theologie, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen. Mit 3 Tafeln. XII u. 151 S. 4°. Weimar, Böhlau 1917. ℳ 8.

Schubert, Dr. **Fr.,** Prof., Pastoraltheologie und Codex iuris canonici. Ergänzungsheft zunächst zu Schubert, Grundzüge der Pastoraltheologie. 44 S. Graz und Leipzig, Moser. ℳ 2.

Sierp, Walter, S. I., Die Marianischen Kongregationen in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der Marianischen Jugendbewegung. Grundsätzliches und Tatsächliches. 106 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,80.

Sorge, Reinhard Johannes, Mutter der Himmel. Ein Sang in zwölf Gesängen. (Mit einem Vorwort von Karl Muth.) XIV u. 47 S. Kempten und München, Kösel. ℳ 2.

Stöckmann, W., Rechtsanwalt, Studie: Über Kausalität und Verantwortung im Strafrecht nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung. VI u. 50 S. Göttingen, Kronbauer 1917 ℳ 2.

Störmann, Dr. **Auguste,** Studien zur Geschichte des Königreichs Mallorka. (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte. Heft 66.) 92 S. Berlin und Leipzig, Rothschild. ℳ 3, Subskr.-Preis ℳ 2,50.

Suarez, P. **Franz,** S. I. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. September 1917). Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von K. Six, Dr. M. Grabmann, F. Hatheyer, A. Inauen, J. Biederlack. X u. 169 S. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia 1917. Kr. 8.

Tagger, Theodor, Psalmen Davids. Ausgewählte Übertragungen. 131 S. Berlin, Hochstim. ℳ 7,50.

Terhünte, P. H. J., S. C. J., Jules Ferry und die französische Schulgesetzgebung. (Frankf. Zeitgemäße Broschüren. Bd. 37 H. 3.) 16 S. Hamm, Breer u. Thiemann 1917. ℳ 0,50.

Thomas a Kempis, Opera omnia. Vol. 4: Tractatuum asceticorum p. extrema. Adiectis epilegomenis, indicibus, tabulis photographicis ed. M. Josephus Pohl. 692 S. u. 15 Tafeln. Freiburg, Herder. ℳ 12, geb. ℳ 14,50.

Treudeutsch! Eine Feldgabe von Mitgliedern des Kartellverbandes der kathol. Deutschen Studenten-Verbindungen. Hrsg. von Emil Feinendegen. 288 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. Geb. ℳ 2.

Ude, Dr. **Joh.,** Univ.-Prof., Moralische Massenverseuchung durch Theater und Kino. (Für Volkssittlichkeit.) 32 S. Graz, „Österreichs Völkerwacht". ℳ 1.

Ude, Dr. **Joh.,** Der moralische Schwachsinn. (Für Volkssittlichkeit.) 52 S. Graz, „Österreichs Völkerwacht". ℳ 1,20.

Umbreit, Paul, Übergangswirtschaft und Arbeiterinteressen. Zehn Aufsätze über die wichtigsten Fragen der Überführung der Kriegswirtschaft in die Friedenswirtschaft. 48 S. Berlin, Verlag für Sozialwissenschaft 1917. ℳ 0,50.

Winthuis, P. **Jos.,** M. S. C., Missionar, Heidnische Greuel und christliche Liebe. Mit Abbildgn 144 S. Hiltrup, Verlag der Missionare vom hl. Herzen Jesu. ℳ 1,50.

Worlitscheck, Anton, Stadtpfarrprediger, Deutsches Volk und Christusglaube. Vorträge. 283 S. Freiburg, Herder. ℳ 5.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 10 (1918), Heft 9/10.

Der ganzen Reihe Nr. 89. Paderborn, 27. Dezember 1918.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Arndt, Auguſtin, S. I., Die Zenſuren latae sententiae nach neueſtem Rechte. 36 S. Innsbruck, Rauch. 1 ℳ.

Ballmann, P. **Willibrord,** O. S. B., Davids Totenklage um Saul und Jonathas. Magnifikat. Antiphon der Samstagsvesper vor dem 5. Sonntag nach Pfingsten. Mit einem Titelbilde: Davidskopf von Michelangelo. 17 S. 4°. Trier, Paulinus-Druckerei 1917. ℳ 3.

Brand, Dr. **Friedrich,** Religions- und Oberlehrer, Die Katechismen des Edmundus Augerius S. I. in historischer, dogmatisch-moralischer und katechetischer Bearbeitung. (Freiburger theologische Studien. H. 20.) XVI u. 186 S. Freiburg, Herder 1917 ℳ 6.

Brey, Henriette, Willkommen daheim! 52 S. Paderborn, Kirchliche Kriegshilfe.

Brors, Franz, Feldgeiſtlicher bei der 56. Inf.-Div., Feldpredigten. Bd. 1—3. Eſſen, Fredebeul u. Koenen. Bd. 1 ℳ 1, Bd. 2 u. 3 à ℳ 2.

Buchberger, Dr. **Michael,** Frontbeſuche des Erzbiſchofs und Feldpropſtes Dr. M. von Faulhaber im Oſten und auf dem Balkan. Mit 43 Bildern. 182 S. Regensburg, Puſtet. ℳ 2,80.

Bücherwelt, Die. Zeitſchrift für Literatur u. Volksbüchereien. Hrsg. vom Verein vom hl. Karl Borromäus in Bonn. Erſcheint monatlich. Jahrg. 14. Nr. 1—12. Köln, Komm.-Verlag Bachem. Jährlich ℳ 4 (vierteljährlich ℳ 1).

Bumüller, Dr. **Joh.,** Unſere Welt. Schöpfung oder Ewigkeit? Mit naturwiſſenſchaftlichen Randbemerkungen zu Häckels „Ewigkeit". 32 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 0,45.

Canones codicis iuris canonici selecti usuique cleri saecularis accommodati. 20 S. Trier, Paulinus-Druckerei. ℳ 0,40.

Cohausz, Otto, S. I., Aus den Klostermauern. Erwägungen für Ordensleute. 357 S. Warendorf Schnell. ℳ 4.

Diözesanblatt, Straßburger. Monatsſchrift für amtliche Mitteilungen, römiſche Aktenſtücke, religiöſe Wiſſenſchaft u. paſtorale Praxis in Verbind. mit zahlr. Mitarbeitern hrsg. von Dr. J. Fahrner, Generalvikar. Jahrg. 36 H. 1—12. Straßburg, Le Roux 1917. Jährl. ℳ 4.

Doelle, P. Dr. **Ferdinand,** O. F. M., Die Observanzbewegung in der ſächsiſchen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma 1529. (Reformationsgeſchichtliche Studien und Texte. H. 30/31.) XXII u. 279 S. Münſter, Aſchendorff. ℳ 7,60.

Eder, Dr. **Gottfried,** Laienapoſtel im Weltkriege. Feldgabe einer Studenten-Kongregation dargereicht. 63 S. Vallendar a. Rh., Kriegsfürſorge. ℳ 0,60.

Ehrenborg, Ferdinand, S. I., Zum Prieſteridеal. Charakterbild des jungen Prieſters Johannes Coaſſini aus dem deutſch-ungariſchen Kolleg in Rom. 2. u. 3., verb. Aufl. Mit 9 Bildern. XI u. 290 S. Freiburg, Herder. ℳ 4, geb. ℳ 5.

Eichholt, Klemens Auguſt, Päpſtl. Offizier a. D., Roms letzte Tage unter der Tiara. Erinnerungen eines römiſchen Kanoniers aus den Jahren 1868 bis 1870. Mit 8 Bildern. 2. u. 3. Aufl. VIII u. 319 S. Freiburg, Herder. ℳ 4,80.

Faſtenpredigten, Neue. 1918. Hrsg. von der Schriftleitung des „Prediger und Katechet". Enthält: Faſtenpredigten von P. Inn. Hübſcher und P. Joh.

[1] Es iſt der Redaktion nicht möglich, ſämtliche eingeſandten Schriften unter den „Beſprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" uſf. zu berückſichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeſchickten Werke werden an dieſer Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in dieſen „Literariſchen Anzeiger" iſt nach Umſtänden als Erſatz für eine Beſprechung anzuſehen. In keinem Falle kann eine Rückſendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, iſt als Format 8° und als Erſcheinungsjahr 1918 zu ergänzen.

Capistran Waldkircher. 80 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. Für Nichtbezieher der Zeitschrift ℳ 1,50.

Faulhaber, Dr. Michael von, Erzbischof von München-Freising, Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg, in Verbindung mit Bischof Dr. P. W. v. Keppler und Domprediger Dr. A. Donders hrsg. 3. u. 4., unveränd. Aufl. XIV u. 525 S. Freiburg, Herder. ℳ 7, geb. ℳ 8,20.

Faulhaber, Dr. Michael von, Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden[5]. V u. 244 S. Freiburg, Herder. ℳ 3.

Feuer kam ich zu senden. Gedanken über die „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius von Loyola. Hrsg. von deutschen Jesuiten. 126 S. Regensburg, Habbel. ℳ 1,25, zuzüglich 20% Teuerungszuschlag.

Frau. Die christl., Zeitschr. für höh. weibliche Bildung und christl. Frauentätigkeit in Familie und Gesellsch. Zugleich Organ d. kathol. Frauenbundes. Hrsg. vom Caritasverband f. d. kathol. Deutschland. Jährl. 12 Hefte für ℳ 6. Jahrg. 15. H. 1—12. Freiburg, Caritasverband.

Gatterer, Michael, S. J., Handbüchlein zur feierlichen Familienweihe ans liebevollste Herz Jesu. (Zunächst für Priester.) 48 S. Innsbruck, Rauch. ℳ 0,51.

Geyser, Dr. Joseph, Univ.-Prof., Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. XI u. 316 S. Münster, Schöningh 1917. ℳ 9, geb. ℳ 10

Göggerle, P. Engelhard, O. Min. Conv., Sechs Fastenpredigten ü. d. heiligmachende Gnade nebst einer Karfreitagspredigt. 85 S. Graz u. Wien „Styria". ℳ 2.

Graf, Dr. Julius, Oberpräzeptor am Realgymnasium in Schwäbisch-Gmünd, Der Hebräerbrief. Wissenschaftlich-praktische Erklärung. XVI u. 331 S. Freiburg, Herder. ℳ 14.

Groesser, Max, Weltpolitik im Reiche Gottes. (Der Weltkrieg. 100.) 15 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 0,25.

Grosser, Melchior, Kaplan, Vom Tode. Fastenpredigten. 93 S. Paderborn, Schöningh ℳ 1,20.

Hamann, Elisabeth Marg., Abriß der Geschichte der deutschen Literatur. 7., neubearb. Aufl. VII u. 328 S. Freiburg, Herder. ℳ 4, geb. ℳ 4,80.

Haring, Dr. Johann, Univ.-Prof., Das Eherecht auf Grund des Codex iuris can. 30 S. Linz a. D., Verlag des kath. Preßvereins. ℳ 0,90.

Heckrodt, Dr. Ella, Die Kanones von Sardika aus der Kirchengeschichte erläutert. (Jenaer Historische Arbeiten. H. 8.) X u. 128 S. Bonn, Marcus u. Weber 1917. ℳ 3.

Heidenkind. Missions-Jugendschrift mit Bildern. Ein Vergißmeinnicht f. d. Jugend zum Besten armer Heidenkinder. Erscheint alle 14 Tage. Jg. 30. St. Ottilien (Oberb.), Missionsverlag. Preis jährlich ℳ 1.

Hettinger, Dr. Franz, Apologie des Christentums. Bd. 3: Die Dogmen des Christentums. Abt. 1. 10., verb. Aufl. hrsg. von Univ.-Prof. Dr. Eugen Müller. XVII u. 603 S. Freiburg, Herder. ℳ 8, geb. ℳ 10.

Huber, Michael, O. S. B., Im Reiche der Pharaonen. 2 Bde. Mit 54 Bildern. (Aus aller Welt.) Freiburg, Herder. ℳ 7,50, geb. ℳ 10.

Jahresbericht der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. (5. Nachtrag zum Hauptkatalog von Neujahr 1913.) Mit einer Einleitung: Bartholomäus Herder als Buchhändler. Von Franz Meister. Mit 15 Bildern. LXVIII u. 60 Sp. Freiburg, Herder.

Kaim, Emil, Stadtpfarrer, Festtagspredigten (Alles wird geheiligt durch Gottes Wort. Bd. 3). 184 S. Rottenburg, Bader 1917. ℳ 2,50.

Kaplan, Leo, Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. VIII u. 128 S. Leipzig und Wien, Deuticke 1917. ℳ 7,50.

Karge, Dr. Paul, Univ.-Prof., Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien. Mit 67 Abbildungen und einer Karte. (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. Bd. 1.) XIV u. 765 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 36.

Kautz, Heinrich, Um die Seele des Industrie-Kindes. VI u. 235 S. Donauwörth, Auer. ℳ 4.

Keller, Dr. Franz, Pfarrer, Privatdozent in Freiburg i. Br., Pflanzschule christlicher Liebestätigkeit. Wegweiser durch das karitative Vereinswesen. Mit 7 Bildern von M. von Schwind. III u. 46 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,80.

Kerfting, Anton von, General der Art z. D., Gaesdonck. Jugenderinnerungen eines alten Soldaten. 135 S. Köln, Bachem. ℳ 2,80, geb. ℳ 3,60.

Kittel, Dr. **Rudolf,** Univ.-Prof., Geheimer Rat, Geschichte des Volkes Israel. Bd. 2: Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. 3., vielfach umgearb. u. verm. Auflage. (Handbücher der alten Geschichte. 1. Serie 3. Abt.) XVI u. 647 S. Gotha, Perthes 1917. ℳ 20.

Kittel, Dr. **Rudolf,** Univ.-Prof., Luther und die Reformation. Rede, gehalten am 31. Oktober 1917 zum Antritt des Rektorats der Universität Leipzig. 24 S. Gotha, Perthes. ℳ 1.

Klimke, Friedrich, S. I., Monismus und Pädagogik². 228 S. München, Verlag Natur und Kultur. ℳ 4,20.

Kox, Joh., Redemptorist, Führer zum Himmel. Gebet- und Belehrungsbuch für die reifere Jugend. 352 S. Dülmen, Laumann. ℳ 1,15.

Krebs, P. **Fulgentius M.,** O. M. Cap., Die überaus reichen Gnadenschätze der Abläße zum Troste der armen Seelen im Fegfeuer. 159 S. Dülmen, Laumann. ℳ 1.

Kreitmaier, Jos., S. I., Edward von Steinle. Mit 66 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke. Nr 30.) 40 S. 4°. München, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst 1917. ℳ 1.

Lama, Friedrich Ritter von, Papst und Vierverband. Aktenstücke zum Artikel 15 des Londoner geheimen Abkommens². 63 S. Augsburg, Haas u. Grabherr. ℳ 1,50.

Landner, Dr **Joseph,** Prof., Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung. Eine moralkritische Studie. XII u. 282 S. Graz u. Wien, „Styria". K. 10.

Lehmen, Alfons, S. I., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Bd. 1: Logik, Kritik, Ontologie. 4., verm. u. verb. Auflage hrsg. von Peter Beck S. I. XVIII u. 516 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 7,60.

Leitner, Dr. **Martin,** Prälat, Handbuch des kath. Kirchenrechts auf Grund des neuen Kodex vom 28. Juni 1917. 1. Lfg. IV u. 84 S. Regensburg u. Rom, Pustet. ℳ 1,65.

Lipmann, Otto, Psychologische Berufsberatung. Ziele, Grundlagen u. Methoden. (Flugschriften der Zentralstelle für Volkswohlfahrt. H. 12.) 30 S. Berlin, Heymann. ℳ 0,40, 25 Stück ℳ 8,75, 50 Stück ℳ 15.

Löffler, Dr. **Klemens,** Die Freimaurerei. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Bd. 37 H. 7/8.) 47 S. Hamm, Breer u. Thiemann. ℳ 1.

Lutz, Georg, Wallfahrtspriester, Die sieben Schmerzen Marias. Eine Predigtreihe für die Fastenzeit, zugleich ein Trostbüchlein für betrübte Seelen. 79 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 1,50.

Mader, P. Dr. **Andreas Evaristus,** S. D. S., Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische und topographische Untersuchungen. Mit 12 Figuren im Text, 7 Tafeln und einer Kartenskizze. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. 8 H. 5/6.) X u. 243 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 14.

Mausbach, Dr. **Joseph,** Naturrecht und Völkerrecht. (Das Völkerrecht. H. 1 u. 2.) 136 S. Freiburg, Herder. ℳ 2,80.

Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums. Hrsg. v. Dr. M. Brann. Jg. 61 H. 1—12. Breslau, Koebner 1917. Pr. f. d. Jg. in 6 Doppelh. ℳ 10.

Muth, Dr. **Franz X.,** Domkapitular, Christliche Aszetik⁴. (Wissenschaftliche Handbibliothek. 1 Reihe. XXVII.) XVI u. 592 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 11.

Nagler, Bonifaz, Benefiziat in Straubing, Katholisches Religionsbuch. Mit Kirchengeschichte in Zeit- u. Lebensbildern. Ein Haus- u. Familienbuch. Mit Bildern. 2 Bände. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 12, geb. ℳ 16.

Oer, Sebastian von, O. S. B., Familienweihe an das heiligste Herz Jesu nebst liturgischer Abendandacht. VIII u. 96 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,20.

Otto, Rudolf, Vischnu-Nārāyana. — Siddhānta des Rāmānuja. Texte zur indischen Gottesmystik. I u. II. Aus dem Sanskrit übertragen. (Religiöse Stimmen der Völker. Die Religion des alten Indien. III.) Jena, Diederichs 1917. Jeder Band ℳ 4, geb. ℳ 5,50

Pastoralblatt, Kölner, Monatsschr. f. kath. Theol. u. Seelsorge, hrsg. v. F. J. Peters u. Dr. G. Susen, Prof. am Erzbischöfl. Priesterseminar zu Köln. Monatlich erscheint eine Nummer. 51 Jg. 1917 Nr. 1—12. Köln, Bachem. Jährlich im Buchhandel ℳ 4,50; bei der Post halbjährlich ℳ 2,25.

Pastoralblatt, Schlesisches. Monatlich eine Nummer. Jg. 1917 Nr. 1—12. Breslau, Aderholz. ℳ 3,00 für das Halbjahr.

Predigt-Skizzen und Missions-Erinnerungen an die großen Volksmissionen im St. Stephansdome und der Votivkirche in Wien und im Dome von Graz, gehalten von den Missionären PP. Abel, Aschenbrenner, Kolb, Nilkes, Pfistermeister, Volbert aus der Gesellschaft Jesu. 132 S. Wien, Mayer u. Co. 1917. ℳ 3.

Prümmer, Dominikus, O. Pr., Brevis conspectus mutationum, quas in theologia morali introduxit novus codex iuris canonici. Supplementum ad Manuale theologiae moralis. 17 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,40.

Revue, Theologische. In Verb. mit der kath.-theol. Fakultät zu Münster u. unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten hrsg. von Prof. Dr Diekamp. Halbj. 10 Nrn. für ℳ 5. 4°. Jg. 16 Nr. 1—20. Münster, Aschendorff.

Rings, P. Mannes, O. P., Hochadel in der Arbeit. Gedanken über die christliche Arbeit aus der praktischen Seelsorge. 223 S. Dülmen, Laumann. ℳ 2,40.

Schäfer, Dr. Jakob, Prof, Die Wunder Jesu in Homilien erklärt. VIII u. 312 S. Freiburg, Herder. ℳ 5,50, geb. ℳ 6,50.

Schmöger, Dr. Alois, Prof., Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917 (Codex iuris canonici) in seinen praktisch wichtigsten Teilen verglichen mit dem alten Recht u. m. besond Berücksichtigung Österreichs[3]. 59 S. Salzburg, Pustet. ℳ 1,40.

Schmöger, Dr. Alois, Prof., Supplementum ad Compendium iuris ecclesiastici auctorum Aichner-Friedle iuxta Codicem iuris canonici. 54 S. Brixen, Weger. ℳ 1,20.

Sohm, Dr. Rudolf, weiland Prof. in Leipzig, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. Aus der Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Ad. Walch. VIII u. 674 S. München u. Leipzig, Dunker u. Humblot. ℳ 24.

Stoeckius, D Dr. Hermann, Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu I. Die Ordnung des täglichen Lebens. II. Instructions pour le Noviciat des Jésuites. IX u. 235 S. Bonn, Falkenroth. ℳ 12.

Studien u. Mitteilungen z. Gesch. d. Benediktinerordens u seiner Zweige. Hrsg. vom Stift St. Peter in Salzburg. Redig. von P. Josef Strasser O. S. B. Neue Folge Jg. 7. Der ganzen Folge Bd. 38. Salzburg, A. Pustet 1917. Jährlich 4 Hefte zu ℳ 10.

Stutz, D. Dr. Ulrich, Univ.-Prof., Der Geist des Codex iuris canonici. Eine Einführung in das von Papst Benedikt XV. erlassene Gesetzbuch der katholischen Kirche. (Kirchenrechtliche Abhandlungen. H. 92/93.) XII u. 366S. Stuttgart, Enke. ℳ 18.

Und ihr seid traurig? Den Leidträgern des Weltkrieges zum Troste. Mit einem Vorwort von Dr. J. Klug. VII u 164 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 2.20.

Watterott, Ignaz, O. M. I., Mutter Klara Fey, Stifterin der Genossenschaft der Schwestern vom armen Kinde Jesus. Mit 6 Bildern. IX u. 215 S. Freiburg, Herder. ℳ 3.

Weiß, D. Joh., weiland Prof. der Theologie in Heidelberg, Das Urchristentum. Teil 2: Schluß. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. und am Schlusse ergänzt von Prof D. Rudolf Knopf. Mit einem Bildnis von Joh. Weiß. IX u. S. 417 bis 681. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1917. ℳ 7,20.

Werminghoff, Dr. Albert, Univ.-Prof., Weltkrieg, Papsttum und römische Frage. (Auslandsstudien an der Universität Halle-Wittenberg. Öffentliche Vorträge über Fragen der Politik der Gegenwart. Heft 8/10) 66 S. Halle, Niemeyer. ℳ 2,50.

Wilms, P. Hieronymus, O. Pr., Aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Mit 10 Bildern von Raymundus van Bergen O. Pr. 2. u. 3. Aufl. XV u. 284 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,80

Winckler, Joseph, Ozean. Des deutschen Volkes Meergesang. 146 S. Jena, Diederichs 1917. Geb. ℳ 5.

Wouters, Ludwig, C. SS R., De systemate morali dissertatio, ad usum scholarum composita[2]. 50 S. Gulpen (Holland), Alberts. Fl. 0,25.

Zahn, Dr. Joseph, Univ.-Prof., Einführung in die christliche Mystik[2]. (Wissenschaftliche Handbibliothek. 1. Reihe. XXVIII.) XI u. 642 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 12.

Zeitschrift, Biblische. In Verbind. m. d. Redaktion d. „Bibl. Studien" hrsg. von Dr. Göttsberger u. Dr. Sickenberger. Jährl. erscheinen 4 Hefte. Jg. 14 H. 1—4. Freiburg, Herder 1917. Jährl. ℳ 12.

THEOLOGIE und Glaube.
1918.

v. 10